

Speciale n.01-2017

Dada

Rivista di Antropologia post-globale

VIOLENZA
E
CONFLITTO

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Antonio Ciniero, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli, Marta Vignola

Graphic designer

Italo Belamonte

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno VII, Speciale n. 1, 2017

15 luglio 2017 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo numero di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale* è il settimo numero Speciale da quando è nata la rivista. È intitolato *Violenza e conflitto*, ed è appunto interamente dedicato ad articolate riflessioni sulla violenza e sul conflitto nella nostra epoca.

Le tematiche correlate sono inoltre affrontate per promuovere considerazioni sul rapporto che la disciplina ha sviluppato e sviluppa con le persone e le istituzioni che si occupano sia della produzione della violenza e dei conflitti come pure del loro *aménagement* e/o della loro soluzione o sospensione.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che per il prossimo anno è prevista la pubblicazione di almeno due numeri Speciali.

Il prossimo numero Speciale avrà per titolo *Debito e dono*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato per il 31 ottobre 2017.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Speciale 2017

a cura di

Antonio L. Palmisano

Violenza e conflitto

Indice

**“Hai mai violentato una vecchia o un vecchio? Uhm! Devi farlo... è importante!”.
Un’introduzione alla violenza e al conflitto**

Antonio Luigi Palmisano p. 7

La violenza va in scena

**Il teatro dei pupi napoletano epidermica ribalta di umori ferini e criminali,
pedissequo e ossequioso riverbero di un consesso malavitoso**

Alberto Baldi p. 21

Violenza: una lettura sistemica. Verso un’antropologia relazionale

Gianluca Bocchi, Arianna Barazzetti p. 49

Conflitto, violenza e spazialità: valenza generativa della determinazione conflittuale del confine come sito di lotte

Chiara Brambilla p. 69

The Wealth of Activism

Annelies E. Broekman & Jan M. Broekman p. 113

Violenza di genere e conflitti: considerazioni antropologiche

Francesca Declich p. 135

**Diritti umani, tortura e violenza strutturale in Italia
Per un rinnovato impegno dell'antropologia applicata**

Lia Giancrisofaro p. 157

Sullo sfondo della violenza. Pratiche culturali e luoghi della memoria per la trasformazione del conflitto in Kosovo

Gianmarco Pisa p. 171

“Quebrar a luta”

Etnografia di un conflitto sociale ad Amadora (Lisbona, Portogallo)

Giacomo Pozzi p. 203

Conflitto e Violenza. Il caso dei gruppi ultras del Bologna calcio

Giuseppe Scandurra p. 247

**Alleanza e conflitto nella costruzione dell'autonomia Guaraní Charagua
Iyambae (Bolivia)**

Francesca Scionti p. 281

Autori

p. 315

“Hai mai violentato una vecchia o un vecchio? Uhm! Devi farlo... è importante!” Un’introduzione alla violenza e al conflitto

Antonio L. Palmisano

**“Have you ever raped an old lady or an old man? Uhm! You must do it... it is important!”
An introduction to violence and conflict**

Abstract

From the beginning social anthropology has elaborated sophisticated theories concerning the so-called warfare and violence. Social anthropologists have acknowledged that aggressiveness is socially transformed in acts of violence which are culturally determined and that conflicts must be subjected to ethical norms, to specific techniques and to the law. Anthropologists have therefore freed human conflict from the hypothesis formulated by bio-genetic determinism and by generic visions about a presumed and ineradicable aggressiveness, inherent in the human species, as if aggressiveness had not historically taken the shape of society. This paper examines the main actors of violence and conflicts and their acting on the world’s stages, it also focuses on the relation between violence, terror and pain. The primary ground of violence is the body and the alpha and omega of violence come into being in human corporeity. The experience of violence, the only experience shared by all human beings, the only experience that unites men when it is directed toward the Other is the institutionalisation of the Other through its manipulation and “branding”, i.e. its denial/negation. Violence is therefore the acknowledgment of human corporeity but also of the corporeity of “things”. Violence establishes corporeity and it does not exist without corporeity which is actually acknowledged in the moment of its transformation through violence.

Keywords: violence, conflict, warfare, anthropology of law, terror and pain

L’analisi del conflitto ha da sempre interessato l’antropologia e, con la fine degli anni ’50 ma soprattutto negli anni ’60,¹ la Manchester School ha elaborato sofisticate teorie che riguardano il cosiddetto *warfare* e la violenza. Ma già in uno dei suoi ultimi scritti, “An anthropological analysis of war”, 1941, Bronislaw Malinowski aveva affrontato i temi della violenza e del conflitto con osservazioni allora alquanto originali: gli atti di violenza individuale come pure una faida non possono essere considerati antecedenti della guerra moderna, la guerra stessa non può essere vista come parte della natura umana, l’aggressività è socialmente trasformata in atti di

¹ Gluckman 1956.

violenza determinati culturalmente, gli stessi conflitti devono sottostare a norme etiche, a tecniche specifiche e al diritto e così via.² Nella seguente generazione di *social anthropologists*, di conflitto e ostilità si sono occupati decisamente Meyer Fortes e Edward Evan Evans-Pritchard. Il celeberrimo *African political systems*, 1940, verte sostanzialmente sui modi e le forme di mantenimento dell'ordine sociale nelle società segmentarie conseguito attraverso un bilanciamento di potere fra contendenti, ovvero fra gruppi formati sulla base dell'età o del sesso, o territoriali e soprattutto di parentela, potenzialmente ostili. Si trattava di resoconti etnografici che rafforzavano criticamente – nel caso delle società segmentarie, la “macchina del diritto” era infatti inscritta nella stessa struttura e organizzazione sociale –³ una delle prime tesi di Malinowski:

«Without the norm the social action would be mere violence. Without the social enforcement, the norm would be a moral or customary rule; so enforced, it may properly be called law».⁴

Altri grandi maestri dell'antropologia sociale britannica, del resto, erano in quegli anni ufficiali dei servizi di intelligence, come per esempio, oltre a Evans-Pritchard, anche Edmund Leach, Sigfried Nadel e altri ancora. Si occupavano di conflitto e di violenza per professione. Proprio questa specificità di storie di vita non può non richiamare la nostra attenzione sul rapporto fra antropologia, violenza e conflitto, e, in altra occasione, sul rapporto fra antropologia e intelligence.⁵

Quali sono allora gli attori che si muovono più o meno abilmente sul palcoscenico mondiale, secondo più o meno complessi processi – spesso non chiariti – studiati da questi *political anthropologists*, e quindi dagli antropologi del diritto e dagli antropologi del conflitto? Ecco i protagonisti: la *persona* e le istituzioni.

La *persona*, in quanto attore sociale e in quanto soggetto/oggetto del processo di comunicazione, ovvero di coinvolgimento del cittadino nel processo di costruzione del cosiddetto consenso, è il soggetto primario della violenza esercitata o subita ma non necessariamente del conflitto.

Le istituzioni tradizionalmente considerate protagoniste della costruzione dell'ordine giocano poi ruoli decisamente più articolati e sfaccettati e usufruiscono di apparati di legittimazione di livello senza dubbio più complesso di quello riservato alla *persona*: dalla matematica alla teologia, passando per la genetica e l'economia. Fra questi attori, compaiono gli Stati, con la loro accentuazione del principio

² Malinowski 1941, pp. 521-550.

³ «Within the tribe there is law: there is a machinery for settling disputes and a moral obligation to conclude them sooner or later». (Cfr. Evans-Pritchard 1940, p. 278)

⁴ Malinowski 1913, p. 14.

⁵ Questo tema è oggetto di un mio studio di imminente pubblicazione: *Antropologia e intelligence. Per un esercizio democratico dell'antropologia*. Lecce: Pensa, 2018.

territoriale, ovvero della condivisione dello spazio; le famiglie e i lignaggi, con la loro accentuazione del principio di parentela, ovvero di condivisione del sangue; le associazioni, in tutte le loro forme più antiche e al contempo più moderne, con l'accentuazione del principio di progettualità, ovvero di condivisione dell'azione:⁶ corporazioni, come le classi di età o le *multinational corporations* e le *transnational holdings*, ma anche diverse forme di società per azioni, fondazioni ecc.; le bande, nelle loro svariate e contestuali forme di espressione, dai cacciatori-raccoglitori, più spesso di paleoantropologica memoria, alle organizzazioni criminali, quale la mafia – nelle sue differenti etnicizzazioni – e numerosi altri gruppi che si rapportano alle ideologie del liberismo puro; tutti quei *clusters*, *cliques* e *clubs* o quelle sette che si strutturano intorno alla figura di una sorta di *pater familias*, detentore del potere, senza pertanto reclamare la condivisione di effettivi legami di sangue. E, infine, evidentemente, i nuovi attori a-confessionali, internazionali, interetnici, sovraterritoriali ecc. che si autorappresentano, anch'essi, come istituzioni *super partes*, quasi fossero istituzioni Stato-morfe – ne sono un esempio le Agenzie e le Organizzazioni Internazionali, quale FMI, BM, OMC, ONU ecc. –, spesso espressione di marcati interessi familiari, nazionali e soprattutto corporativi.

Tutti gli attori citati sono sempre e comunque impegnati in nuovi processi di territorializzazione e di colonizzazione dello spazio. È sullo spazio ultimo, prossimo alla *persona*, ovvero all'individuo e primariamente al suo *corpo*, che tutti gli attori si ritrovano a contendere. Davvero con estrema violenza.

Le terrificanti e dolorose *pièces* che vengono messe in scena consistono principalmente in drammi e tragedie. Si tratta difatti di conflitti, *war* e *warfare*. E questi si esplicano in una pressoché sterminata gamma di possibilità: dal conflitto sociale/individuale contingente al conflitto sociale/individuale strutturale intra-locale, intra-tribale, intra-associativo oppure inter-locale, inter-tribale, inter-associativo; dal conflitto inter-statale al conflitto inter-tribale o al conflitto inter-associativo; oppure, dal conflitto fra Stato e tribù al conflitto fra Stato e associazioni (oggi ben evidente) o al conflitto fra tribù e associazioni.

A queste forme si aggiunge infine il conflitto mondiale, nel quale tutti gli attori sono impegnati, spesso senza particolare consapevolezza: siamo coinvolti in conflitti mondiali e non ce ne accorgiamo, semplicemente perché il palcoscenico – il luogo dell'odore del sangue e dei corpi bruciati – non è dietro l'angolo, anche se le conseguenze economiche di questi conflitti vengono giornalmente esperite nell'intimità delle proprie case, ogni volta, già prima della fine del mese.

Abbiamo parlato di violenza e conflitto, ma la violenza non è una *Erscheinung* del conflitto, di un particolare tipo di conflitto, la violenza è *tout court*: è la relazione primaria dell'uomo al mondo, allo essere nel mondo: l'essere nel mondo è violenza e l'uscire dal mondo è violenza.

⁶ Cfr. Palmisano 2012, pp. 50-54.

La violenza è il riconoscimento della corporeità. Fonda la corporeità. La violenza non è se non con la corporeità.⁷

Non vi è violenza senza terrore e senza dolore. Del resto non vi è confine più sicuro del confine fondato sulla paura: «Germania omnis a Gallis Raetisque et Pannoniis et Danuvio fluminibus, a Sarmatis Dacisque mutuo metu aut montibus separatur... », come già aveva osservato Tacito nel *Germania*. E se, come rileva Wolfgang Sofsky duemila anni dopo,

«Uno dei metodi più efficaci a disposizione di qualsiasi potere terroristico è quello di far scomparire gli esseri umani dietro mura impenetrabili: il lager si vede, ma nulla di quanto succede al suo interno deve trapelare al di fuori»,⁸

allora nessun muro è più invalicabile del muro del terrore e del dolore.

Scriva ancora Sofsky, in *Traktat über die Gewalt*, [1996] 2001: «La violenza genera caos». E questo ci risulta generalmente scontato: aborriamo la violenza – almeno in linea di principio, e comunque quando ne siamo oggetto – e rifuggiamo il caos – ufficialmente, e fosse anche per semplici ragioni estetiche – con una certa compiacenza. Ma sulla stessa riga prosegue: «L'ordine genera violenza».⁹ E questo ci colpisce: un eccesso di ordine genera violenza, la stessa violenza che poi procura il caos. Perché? Perché l'ordine non può non essere partecipato e non può non essere l'interazione delle complesse relazioni che si configurano nell'esser-ci degli uomini, nel loro divenire attori sociali, *personae* che condividono legami di sangue, rapporti di spazio, progetti di azione.

Sembrirebbe quindi che l'esperienza della violenza sia l'unica esperienza che tutti gli uomini condividono, l'esperienza che sola unifica gli uomini, e che la nascita e la morte siano l'alfa e l'omega della violenza, come ancora rilevato da Sofsky.¹⁰ Ed è paradossalmente proprio l'ordine a generare la violenza. Un *quid* in più di ordine genera violenza, proprio quella stessa violenza che conduce al caos, dimostrando ancora una volta che l'ordine per gli uni è il caos per gli altri e viceversa ma che la violenza è per tutti la violenza: terrore e dolore, inflitti o subiti.

Gli Autori dei saggi presenti in questo volume si misurano analiticamente con alcune delle innumerevoli manifestazioni della violenza e del conflitto, trattando ognuno un caso specifico, sia questo etnografico o tematico.

⁷ Essere nel mondo, esser-ci, non è altro che relazioni di corpi, fra corpi: violenza, conflitti, commensalità, sesso. Corpi che si avvinghiano ancora e sempre nella lotta, nell'amore, in una metropolitana o al mare. Ovunque, e con la presenza del corpo l'ovunque diviene luogo. Corpi che dimagriscono o ingrassano a secondo dei tempi e dei luoghi, a secondo dei vicini. E fanno tutto ciò solo e in virtù del rapporto degli uni con gli altri: insieme.

⁸ Sofsky 1995, p. 96.

⁹ Sofsky 2001, p. 10 e seguenti.

¹⁰ *Ibidem*

Così, nella sua trattazione su come si alimenta l'ideologia della violenza, Alberto Baldi prende avvio da una stimolante osservazione di Richard Schechner: «Gli esseri umani sono capaci di assorbire e di apprendere il comportamento con tale precisione che il nuovo comportamento “rappresentato” si salda senza cuciture all'azione “spontanea”». ¹¹ È ciò che accadde nel teatro dei pupi napoletano: l'incombente e la prossimità delle questioni e delle vicende di camorra, che passavano addirittura attraverso l'attiva partecipazione di uomini d'onore alle rappresentazioni, sono traslate in cicli di interi mesi dedicati alle imprese dei capi di cupole napoletane e pugliesi, cicli che soppiantano quelli precedenti ispirati alle storie di cavalieri e paladini. Il potere malavitoso che tra prima e seconda metà dell'Ottocento estende il proprio controllo capillare sugli antichi quartieri spagnoli della città per poi progressivamente propagarsi nelle provincie, si basa sulla violenza: minaccia, vendetta e omicidio. Ai pupi il compito di contribuire a mantenere nel tempo un consenso malavitoso che elegge la violenza ad ago della bilancia. La stretta contiguità ambientale e la conseguente condivisione di medesimi orizzonti valoriali che permeano e intridono gli animi di camorristi e spettatori consentono alla performance “pupesca” di coagulare il proprio pubblico intorno ai temi messi in scena. La saldatura tra azione “rappresentata” e “spontanea” è dunque incontrovertibilmente rintracciabile nella fisica interazione tra platea e palcoscenico, nella emotiva e complice relazione che lo spettatore intrattiene con il fantoccio, applaudendolo, esortandolo, minacciandolo, addirittura aggredendolo esattamente come avviene nella vita reale. La violenza messa in scena può essere così *con*-presa e infine legittimata.

Gianluca Bocchi e Arianna Barazzetti affrontano il *topos* della violenza sotto una duplice prospettiva: il pensiero complesso e lo studio dei sistemi dinamici in rapido mutamento. In altri termini, l'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà sono la condizione necessaria per studiare e comprendere la violenza, premesso che ogni sistema sociale è sempre e comunque in diretta relazione non solo alle pratiche violente, ma anche alla definizione di che cosa sia o che cosa non sia violenza entro uno specifico contesto storico: l'ambiente sociale nel quale gli individui interagiscono ci informa entro quali limiti far rientrare azioni e pensieri considerati violenti. Così, nel contesto contemporaneo, i contorni spazio-temporali di ogni apparire della violenza sembrano dilatarsi a dismisura, fino a riportarci a dimensioni generali dell'essere umano nel suo radicamento nella natura e, insieme, nel suo tentativo di staccarsi dalla natura. La violenza dunque non è *solo* interna a un individuo o a una cultura, ma è principalmente un “fenomeno emergente”, costruito e appreso, o – in linea più specifica – una risposta adattativa del sistema a un determinato cambiamento. La violenza – scaturita dalla percezione di una *differenza* rappresentata come *disturbante* – può essere vista allora come un atteggiamento in stretto rapporto con forze e attrattori (potere, desiderio, fratellanza, differenza, somiglianza ecc.) che

¹¹ Schechner 1999, p. 193.

regolano o entrano a far parte di un sistema sociale e culturale per definizione dinamico. Nella nostra epoca, infine, viviamo una crisi nella crisi – suggeriscono gli Autori – generata dalla desacralizzazione della gerarchia e del sacrificio: la caduta dei poteri statali e religiosi ha evidenziato quanto il sacrificio – che pure ha segnato, secondo René Girard, in modo sincronico e diacronico tutta la storia dell’umanità – sia di per sé un atto di violenza che non basta più a riequilibrare drammatici processi di sgretolamento di ordini costituiti.

La relazione fra spazialità e violenza è al centro dell’analisi di Chiara Brambilla. Se le relazioni di potere si determinano attraverso relazioni spaziali e trovano espressione, quindi, nella spazialità, è in questa stessa dimensione che le relazioni di potere possono essere contestate: le dispute sullo spazio determinano continue configurazioni e riconfigurazioni delle relazioni di potere. Il riferimento non è allo spazio banalmente inteso nella sua dimensione fisica, ma allo spazio come *polis*, vale a dire sito storico dell’essere, dove il politico s’identifica con la relazione che l’uomo instaura e intrattiene con il luogo del suo abitare la terra, della sua “casa” sulla terra, rivelandosi così la dimensione di prodotto sociale e politico dello spazio. Lo spazio è dunque luogo e strumento di conflitto, e proprio tale sua caratteristica, come ha chiarito Henri Lefebvre, evidenzia la valenza politica cruciale dello stesso.¹² In un simile contesto analitico, il “confine” si connota come spazio di particolare interesse per la riflessione sul conflitto e la violenza in prospettiva antropologica. Nel confine è perpetrata la violenza della fondazione, una violenza che definisce il confine come strumento funzionale all’esercizio del potere politico e alla sua propagazione. Ecco il *regere fines*, un’attività che nella sua storicizzazione si lega indissolubilmente alla nascita di un ordine politico, alla fondazione della società politica. In questo senso, il gesto fondativo violento di separazione si pone, dunque, all’origine della società civile, ovvero della proprietà privata, ritagliata su una terra comune e principio del paesaggio diseguale della spazialità del capitale, come evidenziato fra gli altri da David Harvey nella sua “Contraddizione 11”.¹³ Tuttavia, proprio la valenza intrinsecamente politica dello spazio fa del confine un sito di lotte, dove si articolano anche forme di resistenza, che rivelano la valenza non solo distruttiva ma anche generativa della determinazione conflittuale del confine, attraverso la quale si definiscono condizioni di possibilità per altri attori sociali.

La questione di un corretto e preciso profilo dell’attivista e dell’attivismo è stata raramente al centro di considerazioni filosofiche. Annelies E. Broekman & Jan M. Broekman concentrano la loro attenzione sul rapporto fra azione e parola nel contesto dell’attivismo politico. Le parole dell’attivista sono radicate in una complessa situazione, una situazione misurata in termini di tempo come pure in termini di enunciati linguistici, proprio come avviene in ogni discussione. Comprendere “a striving for social change” come parallelo di “an ongoing discussion” è dunque un importante contributo teorico dello *speech act* dell’attivista:

¹² Lefevre 1976.

¹³ Harvey 2014, pp. 150-166.

ciò rimuove senza dubbio elementi di violenza e conflitto, pur permettendo all'attivista di mantenere violenza e conflitto a sua disposizione. In questa analisi dell'attivismo vengono delineati i significati dei concetti di "sociale" e di "attivismo" proprio in quanto l'espressione generica "attivismo sociale" mescola significati pertinenti a entrambi, lasciando confusa la questione relativa allo stesso "attivismo". E proprio la filosofia moderna può offrire chiarimenti su tali significati nel contesto di una filosofia del linguaggio. La considerazione delle qualità e strutture dello *speech* di un attivista, in particolare dei suoi *speech acts*, e delle qualità e strutture del *belonging* di un attivista, espresse nel significato che l'attivista attribuisce alla sua *speaker position* sono qui al centro della riflessione. L'osservazione di Hannah Arendt, «No other human performance requires speech to the same extent as action»,¹⁴ è in questo contesto particolarmente capace di guidare verso una comprensione di "attivismo".

La violenza di genere, perpetrata in un *continuum* dai conflitti armati ai periodi di pace, si intensifica durante i conflitti e in tempi di crisi, e lo stupro e la violenza sessuale sono usati come forma di ulteriore intimidazione e annientamento individuale anche in contesti di generica repressione politica. Francesca Declich prende in esame i diversi punti di vista di biologi, femministe, psicoanalisti, politologi e attori sociali riguardo alla violenza di genere, giungendo alla decostruzione degli stereotipi di una natura violenta del maschio nella specie umana. Vecchi presupposti evolucionisti sono alla base di questi stereotipi che legittimano *de facto* la violenza «come un dato di natura ricorrente, una specie di richiamo della foresta, che bisogna combattere e che si può forse controllare, ma non cambiare». L'Autrice mostra così come l'uso di una pseudo-antropologia, basata su stereotipi etnocentrici e vetero-evolucionisti, continua a diffondersi offrendo spiegazioni tanto triviali quanto legittimanti sulla natura umana violenta o pacifica o, ancor peggio, sui presunti caratteri istintuali e naturali dei generi maschile e femminile, richiamando all'urgenza della revisione dei libri di storia contemporanea, testi nei quali le violenze di genere praticate durante i recenti conflitti mondiali, anche in Italia, non sono riportate o spiegate adeguatamente.

Istituzioni e autorità pubbliche demandate alla gestione dei conflitti pubblici, secondo Lia Giancristofaro, si confrontano oggi in Italia con la sospensione da parte dello Stato del giudizio sulle forze di polizia esercitanti violenza su cittadini inermi. Il sistema internazionale produce impegni reciproci con l'obiettivo di evitare l'uso del terrore e della tortura, avendo acquisito che il terreno umano delle operazioni di pace – gestite ormai con strumenti dialogici – è finalizzato non tanto verso i corpi quanto verso le comunità, e contestualmente riconoscendo al corpo militare la funzione di agente di cambiamento sociale. Perché ciò si realizzi anche in Italia, il corpo militare potrebbe seguire percorsi di aggiornamento e trovare un alleato nella formazione socio-antropologica. Per ripensare la propria capacità di agire nella complessità, gli

¹⁴ Arendt 1958, p. 179.

agenti, a meno che non vogliano utilizzare mezzi coercitivi, sono chiamati ad acquisire la capacità di dialogare con sistemi culturali diversi, riconoscendo che valori di fondo e obiettivi non sono necessariamente condivisi. In questo quadro interpretativo, l'antropologia italiana ha già introdotto una vasta gamma di prospettive analitiche adatte allo studio delle emergenze, superando il confine dei contesti socio-culturali ordinari.

Gianmarco Pisa discute l'esperienza della ricerca-azione sviluppata nel progetto PRO.ME.T.E.O. (*Productive Memories to Trigger and Enhance Opportunities*). Il progetto, sostenuto dalla cooperazione decentrata della Città di Napoli, mirava alla ricomposizione sociale e alla prevenzione della violenza nel post-conflitto in Kosovo, ed era orientato alla trasformazione costruttiva del conflitto sulla base del nesso tra memoria, cultura e pace. Secondo John Paul Lederach, «L'immaginazione morale [...] richiede la capacità di immaginarsi all'interno di una rete di relazioni che include i nostri nemici; l'abilità nel sostenere una curiosità paradossale che abbraccia la complessità senza adagiarsi sulla polarità dualistica; la fondamentale fiducia nell'azione creativa; l'accettazione del rischio inevitabile di addentrarsi nel mistero dell'ignoto che si staglia dietro il fin troppo familiare paesaggio della violenza».¹⁵ In linea con l'ispirazione trasformativa della "immaginazione morale" e nella prospettiva del "trascendimento del conflitto", come definito da Johan Vincent Galtung,¹⁶ la ricerca rappresenta un contributo al "culture-oriented peace-building", soffermandosi sui "luoghi della memoria", intesi come giacimenti culturali profondi, territorio di sedimentazione delle memorie collettive, e occasione di reciprocità nella prospettiva della riconciliazione.

Giacomo Pozzi descrive le strategie contro-insurrezionali adottate dalle autorità portoghesi per depotenziare e invalidare le pratiche di resistenza messe in atto durante la fase di implementazione di un programma governativo di *rehousing* in un quartiere di Lisbona. Per i municipi delle aree metropolitane di Lisbona e Porto, il piano di *resettlement* ha rappresentato l'opportunità di procedere all'eliminazione dei quartieri informali, sorti a partire dalla fine degli Settanta del Novecento e, allo stesso tempo, di provvedere al nuovo alloggiamento dei residenti in abitazioni a canone sociale. La demolizione degli edifici è stato il perno su cui si fondava il progetto governativo di rialloggiamento: per gli investitori privati e per il municipio, un terreno fisicamente e socialmente spoglio era la premessa necessaria per sviluppare l'area. Un'opposizione organizzata è stata incentivata dal Collettivo Habita, che ha potuto veicolare la lotta "dal basso" nel quartiere per circa un anno, facendosi portavoce di un nutrito gruppo di residenti e promotrice di pratiche conflittuali nei confronti del Comune e dei tecnici operanti nel Bairro: la difesa legale gratuita dei non aventi diritto a una abitazione perché esclusi dal Censimento condotto nel 1993 ecc. Tuttavia queste forme di resistenza non sono riuscite a impedire alle autorità di procedere nelle demolizioni. Le strategie contro-insurrezionali adottate vertevano

¹⁵ Lederach 2005, p. 5.

¹⁶ Galtung 2000.

principalmente sulla frammentazione delle famiglie e della comunità, il controllo dell'informazione, la distruzione tattica del vicinato e l'uso della violenza.

Giuseppe Scandurra esamina le pratiche, i comportamenti, gli immaginari che producono quotidianamente i protagonisti di un gruppo di tifosi, nello specifico gli ultras del Bologna calcio. Le azioni "violente", atte a produrre conflitto, che questi attori sociali rivendicano come legittime, sono al centro della sua analisi. Da quando il gioco del calcio è divenuto un'attività di massa è certamente uno degli sport dei quali la letteratura e la cinematografia occidentale si sono maggiormente occupati. E oltre a essere stato soggetto di una moderna letteratura epica e romantica ha anche costituito un *topos* di analisi per filosofi, quantomeno una metafora per parlare della nostra società contemporanea. Senza dubbio il calcio, come pure quanto accade in una *curva*, rappresenta un frequente argomento di conservazione e di discussioni più o meno accese in bar e altri luoghi di ritrovo tanto fra le classi lavoratrici come pure in ambienti intellettuali, rivelandosi una sorta di "cemento sociale" o un ponte fra "bassa e alta cultura". La stessa antropologia se ne è occupata, trattando il gioco del calcio come una sorta di "rituale" o come occasione per analizzare la natura conflittuale delle relazioni sociali nella cultura europea e occidentale della nostra epoca, quasi fossimo in presenza di una "valvola di sfogo" per le emozioni e gli istinti più bellicososi di una società frustrata, espressione del suo profondo malessere. Del resto, è evidente che negli ultimi anni gli scontri dentro e fuori lo stadio vedono come protagonisti formazioni ultras di diverso credo "politico" e forze dell'ordine e, aspetto certamente di interesse socio-politico, che in recenti avvenimenti si è assistito a violenti scontri con la polizia a opera di gruppi di tifosi uniti seppure appartenenti a formazioni ultras tradizionalmente rivali.

La *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* è un caso di studio per il pluralismo giuridico in Bolivia. Francesca Scionti indaga accuratamente il processo di autodeterminazione dei Guaraní, la costruzione dell'autogoverno a Charagua e le dinamiche politico-giuridiche poste in essere per giungere al consolidamento dell'Autonomia Indigena, trattandola come esempio paradigmatico del modello pluralista che caratterizza la conformazione dello Stato boliviano dopo l'ultima riforma costituzionale. La ricerca etnografica condotta in queste comunità mostra come l'autonomia indigena rappresenta un terreno di scontro fra attori sociali in forte opposizione conflittuale. In questo complesso processo le rivendicazioni vengono trasformate in strumenti legali, all'interno di una dinamica contrastiva e relazionale propria di un contesto inter-legale composto da distinti *habitus* normativi in costante interazione con le leggi dello Stato. La richiesta di autonomia si rivela dunque come concretizzazione del *diritto ad avere un diritto proprio*, espresso dal *pueblo guaraní* in tema di territorio, identità e autonomia politica. In un quadro storico di violenza e conflitto, la relazione dialogica tra diritto e costruzione dell'identità rimanda alla cornice normativa funzionale all'azione sociale e politica delle comunità indigene, forgiata dai processi di fissione e fusione propri dell'interazione tra rappresentazioni e auto-rappresentazioni identitarie.

L'unica esperienza che tutti gli uomini condividono è dunque l'esperienza della violenza, e la nascita e la morte sono l'alfa e l'omega della violenza...¹⁷

E pur nella consapevolezza che la violenza generi caos e che l'ordine generi violenza, sappiamo anche che per risolvere un conflitto tutti i contendenti devono poter vincere (e credere di essere vincitori): che poi siano o meno vincitori dipende dal principio «le situazioni (vittoria, sconfitta ecc.) sono reali, quando reali sono le conseguenze».¹⁸ Più correttamente, la sconfitta e la vittoria sono reali quando le loro conseguenze sono percepite come “reali”.¹⁹ Ma come performare e realizzare tutto ciò?

In contesti del genere le usuali tecniche di soluzione dei conflitti, conflitti di interesse, di corporeità divergenti e non riducibili a una unica per quanto composita identità, non possono essere di grande aiuto.

Ciononostante, l'arte dell'armonizzazione può cercare una sua efficienza: attraverso la mediazione – il mediatore è scelto da A e B in conflitto –, attraverso l'arbitraggio – l'arbitro non è scelto ma vi è un tacito accordo fra A e B nel far ricorso allo stesso –, attraverso il giudizio – il giudice pronuncia un verdetto indipendentemente da A e B coinvolti nel conflitto – è possibile compiere passi in direzione di una non negazione dell'Altro. Del resto, tutte le agenzie internazionali sono consapevoli di quanto le attività di mediazione, arbitraggio e perfino giudizio siano in grado di istituire situazioni di equilibrio e pace.

E tutto questo può contribuire alla soluzione di un conflitto, di infiniti conflitti ma non risolve la questione della violenza, ancor meno la esaurisce. Nascere, del resto, è superare i confini del corpo, di un corpo, verso l'Altro, in direzione dell'Altro, di fronte all'Altro, a spese dell'Altro. Basta insomma nascere per essere marchiati dalla violenza: per una volta ha senso guardare attentamente al nostro ombelico, una cicatrice indelebile. E se questo è l'alfa della violenza, l'indelebile cicatrice scompare solo con l'omega della violenza.

“Hai mai violentato una vecchia o un vecchio? Uhm! Devi farlo... è importante!”, mi chiese commentando se stesso e i suoi pensieri un uomo dalla eccezionale esperienza in questo genere di pratiche e più in generale nell'esercizio della violenza. Non ricordo in questo momento il suo nome né il luogo e il tempo di questa conversazione. Gli chiesi “perché?”, ed era un perché che riassumeva la carovana di domande che era passata nella mia mente in frazioni di secondo. Non la ritenne una domanda ingenua o forse, più probabilmente, non la ritenne una domanda

¹⁷ Sofsky [1996] 2001, p. 10 e seguenti.

¹⁸ Precisamente, secondo William Isaac Thomas, ovvero secondo il secondo il cosiddetto “assioma di Thomas”: «If men define situations as real, they are real in their consequences». (Thomas with Thomas 1928, p. 572)

¹⁹ Cf. Watzlawick; Beavin; Jackson 1971.

e proseguì affermando che noi tutti viviamo, “noi e loro”, e che questo è un modo di “chiarire le cose”. Insomma, diretta verso l’Altro la violenza è istituzione dell’Altro attraverso la sua manipolazione e “marchiatura”, ovvero per negazione attraverso l’iscrizione di una firma, un logo che certifichi il “lavoro fatto”.

“Gli versavamo olio bollente dritto in gola... poi assistevamo alla loro danza”... così mi capitò di sentire narrare un’altra volta, in un altro contesto, da altri attori. La danza aveva un nome: traducendo dalla lingua locale, il termine usato significava semplicemente “la danza del morto”. E questo nome faceva ridere, con occhi sbarrati, chi lo pronunciava e chi, appartenente allo stesso gruppo di guerrieri, lo ascoltava. Un “lavoro fatto”, una attività di gruppo per la creazione e istituzione di corporeità nuove e terrificanti, quanto effimere, corporeità riconosciute proprio nel momento della loro trasformazione attraverso una violenza inimmaginabile, di definitivo cambiamento, che trascende l’uomo, ovvero facendo dell’Altro un Alieno.

Quando ho parlato di queste conversazioni con un altro uomo di altrettanto considerevole esperienza, sempre nello stesso campo di azione ma appartenente a una terza fazione, ebbi un primo immediato commento: “No, noi non facevamo niente del genere ai prigionieri... Non siamo malati... Li facevo inginocchiare e gli sparavo un colpo in testa...”. Tutte le volte che sento parlare di *disarmament* e di programmi attinenti, per quanto possa risultare surreale, mi viene in mente questo commento, questa risposta ai miei taciti interrogativi: davvero disarmante nella sua sincerità e semplicità. La vera arma infatti è il terrore e il dolore, istituiti e procurati.

Ecco dunque una introduzione alla violenza e al conflitto.

Vi sono comunque altre *pièces* che vengono di tempo in tempo messe in scena, e possono riassumersi con il termine “utopia”. Alcune provenienti da remoti passati, ma per la maggior parte fondate verso la metà dello ’800, quando il capitale commerciale cominciava a manifestarsi indubitabilmente come capitale finanziario, queste *pièces* permettono la costruzione del futuro – un futuro di ordine e pace, nel quale terrore e dolore sembrerebbero strutturalmente aboliti – per mezzo di utopie alternative alla dominante utopia vincente, pur con i loro evidenti limiti. Si è trattato di fughe in avanti. Del resto i totalitarismi del XX secolo sono stati eretti, paradossalmente, anche come risposta difensiva di fronte all’istituzione del capitale finanziario e del suo ordine!

Diversamente, alla persona si offre la sola possibilità di partecipare alla istituzione di un mondo virtuale quotidiano, il virtuale *Lebenswelt*, che si affianca al mondo quotidiano, il *Lebenswelt*, talvolta sostituendolo. Il capitalismo è la forma storica dominante, infatti, e la forma del capitalismo moderno²⁰ – l’economia dei mercati finanziari – è un segno per ciò che anche per Karl Marx era divenuto un sorprendente effetto del processo di accumulazione della ricchezza: la distruzione

²⁰ I termini “iper-capitalismo”, “capitalismo iper-liberista”, “turbo-capitalismo” ecc., oggi sempre più in uso, stanno a dimostrare che questo “capitalismo” è troppo particolare per continuare a essere definito “capitalismo”.

della dimensione rurale o euclidea della vita quotidiana, ovvero la legalizzazione della sua violenza con tutto il dolore che è in grado di dispiegare. Ecco perché il mercato è divenuto il luogo virtuale, e tutte le azioni nel mercato, articolantisi nel cyberspazio, divengono azioni virtuali – incluso la moneta/valuta – con una terrificante *Ereignis*, effetto, risultato. Nel mondo post-globale la forma epistemologica dominante, il capitalismo liberista e iper-liberista, funziona perfettamente in dimensioni non-euclidee: nel cyberspazio e nei suoi domini della realtà virtuale. Ma con straordinari e immediati effetti nel mondo della corporeità, territorializzandolo; almeno, nei termini esposti dall'assioma di Thomas.

Viviamo nella dittatura, nel dominio della realtà virtuale. In questo dominio lo spazio euclideo, con le sue corporeità, è posto oggi in contrapposizione al cyberspazio: questo viene a essere imposto invece dello spazio euclideo. Lo spazio euclideo è infine relegato dietro le quinte, dove effettivamente tutto può accadere senza che l'attore sociale, ormai spettatore-consumatore, ne abbia consapevole conoscenza. Nella realtà virtuale la violenza diviene un gioco che non comporta corporeità doloranti – almeno, direttamente sofferenti! – e il terrore e l'orrore posti in primo piano, in tutta la loro visibilità permettono e facilitano la convinzione che la violenza, il terrore, il dolore e l'orrore imperanti dietro le quinte non differiscano da quanto va in scena nel mondo virtuale.

Bibliografia

Arendt, Hannah

- *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958

Evans-Pritchard, Edward Evan

- "The Nuer of the Southern Sudan", in Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. (eds.) *African Political Systems*. London: University Press, 1940, pp. 272-296

Fortes, Meyer and Evans-Pritchard, Edward Evan

- *African Political Systems*. London: University Press, 1940

Galtung, Johan

- *La Trasformazione dei Conflitti con Mezzi Pacifici*, UNDMTP. Torino: Edizioni Centro Studi Sereno Regis, 2006

Galtung, Johan

- *Pace con Mezzi Pacifici*. Milano: Edizioni Esperia, 2000

Girard, René

- *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi, 1980

- *Il capro espiatorio*. Milano: Adelphi, 1999

Gluckman, M.

- *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell, 1956

Harvey, David

- *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*. Milano: Feltrinelli, 2014

Lederach, John Paul

- *Preparing For Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1996

Lefebvre, Henri

- *Spazio e politica. Il diritto alla città II*. Milano: Moizzi Editore, 1976

Malinowski, Bronislaw

- *The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study*. London: Hodder Stoughton, 1913

Malinowski, Bronislaw

- "An Anthropological Analysis of War", *American Journal of Sociology*, Vol. 46, No. 4 (Jan., 1941), pp. 521-550

Schechner, Richard

- *Magnitudini della performance*. Roma: Bulzoni, 1999

Sofsky, Wolfgang

- *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1993; tr. it. *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1995

Sofsky, Wolfgang

- *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, [1996] 2001

Sofsky, Wolfgang

- *Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2002

Thomas, William I. and Thomas, Dorothy S.

- *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Knopf, 1928

Watzlawick, P.; Beavin, J. H.; Jackson, D. D.

- *Pragmatic of human communication. A study of interactional patterns, pathologies and paradoxes*. New York: W.W. Norton & Co, 1967; trad. it. *Pragmatica della comunicazione umana*. Roma: Astrolabio, 1971

La violenza va in scena

Il teatro dei pupi napoletano epidermica ribalta di umori ferini e criminali, pedissequo e ossequioso riverbero di un consesso malavitoso

Alberto Baldi

Violence goes on stage. The Neapolitan *pupi* theatre: an epidermic stage of criminal and feral moods and a slavish and kowtowing reflection of a mobster's assembly

Abstract

The *pupi*'s theatre of Neapolitan origins finds its structure and definition between the first and the second half of the Nineteenth century in the old districts of town, where at the same time the *camorra* was making a name for itself. The cycles of representation of *pupi*, which lasted several months and were dedicated to the criminal Neapolitan and Apulian activities and bosses, superseded the previous ones, rather inspired to the stories of knights and paladins. The looming and the propinquity of the *camorra* events became a concrete reality even through the active participation of *men of honour* to the shows and their demand to see represented on stage their personal power based on abuse and revenge. The physical proximity and some common, shared values, which impregnate both the mobster and audience's soul, allow the performance of puppets to become threatening and aggressive at the same time, making the audience converge around the represented topics which became therefore just as disquieting. The link between real action and portrayed reality is therefore undeniably detectable in the physical interaction between the audience and what is represented on stage, an inbred relationship the audience has with the puppet: they clap at it, exhort it or even attack it, just like in real life, bolstering in this way an ideology based on violence that will go well beyond the second half of the 20th century.

Keywords: puppet, *pupi*'s theatre, *camorra*, men of honour, ideology of violence, revenge

Glocalismi e coppie di opposti

Parlare di teatro di animazione, di quel teatro a cui Napoli offrì nei secoli passati un'opportunità unica di definirsi ma pure di diversificarsi, poi di infulcrarsi, mettere più profonde radici e ampiamente diffondersi nelle provincie limitrofe e ancora più in là, specialmente in Puglia, con apparizioni anche in Abruzzo, nelle Marche e in Calabria, non è impresa da poco.

In modo progressivamente più documentato le fonti da noi consultate ci hanno permesso di indagarne vicende e caratteri in un periodo che va dalla fine del Settecento a oggi. Si tratta di fonti archivistiche, bibliografiche e iconografiche che quasi per sbaglio "incespicano" in forme rappresentative sotto gli occhi di tutti, che non era possibile non notare a cominciare dai luoghi, necessariamente popolosi, in cui prendevano corpo. Ciò nonostante non erano ritenute degne di particolare

considerazione, meri riverberi di trastulli popolari sì caratteristici e vividi ma sui quali non valeva la pena di attardarsi in circostanziate descrizioni, in realistiche raffigurazioni che pure il *Grand Tour* alimentava in nutrita copia preferendo però altri risaputi soggetti evidentemente meglio smerciabili.

Un teatro vivace e polimorfo, decisamente “lampante” ma che dinnanzi alla continuativa presenza di un sontuoso teatro, quello maggiore per attori in carne e ossa, pareva, evidentemente, poca cosa, si faceva opaco tranne poi a recuperare la sua evidente vistosità quando le autorità si ricordavano di monitorarne la liceità delle trame e di esigere i pagamenti di tasse e balzelli.

La relativa frammentarietà delle fonti non ci ha però impedito di iniziare a far luce sulla poliedricità di un’offerta spettacolare inizialmente assai intricata e intrigante, fusione eclettica di generi diversi, antichi, talora arcaici ma parimenti spregiudicatamente moderni che più volte scompaginano gli assetti e gli assestamenti del teatro di animazione. L’Ottocento, e la sua prima metà in modo particolare, è secolo assolutamente paradigmatico di siffatto *status quo*, brodo di coltura di forme altamente ibridate e mutanti dalle quali, in parallelo, si vanno anche definendo certi generi e con essi determinate materie e forme recitative capaci, alla lunga, di caratterizzare fortemente il teatro di figura partenopeo sino a oggi. Si comincia con storie dal sapore esotico, orientaleggiante e fantastico alle quali si affiancano commedie che pescano nella quotidianità partenopea; si affermano anche rappresentazioni con personaggi mutuati dalla commedia dell’arte sui quali inesorabilmente giganteggia il Cetrulo e alle quali si giustappongono più morigerate vicende di santi e di sante.

Più nello specifico epopee di cavalieri e principesse con la contrapposta azione di eroi e loro acerrimi antagonisti, di paladini cristiani e turchi infedeli, sullo sfondo di regge e di lontane contrade, di paradisi e inferni, con la partecipazione di maghi, fattucchiere ed eremiti faranno decisamente breccia in un pubblico che non chiede altro che di essere rapito e distolto, almeno nei tempi della rappresentazione, dalla prosaicità avvilita della propria diuturna esistenza. Come vedremo, sulla falsariga di cotale epica si innescheranno le altrettanto “epiche” storie di camorristi, guappi e briganti eletti a coraggiosi “paladini” degli oppressi. Sullo sfondo percorrerà trasversalmente queste tipologie narrative una folta, poliedrica e policroma schiera di creature fantastiche, di belve, mostri e draghi, di esseri mitologici, di cornuti rappresentanti degli inferi, di ieratici e alati angeli animati nei modi più diversi e ingegnosi ove storia e metastoria andranno volentieri a braccetto.

In tal senso la dimensione “attoriale” *in primis* è pure essa multiforme: fantocci a guanto e a filo si contendono la scena. Si tratta di due categorie “classiche” del teatro di animazione che a Napoli continuano a declinarsi al loro interno. Le prime oscillano, anche per questioni dimensionali e relativa presenza scenica, tra le più saettanti bagattelle e i più ponderosi burattini, le seconde tra marionette e loro succedanei maggiormente magniloquenti e corposi, i pupi, per la manovra dei quali non basteranno i fili ma si renderanno necessarie robuste aste in ferro. Va da sé che la

“corporeità” del fantoccio, e quindi una presenza scenica e un’animazione di conseguenza differente, avranno ripercussioni sulle materie recitate e recitabili, su toni e timbri di una spettacolarità ora frizzante, svelta, briosa, e ironica, ora grave, cupa e drammatica.

Nel dettaglio il teatro dei pupi diviene progressivamente preminente, basato peraltro sulla messa in scena non tanto di singoli spettacoli ma di lunghe “storie”, di cicli della durata continuativa di tre, quattro mesi, caratterizzati dall’andata in scena, ogni giorno, di un episodio autonomo, capace cioè, sul piano drammaturgico, di obbedire sì al disegno complessivo dell’intero ciclo, ma di essere capace, nel suo piccolo di un ordito contenente un *incipit*, uno svolgimento logico degli eventi e una loro conclusione quantunque provvisoria. Le storie affidate ai pupi sono un coagulo di atmosfere malmostose; a protagonisti e antagonisti verrà dato il compito di rappresentare, sempre in modo calcolato ed enfatico, odi e amori, onestà e slealtà, forza e debolezza, perdoni e vendette ma al contempo dimensione mondana e oltremondana, fantasia e realtà, antichità e modernità, in definitiva, luminosità e oscurità, chiarezza e zone d’ombra dell’indole umana.

In questa nostra incursione tra le intricate pieghe del teatro di figura partenopeo e campano, indagandone le componenti tipologiche, formali e contenutistiche più rappresentative, non possiamo quindi non soffermarci specificamente sull’opera dei pupi, nonché in misura minore su burattini e bagattelle nel tentativo, in ultima istanza, di ricondurre tali tradizioni artistiche al sistema di valori di cui sono state *speculum* adamantino e calligrafico e parimenti strumento di sua riproduzione, reiterazione e riaffermazione nello scorrere di ben due secoli, a esclusivo uso e consumo di quel pubblico, eminentemente popolare, che a codeste storie si abbeverava e i cui contenuti avallava. Riteniamo quindi di dover assumere il teatro di figura napoletano non solo e non tanto in una eminente e comunque necessaria prospettiva storico-artistica, quanto, più nel dettaglio, quale marcatore sociale e culturale del tutto funzionale all’universo cognitivo e valutativo dei consessi in cui si radicò in un reciproco, continuo celebrativo rimando di suggerimenti, suggestioni, approvazioni e validazioni.

Da un lato vediamo un teatro che prima mediante le storie cavalleresche e dei “Reali di Francia” e quindi quelle in cui si celebra l’epopea dei “reali” *mammasantissima* della camorra partenopea e del brigantaggio dichiara la sua adesione a un sistema che si fonda su nepotismo e familismo. Siamo perciò al cospetto di un puparo e di uno spettatore che optano per una concezione del mondo e della vita che prevede e approva l’esistenza di sistemi personalistici di amministrazione della giustizia in seno ai quali rimanere ben protetti affidandosi, ahimè, diremmo ancora oggi, al “cerchio magico” del padrino di riferimento a riprova del fatto che le cose non sono granché cambiate.

Dall’altro assistiamo a un teatro e, dunque, a un pubblico, che non disdegna di essere circondato da atmosfere magiche, leggiadre ed esotiche, prima quelle di un oriente vagheggiato e favoleggiato da messe in scena rutilanti e quindi ancora quelle

di un “esotismo” molto occidentale, direttamente ispirate dal nascente mondo industriale che mentre celebra sé stesso sui rutilanti prosceni delle esposizioni universali, viene al contempo assorbito, riusato in chiave di forte e stupefacente spettacolarizzazione da parte di forme teatrali di antiche origini, apparentemente desuete come, appunto, il teatro di figura.

Siamo in qualche modo al cospetto di un teatro di animazione, innanzitutto quello dei pupi, disponibile a fughe nel passato e a fughe in avanti, un passato in cui ricercare le certezze di un’esistenza che in quanto perennemente labile deve essere consegnata a un padrino e un futuro che dischiude stupefacenti magie tecnologicamente possibili e, forse, un sogno di emancipazione, una speranza non dichiarata di riscatto.

Le nostre fonti mentre ventilano codeste due letture, la presenza di tali due “aneliti”, di un glocale che rimescola le carte e le storie da mandare in scena, ci ratificano invece il consolidarsi poco alla volta, anche nel Novecento, di un teatro di animazione che farà infine una scelta alquanto precisa, quella di privilegiare racconti ove è richiesta sempre la presenza di un eroe, di un *deus ex machina* sotto la cui ala protettrice porsi.

I pupi in special modo, ma non sarà da meno Pulcinella in guisa di fantoccio a guanto, continueranno e continuano a inscenare nel tempo il racconto di una vita fatta dipendere da altrui volontà a cui raccomandarsi, a cui piegarsi per sopravvivere, eventualmente da sopraffare e annientare per decisione soltanto individualistica, qualora la protezione non si dimostri più tale, non sia “onorata” dai patti concordati.

L’opera dei pupi come rito di un quotidiano, sublimato e secolarizzato nelle imperanti logiche della clientela e della vendetta

Ci soffermeremo, perciò, in questa sede, soprattutto sul teatro dei pupi dal periodo in cui, nella seconda metà dell’Ottocento, giunge, esso, a maturazione, consolidandosi nei prioritari anche se non esclusivi filoni delle storie di paladini e cavalieri da un lato e di camorra e brigantaggio dall’altro. Due filoni apparentemente distanti per quanto concerne epoche, vicende e protagonisti in campo, ma che invece palesano evidenti assonanze per quanto riguarda i modelli a cui guardano e da cui si fanno ispirare.

Protagonisti, deuteragonisti, tritagonisti e, similmente, i loro antagonisti si contendono la possibilità di apparire eroi, coraggiosi e leali, o, all’opposto, pusillanimi, nella veste di codardi o traditori. L’onore è il valore assolutamente discriminante di cui si fregiano i primi a discapito dei secondi. A chi si comporta onorabilmente è dato di amministrare giustizia. L’affermazione della giustizia passa anche, anzi, soprattutto, per le vie di fatto, è sancita attraverso lo scontro armato, il duello, mentre l’ordine che ne consegue viene garantito da una rete di sodali per appartenenza di casta, per vincolo familiare, per rapporto amicale, ordine governato da un capo, nella veste sia di “monarca” assoluto della sua compagine, sia pure,

sovente, di capo clanico, di padre, legato da vincoli parentali e di sangue alla sua corte, di capocosca.

L'opera dei pupi, sia campana che apula, si muove, perciò, in seno a un panorama ove violenza e vendetta costituiscono un binomio dai profondi, antichi leganti. Come nota Patrizia Resta in tale ambito, l'inesco dell'atto vendicativo trae talora origine "da una reazione passionale che il sistema riconosce in qualche modo come legittima, talaltra dalla necessità di *fare giustizia*, legando la vendetta allo *spargimento del sangue*. (...) Il termine latino *vindicta*, per esempio, e il greco *véμεις* si possono tradurre tanto con vendetta quanto con giustizia, ma anche con punizione, sdegno, ritorsione, rivendicazione a seconda del contesto storico culturale nel quale sono stati usati" (Resta P., 2002: 16). Come dire che alla pratica ritorsiva, alla rappresaglia e al regolamento dei conti deve essere programmaticamente concessa un'ampiezza di confini e di manovra. In tal modo il presupposto ritorsivo che si fa arbitrario amplia i campi entro i quali possono darsi e "legittimarsi" i tradimenti, legittimando altresì altrettanti interventi sanzionatori da parte di un più esteso ed eterogeneo numero di attori sociali che si ritengono danneggiati. L'opera dei pupi garantisce, infatti, alla vendetta molteplici opportunità di declinazione, fornendo a essa un robusto e marcato sfondo mitico di riferimento che a sua volta si ribadisce e trova alimento in un consesso storico, economico e culturale ove la rappresaglia diviene narrazione simbolica del legame sociale, delle relazioni umane. Al guappo, al camorrista, al brigante in guisa di pupi il compito di farsi mentori, voci narranti di una concezione della giustizia amministrata in modo personalistico, mediante atti di ritorsione che contemplano deliberatamente la violenza.

Entra qui, in gioco, il ruolo assunto dal sangue, il "*sangu miu*" ricorda Luigi Maria Lombardi Satriani, il "sangue del mio sangue", da intendersi come unità simbolica in cui si riconosce l'istituto familiare. "La parentela, fondata sulla comunanza di sangue – dice sempre Lombardi Satriani – istituisce un articolato sistema normativo, con reciproche obbligazioni, solidarietà attiva e passiva, rigorose e ineludibili collocazioni individuali" (Lombardi Satriani L.M., 2000: 41). Il sangue si lava con il sangue: all'offesa subita, all'uccisione di un congiunto, di un familiare, allo spargimento del suo sangue, la vendetta impone che debba fare da contraltare altrettanto sangue, quello di chi si macchiò del primigenio crimine. Il pupo, in tal senso, si adegua pedissequamente. Tra i trucchi più invocati dal pubblico vi è infatti quello, plateale e grandguignolesco, detto della "morte a sangue vero". Ogni duello deve concludersi con la morte eloquente dell'infame, del traditore trapassato a fil di lama all'altezza del petto, petto dal quale inizia a sgorgare copioso il sangue. La morte riparatrice giunge per mano dell'uomo d'onore che a tale compito non può in alcun modo sottrarsi. Sulla capacità di "amministrare" la giustizia, non in un tribunale, ma ricorrendo a crude vie di fatto, immediatamente catartiche e definitivamente risolutive, si basa nella vita quotidiana della gente dei vicoli e in quella, congruente, inscenata dai pupi, l'unica possibilità di conferire a camorristi, picciotti e briganti un'aura eroica. Tali personaggi positivamente connotati divengono

figure universalmente apprezzate: ecco, quindi, che il brigante, oltre che nei panni di un pupo, torna nei versi declamati dal cantastorie, venendo pure evocato nei modi in cui si nominano i bimbettini. Ancora Lombardi Satriani ricorda come nelle regioni meridionali, in Calabria, “Brigantiellu, Brigantiellu miu sono espressioni carezzevoli che le popolane rivolgono ai bambini (...) e con un malcelato senso di complicità al brigantaggio, oltre che per l’assoluta mancanza del senso dello Stato, per la necessità di non badare ad altri che a sé stessi” (Lombardi Satriani L.M., Meligrana M., 1975: 499-500). “Nel ribaltare, miticamente, l’ordine delle cose – scrive Gabriella D’Agostino – nel trasformare, temporaneamente, i perseguitati in persecutori, il bandito con le sue «gesta» dimostra infatti che quell’ordine non è né ineluttabile, né definitivo. Per effetto di questa inversione ideologica, alcune figure emergono trasfigurate dall’immaginario sociale, proiettate in una dimensione mitica in cui il bandito diventa paladino e campione dei più deboli” (D’Agostino G., in Giacomarra M.G. (a cura di), 2005: 497).

A questo punto, per quanto attiene al ruolo più specificamente giocato dal teatro dei pupi in rapporto a una visione del mondo regolata dalla lama di un coltello o di una spada, da uno schioppo o da una rivoltella, si aprono due vie, due interpretazioni.

In prima istanza “la scena folklorica può divenire – nei rituali di sangue ancor più che in tutti gli altri rituali – spazio protetto entro il quale l’indicibile può divenire carne e abitare tra gli uomini. D’altro canto, lo spargimento di sangue è azione decisiva e densa di pericolo, non può essere attuata impunemente. Esso ha bisogno della *fictio* teatrale che ne garantisce l’aspetto ludico-rituale e ne blocca i possibili esiti realistici. Attraverso la messa in scena, il sangue articola il suo discorso decisivo *come se* fosse un discorso di giuoco, di festa” (Lombardi Satriani L.M., 2000: 109). È sovente ciò che accade, ciò che si permette che avvenga nei carnevali popolari o sulle scene del teatro borghese, ove il mondo è virtualmente e momentaneamente “rovesciabile” entro la durata stabilita della festività e dei suoi riti o della rappresentazione, da Cocchiara a Salieri e Goldoni.

All’opposto, nel nostro caso, la dimensione rituale di una violenza rappresentata e sublimata fa assai fatica a permanere nei perimetri e nei parametri della *fictio* teatrale. Palesa, essa, l’attitudine a esondare dal proscenio tendendo a farsi pratica *in corpore vili*, reale e approvata che, come tale, di nuovo, ritorna sulla scena in un reciproco alimentarsi. Siamo perciò tentati dal propendere per quest’ultima lettura in cui la mistica di un proscenio mitico tende a secolarizzarsi. È ben noto come, nei teatri dei pupi, la ribalta non rappresenti mai un limite invalicabile tra materia rappresentata e pubblico, tra puparo e pupi da un lato e spettatori, sovente animosi, dall’altro. Rimandi, “chiamate”, “battute”, lanci di oggetti, letterali “invasioni di campo” quale pratica salvifica e mimetica per toccare con mano l’amato protagonista, o intervento irrefrenabile per scagliarsi fisicamente sull’odiato antagonista, sono eventi tutt’altro che infrequenti, testimoniati in area napoletana, apula e siciliana. Il teatro dei pupi catapulta i suoi fedeli seguaci dalla sedia, dalla

panca su cui sono assisi in una dimensione di straniamento donchisciottesco che li fa talora trascinare sul palcoscenico, atto estremo e significativo del *continuum* nel quale lo spettatore percepisce sé stesso collocandosi sul medesimo piano del fantoccio fattosi, dunque, “carne viva”, come si diceva in precedenza, appunto, sangue del suo sangue.

Ben noto è l’episodio in cui Cervantes ci narra di un Don Chisciotte che assistendo allo spettacolo di burattini di Mastro Pietro, nel momento in cui la regale coppia dei protagonisti è braccata dai mori, passa tosto all’azione sfoderando la spada e, volendo frapponersi alla muta degli inseguitori, nei fatti, distrugge il teatrino. Accade, quindi che il folle cavaliere, come nota Claudia Damari, “mal-incornicia gli eventi, o meglio, il suo errore consiste nel non attribuire un *key* a un evento che invece ne ha già uno. (...) Affinché una rappresentazione teatrale sia in effetti una rappresentazione, è necessario che l’individuo sia in grado di ritrovarsi in essa, che sappia distinguere la *mappa del territorio*, ossia che riesca a mantenere presente alla coscienza la percezione *laterale* della *cornice*. Per questo motivo la situazione non può che sfuggire di mano a Don Chisciotte ed egli non potrà fare altro che «straripare verso l’esterno» (...) rompendo così quel fatidico *frame* divenuto ormai insostenibile” (Damari C., 2009: 23-24) secondo una dinamica, per inciso, drammaticamente attuale se si pensa agli atti terroristici che pur di diversa matrice fanno programmaticamente leva sulla necessità di travalicare il citato *frame*.

Alla stessa stregua il patito dell’opera non assiste ma, piuttosto, “partecipa” alle rappresentazioni non riuscendo a distinguere il *limen* che dovrebbe separarlo da quanto accade sulla scena. È egli, paradossalmente prigioniero di una libertà di transito da un piano all’altro, dall’iniziale *status* di spettatore a quello di agente diretto nella *performance*, incapace di discernere platea e proscenio al pari di una figura pienamente reversibile. “Matericità” del reale e materia narrata si sovrappongono determinando un’ulteriore condizione rappresentativa dove la finzione, pur palese, non si sostituisce a quella realtà dalla quale promana ma, associandosi a essa la invera, pur se mediante inevitabili procedure di rielaborazione e trasfigurazione necessarie per ricondursi e “ridursi” negli spazi e nei tempi di uno spettacolo di animazione.

Si può qui constatare l’assoluta potenza del falso propria dei sistemi narrativi, dal teatro al cinema. Evocando Gilles Deleuze, Daniele Dottorini sostiene come tale potenza si traduca in un “opsegno” che definisce “l’indiscernibilità tra l’oggetto reale (...) e il suo riflesso”. Accade, dunque, che la coincidenza di attuale e virtuale produca, di conseguenza un’ «immagine-cristallo», “simbolo a un tempo della rifrazione e della reciprocità, come cifra caratteristica del cinema moderno. Il film crea un mondo che non indaga la realtà rappresentandola secondo le leggi della verosimiglianza, ma crea immagini nuove, costitutivamente false e tuttavia in grado di indagare a fondo il reale e il pensiero” (Dottorini D., 2003). Prima dell’avvento del cinema e poi parallelamente a esso il teatro dei pupi innesca tale convenzione rappresentativa che diviene condizione imprescindibile e modalità inderogabile del

suo medesimo affacciarsi alla scena, del suo stare in scena, evidenza adamantina del rapporto simbiotico che coagula realtà e sua trasposizione, animatore e pubblico.

In tale quadro, chi o cosa definisce l'eroe, chi gli conferisce questa patente, il diritto di stare dalla parte dei "giusti", di "vendicarsi" a pieno titolo, di confermarsi quale uomo "annurato" è anche il pubblico medesimo che dal contesto culturale in cui vive pesca quei "valori" che vuole comprovati, celebrati ed esaltati sui prosceni dei teatrini come nella vita di tutti i giorni. Non è più solamente la trama, il copione, a determinare il susseguirsi degli eventi. Sulla piega che essi debbono prendere dice dunque la sua anche lo spettatore. La sua contiguità con la scena fa sì che il puparo avverta, come fiato sul collo, ciò che la platea si attende, ciò che reclama a gran voce, ciò che desidera od impone che avvenga. L'eroe è allora tale a furor di popolo. In tal modo il teatro dei pupi produce una materia al contempo figurativa e figurale, reversibile sia agli occhi dello spettatore che del puparo. Ambedue accolgono la prospettiva dell'altro, ambedue leggono la propria e l'altrui visuale senza soluzione di continuità: il pupo, il fantoccio assumono qui a pieno il loro *status* di immagine cristallo.

Non esiste in questo pur complesso gioco di specchi nessun equivoco perché, a ben vedere, entrambi, puparo e spettatore, sono parte di un medesimo e condiviso orizzonte culturale e valoriale. Si divertono a declinarlo e mai a criticarlo, concordano alla fin fine sulla necessità di un mondo in cui mettersi nelle mani di onorati picciotti pronti a salvaguardare la loro "onorabilità" in duello, con essa tutelando parimenti quella dei fedeli sottoposti. A ciò si aggiunga, ulteriormente arricchendo il menzionato gioco di speculari riverberi, che gli spettatori sono al contempo "attori" anche in relazione al fatto che tra di essi non è rara la presenza di quegli uomini d'onore che amano e desiderano vedersi esplicitamente citati, rappresentati e celebrati dai loro *alter ego* di legno e stoffa. Pupari, picciotti e pubblico, in un'unitarietà di vedute e intenti, si consentono quindi un costante andirivieni dalla strada alla scena e viceversa ove l'elemento realistico vanta un'impressionante vicinanza se non un'aderenza del tutto calligrafica al reale che lo ispira. Il pupo celebra questa fusione, annullando le distanze della rappresentazione dal piano di realtà perché ambedue sono parti, cogenti e intrinseche, di un tutt'uno.

A ben vedere tale "onorata" *Weltanschauung* non è però prodotto esclusivo di un sottoproletariato urbano anomico e reazionario o di arretrati consessi rurali. Alle spalle di un siffatto quadro, su altra scala, persisteva in ambito borghese e soprattutto aristocratico, un "codice cavalleresco italiano" che legittimava l'idea e la concreta possibilità di un regolamento di conti a seguito di un'offesa ricevuta, di un onore macchiato. Non si trattava però della sola sussistenza di tale codice, ma soprattutto della sua diversa interpretazione a seconda di generali e nobiluomini che si erano impegnati nella stesura di proprie e personali redazioni di un regolamento cavalleresco. Jacopo Gelli, per esempio, nella seconda metà dell'Ottocento, a unità d'Italia avvenuta, consegna alle stampe ben cinque successive edizioni del suo codice cavalleresco "per coordinarlo colle nuove disposizioni penali, per renderlo più

consentaneo alla moderna società, che vorrebbe vedere la democrazia associarsi alle nobili tradizioni della cavalleria” (Gelli J., 1892: 13). L’uso del condizionale, la citazione di altri coevi regolamenti, condivisi o criticati, i molteplici distinguo introdotti o solo proposti da politici, aristocratici e militari tra i quali il generale Nino Bixio, l’onorevole Pasquale Stanislao Mancini, il barone di San Giuseppe, il comm. Paulo Fambri ci dicono di come il diritto a vendicare il proprio onore con il ricorso alle armi fosse pratica ancora ben presente nell’intero corpo sociale nazionale, ambigualmente rivisitata con il solo scopo di garantirne la permanenza in un regime che voleva proclamarsi democratico. Non ci si meravigli, allora, più di tanto del perdurare di una logica vendicativa personalistica nelle storie dei pupi quando la medesima sussisteva, egualmente contraddittoria, anche tra i ceti egemoni. Una logica che si basa su un’istanza di contrasto, di perenne insanabile contraddizione da appianare provvisoriamente attraverso una tirata di coltello, una *ratio* presente sia tra malavitosi e cavalieri del presente e del passato, del palcoscenico e della vita, saldamente infulcrata, come acutamente nota Francesco Merlo, sempre e soltanto sul principio del “*pugno ergo sum*”, ove “non è mai chiara la forza della ragione, ma è sempre chiara la ragione della forza” (Merlo F., 2006: 45).

Specularità contraddittorie ed equilibri instabili in seno a una performance catartica e pugnace

Secondo Schechner “sin dall’arte più primitiva di cui abbiamo conoscenza con certezza, e andando avanti sino al presente, ironie, contraddizioni, trasformazioni, esseri e situazioni immaginari sono componenti costitutive dell’arte (...). Le persone creano quello che non c’è, mettono insieme elementi della fantasia, attualizzano situazioni che esistono solo come arte o come performance”. Sono attività di sostituzione e di re-direzione, di ricanalizzazione di pulsioni sovente aggressive: secondo lo studioso rimarchevole è, infatti, la rilevanza della violenza nel teatro che sul palcoscenico viene “ridimensionata”, assumendo quindi la natura di un esercizio di re-direzione (Schechner R., 1999:125, 129). “Questi intrattenimenti possono (...) essere considerati come espressioni catartiche, sane esplosioni di fantasie che ciascuno di noi ha. Tali racconti – veri o falsi che siano sul piano della realtà dell’evento – additano in ogni caso la violenza insita nelle possibilità e nell’immaginazione umana – che non è, credo, un evento locale limitato” (Schechner R., 1999:133). Il che significa, come già si diceva in precedenza, che la *performance* non sempre è in grado di garantire il contenimento della materia rappresentata entro i limiti della sua cornice per effetto di queste profonde, arcaiche pulsioni dell’umana indole.

In maniera analoga, arte e *performance* si coniugano nel teatro dei pupi. Secondo Antonio Pasqualino “nei suoi tratti essenziali (...) l’opera dei pupi è un rito di passione, di morte e di vendetta. Una sera dopo l’altra gli eroi positivi

accumulavano titoli all'amore del pubblico, gli eroi negativi all'odio e al disprezzo; la morte degli uni, attesa e temuta, la morte degli altri, attesa e desiderata, costituiscono un bilancio senza fine di dolori e di gioie" (Pasqualino A., in AA.VV., 1980: 233).

Le rappresentazioni con i pupi si adagiano e si plasmano su quel pannicolo culturale, poroso e assorbente, a loro offerto dal pubblico, pannicolo di cui intercettano la materia costituente e titillano la ricettività in un reciproco rimando che alimenta il dramma rappresentato sulle scene e parimenti le forme drammatizzate dell'agire e dell'interloquire quotidiano. "Quei pazzi cavalieri e dame (...) hanno impulsi e collere e slanci del cuore che (...) ricordo tali e quali nei miei zii o parenti o conoscenti d'infanzia – ricorda, significativamente Gianni Celati che così prosegue – l'improvviso insorgere di certe manie, le furibonde collere e litigi per puntiglio, certi moti sentimentali stravaganti e imprevisi, tutto questo faceva parte d'un mondo di vita dove le emozioni non erano ancora considerate fuori luogo – cioè non erano ancora state bandite dalla vita, come lo sono attualmente" (Celati G., 1994: IX-X). Li Gotti, a tal proposito, non ha difficoltà a tradurre questa ebollizione di ostentati e vibranti "sentimenti" "frutto del piglio fiero e maestoso dei pupi e (...) loro spirito «maffioso»" (Li Gotti E., 1957: 18).

Il teatro dei pupi si realizza conseguentemente in un quadro di riferimento valoriale omologo, rendendo possibile sulla scena e nella vita una cifra espressiva emozionale che si declina nell'enfasi, nell'impulsività, nell'aggressività e infine nella violenza. Questa sua preminente vena performativa, se tracima e al tempo medesimo pesca nelle modalità di drammatizzazione della comunicazione verbale e non verbale dei suoi spettatori, ottiene lo scopo, come già si diceva prima, di sublimare ma pure di concretizzare sul palco l'incandescente e virulenta materia rappresentata.

Assumere, però, la *performance* quale strumento che re-dirige soltanto le istanze potenzialmente distruttive significa però negare a essa la sua opposta natura di *incubatio violentiae*, brodo di coltura che mentre disinnescia, tiene al contempo ben accesi i termini entro i quali una crisi si fa crisi. Il recipiente destinato a contenere gli ingredienti distonici di una situazione storica e sociale pervasa da tensioni esterne può sì farli "evaporare", decantare in una immaginifica, catartica sublimazione "spettacolare", ma permette, altresì che a essi si possa seguire ad attingere, continuamente ripresentificandoli, nella loro natura irrisolta, a quel corpo sociale che li ha generati e che, dunque, seguirà a generarli.

A differenza di Antonin Artaud secondo il quale si può tentare di disinnescare la violenza reale attraverso quella teatrale (De Marinis M., 1987: 40) Schechner, a cui abbiamo già fatto ricorso, rimane dubbioso: "queste pratiche – egli si chiede a proposito delle *performance* teatrali – spengono la violenza che contemporaneamente attivano e rappresentano?". Se, in definitiva, il teatro è il luogo dell'onirico, dell'indicibile, dell'estremo, "mettere in scena i sogni (...) rompe violentemente le barriere tra il virtuale e il reale (...). Tra gli esseri umani il «come se» congiuntivo del sognare è trasformato per mezzo di performance nell'indicativo «è» delle azioni del corpo. E una volta che la barriera tra sognare e fare è spezzata, ogni specie di cose –

concettuali, fantastiche, ricordate – si sparge in tutte (...) le direzioni” (Schechner R., 1999: 260-263). La procedura del “come se” segnalerebbe perciò un tentativo di rabbercio, una toppa, un tappo che nella sua medesima essenza e nelle scelte performative a cui dà la stura, indica, parimenti, il perdurare delle cause che ne hanno innescato l’agire.

È in questa condizione doppia, speculare e contraddittoria, anzi dicotomica, che il teatro dei pupi ci pare segnalare l’intrinseca adesione a quella cultura dell’ambiguità, della violenza, quale strumento programmatico di dissuasione ma pure di drastica risoluzione dei contenziosi, che, appunto, attraverso le sue *performance*, non solo o non tanto re-dirige, “ridireziona”, ma al contempo rigenera, ribadisce e ridefinisce ogni volta che il sipario si alza. Violenza, ovviamente, non fine a sé stessa, ma strumento forte, arrogante, più consona, nelle realtà e nelle epoche considerate, a produrre ricchezza per una ristretta oligarchia malavitosa. Violenza, in ultima analisi, che il camorrista detiene quale mezzo di produzione economica assai vantaggioso in termini di costi e ricavi e che il puparo celebra e ribadisce sui suoi prosceni anche lui attento al botteghino, alla sua personale bilancia tra altrettanti costi e ricavi.

L’impalcatura complessa e ridondante dell’opera dei pupi, intesa come sua preminente cifra artistica e teatrale, va allora più specificamente giustapposta a una lettura di ciò che i pupi rappresentano non più o non tanto sul palcoscenico, quanto nell’esistenza reale dei loro spettatori, va compresa in relazione alla quotidianità di un pubblico colto anche al di fuori della sala teatrale. Vista la tendenza dell’opera dei pupi a intersecarsi profondamente con quei contesti socioculturali dai quali volentieri trae linfa, conviene a questo punto “scendere” decisamente dalla scena, saltar giù dal proscenio e chiamare in causa tali contesti¹.

¹ Nell’intreccio tra teatro di pupi e locale consesso sociale da cui trae alimento ha pure un suo peso, tra fine Ottocento e inizi del Novecento, una letteratura ma soprattutto una canzone e una poesia popolare, sanguigna e tardoromantica, “spontaneamente” od involontariamente adiacente all’universo camorristico. “L’interesse per le classi popolari (...) – nota Gianfranca Ranisio – è presente anche negli autori napoletani che nello stesso periodo descrivono usanze e costumi. Tuttavia, mentre agli inizi del Novecento la stagione creativa della letteratura napoletana appare conclusa con il venir meno delle poetiche naturalistiche, (...) la poesia dialettale sembra attardarsi ancora su questi aspetti contribuendo alla stereotipizzazione di Napoli come città dei traffici illeciti e della camorra” (Ranisio G., 2002: 92). La studiosa riporta a tal riguardo il punto di vista di A. Palermo che nel 1907, dalle pagine del “Giambattista Basile”, così si era espresso: “Se della civiltà di Napoli si dovesse giudicare dall’attuale *fioritura* della poesia popolare – dal teatro alla canzone – si dovrebbe concludere che il nostro popolino sia formato tutto di camorristi, di debosciati, di *scugnizzi* e simil genia” (Ranisio G., 2002: 92). Se soltanto così certamente non fu, è altrettanto vero che generi quali la sceneggiata, nella sua duplice veste di canzone e rappresentazione teatrale, attinsero deliberatamente al mondo e alle vicende dei camorristi, idealizzando la figura del guappo in guisa di eroe popolare per consegnarne poi le gesta, più in là nel tempo, negli anni Settanta del Novecento, a quel cinema in cui Mario Merola, e non solo lui, incarna l’uomo d’onore (Scialò P. (a cura di) s.d., Baldi A., 2016). Tutto questo mentre gli ultimi pupari insisteranno parimenti nel mandare in scena, quando e dove possibile, le imprese di Tore, reale e leggendario capo della camorra partenopea ottocentesca.

Notevoli, come si vedrà, sono i punti di contatto, finanche le salde suture tra visione del mondo e della vita del pubblico dell'opera e di cavalieri e camorristi delle storie inscenate.

Sistemi di valori apparentemente distanti palesano dunque, a meglio vedere, profili umani, o meglio, categorie del pensiero e dell'azione sostanzialmente combacianti.

Va subito sottolineato che sia chi siede in platea sia chi lavora in teatro su un punto sono subito d'accordo: la necessaria presenza di un padre padrone da cui farsi guidare, a cui rimettersi, con tutte le conseguenze, a cascata, che derivano da un assetto retto da una sola figura dominante. In questo senso una singolare specularità abbiamo ravvisato tra le trame dei cicli inscenati ove sostanziale è la dichiarazione di appartenenza da parte dei personaggi a una famiglia, a una schiatta, a un casato, a una consorteria, e la struttura che regge la compagnia, anch'essa su base patriarcale, unitamente al contesto sociale nel quale i pupari lavorano, in special modo a Napoli e in Campania, ma pure in Puglia, ove dalla famiglia si transita nel familismo, in un mondo le cui risorse sono controllate da un padrino mediante l'attivazione di un reticolo clientelare. Il responsabile di una compagnia, soprattutto se itinerante, deve sottostare a un "cartello" che definisce le piazze, deve chiedere al locale potentato, o anche ai pupari più in vista della zona, se, dove e quando erigere il proprio baraccone. Ci si deve mettere pure d'accordo sugli spettacoli per non creare sovrapposizioni e per lasciare agli artisti locali, in una sorta di *ius primae noctis*, la prima scelta, la possibilità di esibirsi con le rappresentazioni maggiormente richieste.

In siffatta prospettiva l'opera dei pupi diviene, in ultima istanza, emblema del perdurare nell'arco di due secoli di un sistema di gestione di saperi e poteri economici, politici, territoriali e, per carità, anche artistici, che funziona su base eminentemente clientelare e verticistica, sistema che si attiva su due livelli, uno, interno alla compagnia e l'altro esterno, destinato a regolare le relazioni tra gruppi diversi, in aree differenti.

La scelta è del padrino e gli accordi avvengono tra suoi pari mediante incontri che, nei fatti, definiscono la presenza e l'agire di "cupole". Mentre il boss locale controlla il suo territorio attraverso la propria rete di affiliati, il puparo che, per un verso, a costui si deve rivolgere per poter lavorare, dall'altro crea anch'egli, in parallelo, una "consociazione" tra i colleghi con la quale si definiscono le aree in cui ogni compagnia può muoversi e si stabilisce a chi riconoscere il ruolo di capo indiscusso del "cartello".

A questo punto può essere opportuno tentare di meglio scandire quali tratti espressivi ancor più specifici leghino dramma teatrale e dramma sociale nei contesti storici e sociali da noi esaminati.

Opportunistiche doppiezze

Sulla scorta di quanto sino a ora rilevato, ci pare ipotizzabile la presenza nel teatro dei pupi di moduli costituiti da *topoi* di opposto valore, significato e funzione che però creano e connotano una piattaforma di modelli condivisi sui quali si è retta nel tempo questa forma teatrale. Congiunzioni tutt'altro che forzate tra due entità soltanto in prima battuta antitetiche abbiamo già in più di un'occasione rilevato per quanto attiene alle timbriche di questo teatro, amore e odio, perdono e vendetta, verità e menzogna, fedeltà e tradimento, umanità e spietatezza.

Tale ricorso a coppie di opposti è il biglietto da visita di una rappresentazione che impernia la sua unità e la sua peculiarità drammaturgica nel contraddittorio su cui, a cascata, si innervano le atmosfere cariche di tensione e più in generale una visione del mondo fortemente dicotomica quale tratto pervasivo delle storie inscenate.

Non solo *topoi* di tal calibro, ma anche più modeste e correnti espressioni di codesto teatro attraverso interventi sulla scrittura delle storie inscenate, mediante modalità di esercizio della compagnia, di organizzazione di una piazza, finanche di pubblicizzazione degli episodi in cartellone, da cui emerge, ora dichiaratamente, ora quasi involontariamente, una sorta di meccanismo che potremmo definire della "doppia scelta" utile per garantirsi un'alternativa a possibili difficoltà e insuccessi, doppia scelta consustanziale a una duplice anima, ma talora a un'autentica, inesorabile doppiezza che si origina dalla relazione sottostante e onnipervasiva tra opera dei pupi e sostrato clientelare e malavitoso in cui essa molto frequentemente si trovò a operare.

In questa prospettiva appare assolutamente centrale e paradigmatica la figura del *performer*, del puparo, che interviene, infatti, in una doppia veste, quella innanzitutto di officiante ma, al contempo di partecipante al medesimo consesso culturale a cui appartiene il suo pubblico. Egli agisce consapevolmente sugli spettatori attraverso il suo mestiere, le sue abilità di manovra e recitazione, ma, come già dicevamo, è parallelamente "comandato", è quasi obbligato dal suo pubblico a inscenare, sia sul piano dei temi, sia su quello dei modi, ciò che esso da lui si attende. Tornando a Schechner, qui particolarmente illuminante e calzante, il puparo, al pari di un qualunque consumato animale da palcoscenico, è perfettamente consapevole, in prima istanza, di creare un dislivello tra sé stesso quale animatore e la *performance* a cui dà vita, perché tende a mantenerne il controllo, da essa non facendosi fagocitare; in seconda istanza, va però, registrato l'innescarsi di una più complessa dinamica in base alla quale "performer e spettatore fanno insieme esperienza della performance" per cui "il succo o il sapore della performance è co-creato, esiste tra i performer e gli spettatori ed è da costoro condiviso" (Schechner R., 1999: 121). Puparo, quindi nella duplice accezione di indubbio *dominus* della rappresentazione e al contempo di spettatore di sé stesso, di "coautore" dialetticamente in epidermica sintonia con il pubblico che diviene suo ascoltato "suggeritore". Tale reciproco rimando tra puparo e spettatori non co-crea la *performance*, per così dire, solamente a tavolino, come

trasposizione sul copione dei correttivi che la gente in sala desidera vedere e ascoltare, determinandosi pure nel corso della medesima esecuzione dello spettacolo². Attraverso meccanismi empatici, l'animatore sussume la materia inscenata e ne rende partecipe la gente in sala, preconizzando, anticipando, assecondando e alla fine interiorizzando egli stesso i desiderata attraverso un processo di *transfert* e un crescendo drammatico di cui si rendono partecipi tutti, lui compreso. Quante volte, nelle testimonianze da noi raccolte, i pupari hanno sottolineato sia la loro capacità di irretire ad arte il pubblico, sia di farsi emotivamente coinvolgere, loro stessi per primi, dagli episodi inscenati accentuandone i risvolti tragici, commoventi, strazianti, efferati di pari passo alle reazioni degli spettatori che divenivano sovente anche le loro.

Sin qui il puparo si è reso partecipe di duplici e molteplici strategie di natura eminentemente tecnica e squisitamente drammaturgica, sovente scaturigine di una relazione con il suo pubblico ora demiurgica ora inclusiva, comunque insufflata dalla natura verticistica e patriarcale della compagnia, talora paternalistica, talaltra fortemente direttiva³.

Accade, però, che sempre in questa direzione, in codesto meccanismo di compartecipazione intervengano, come già si diceva, anche i camorristi che “suggeriscono” ai pupari la materia da rappresentare, sotto quale luce inquadrare questo o quell'affiliato alla cosca. Abbiamo sottolineato come tali “ingerenze” venissero spesso vissute dai pupanti alla stregua di autorevole e tangibile segno dell'attenzione e non, viceversa, del solo e mero controllo del capobastone del quartiere sulla loro attività teatrale, contritamente subito. Era insomma un privilegio poter contare, a monte, in fase di stesura dei copioni, dei “consigli” di chi veniva considerato quale incontrastato leader delle storie inscenate e del reale consesso sociale nel quale erano esse rappresentate.

Puparo e camorrista con ruoli e finalità distinte e distanti, sia sul piano squisitamente operativo che su quello del peso specifico del potere da essi esercitato, il primo agendo sul controllo della sola *performance* e il secondo di un territorio ben più esteso e complesso, il primo autore di un piano immaginato ed

² Al ritocco *a posteriori*, a freddo, a sipario calato, da effettuare modificando sceneggiatura, battute, scenografie, personaggi, si associa parallelamente la modifica in corso d'opera sull'onda della palpitante reazione degli spettatori.

³ Aggiungiamo che a tale processo di co-creazione sono chiamati con differenti mansioni anche i membri della compagnia. Il puparo sale perciò sul ponte di manovra come indiscusso impresario e principale responsabile dello spettacolo ma anche in veste di padre e padrone della sua famiglia-compagnia, innescando una “duplicità” di fronti operativi che determina frequentemente attriti e conflitti di ruolo; in tal guisa manda comunque in scena storie di padri e padroni altrettanto indiscussi amministratori del loro potere sovente assoluto, parla, con le storie inscenate, a un pubblico essenzialmente maschile che proviene da un contesto storico, economico e culturale patriarcale, e quindi, celebra e cementa sul suo palcoscenico che, come già si disse, si pone come fisico *continuum* nei confronti di una platea palpitante, attorno a esso accalcata, una comunanza di valori che si fa connivenza in rapporto alla natura specifica di siffatti valori. Comunanza e connivenza, altra coppia apparentemente male assortita ma del tutto “eugenica” nell'ambito delle vicende inscenate.

inscenato, il secondo di un piano reale e concreto, si trovano a convivere in prevalente sintonia nella validazione di uno *status quo* dei quali ognuno si fa carico, benché, come detto, su livelli differenti. Non possiamo qui non riportare alcune vivide testimonianze del rapporto tra capocomico e camorrista, del suo caratterizzarsi da parte del puparo sul piano di una deferenza ora orgogliosamente sbandierata e zelante ora più prudentemente vissuta e ribadita dall'uomo d'onore attraverso comportamenti al contempo autoritari ma pure di ostentato, soddisfatto "rispetto" delle doti artistiche del teatrante che si mostra "rispettoso" delle aspettative di tale suo "autorevole" spettatore.

Puparo e *picciotto* alle prese, dunque, con un dialogo ove ambedue si alternano mostrandosi al contempo compiaciuti e compiacenti.

Ciro Verbale non solo non ha difficoltà ad ammetterlo, ma, anzi, sottolinea, facendosene vanto, che il padre Francesco, uno degli estensori delle storie di camorra, sia stato direttamente imbeccato da esponenti di spicco dell'onorata società. "Mio padre fu il primo a Napoli a scrivere e a rappresentare le storie della camorra mettendo insieme i racconti che gli faceva, quasi ogni giorno, Luigi De Crescenzo. A fornire materiale a mio padre erano anche Crescenzo Tredici e Raffaele «'O Tranese», Si trattava di guappi veri e non di mezze cartucce. «'O Tranese», per esempio, ebbe «la camorra» da Ciccio Cappuccio" (Masiello N., 1979: 23).

Accadeva, inoltre, che il puparo, sapendo della presenza in sala di questo o quel *mammasantissima*, si premurasse di allestire lo spettacolo introducendo quei cambiamenti che meglio avrebbero esaltato caratteri e gesta di tali suoi "eccellenti" spettatori. Così fece una compagnia napoletana "in trasferta" nel vibonese, in Calabria. Qui, per degnamente accogliere alcuni *'ndrini* locali che si erano appassionati alle storie di camorra inscenate ogni sera, il puparo approntò dei fantocci con le sembianze e i soprannomi di questi malavitosi, inserendoli di fatto nelle trame delle storie napoletane, con ruoli, ovviamente, di tutto rispetto e di primo piano. Grande e gradita fu la sorpresa suscitata in questo pubblico "di riguardo" che vide ulteriormente ribadito sul palcoscenico del teatrino di pupi, agli occhi dei compaesani, il suo prestigio sociale fondato sulla violenza e sulle armi che, "cavallerescamente" e momentaneamente, venivano depositate all'ingresso del baraccone prima dell'inizio dello spettacolo. Esempio questo che potremmo a buon diritto ascrivere a quella forma di teatro detta "cortigiana", felice espressione di Jerzy Grotowski con cui si definisce quell'artista, attore, regista, compositore, che in base a un calibrato "insieme di metodi, artifici e trucchi da sfruttare (...) secondo determinate combinazioni", in altri termini, in base ad una ben studiata "somma di clichés", è intenzionato a "raggiungere, in tal modo, quel grado di espressività necessario per piacere al suo pubblico" (Grotowski J., 1970: 43)⁴.

⁴ Grotowski si fa propugnatore di un "teatro povero" che, mondato dei cascami e degli orpelli che appesantiscono molta parte di quel teatro borghese intenta ad assecondare in modo servile le aspettative del proprio pubblico di benpensanti, recupera le istanze creative ed eretiche di una *performance* attoriale essenziale e spoglia. Nell'economia del nostro discorso, secondo quanto

È indubbio che il puparo punti a eccellere nella rappresentazione delle storie di camorra, volendo piacere ai propri spettatori, mostrandosi altresì accogliente e lusingatore nei confronti di quelli, tra essi, “di onorato spicco”.

Se la lusinga non è bastevole giunge, all’opposto, la censura. Attenendosi, le vicende inscenate, a fatti spesso effettivamente accaduti e, quindi citando gli spettacoli persone in carne e ossa, camorristi che in tali fatti erano stati effettivamente implicati, ne conseguiva, talora, che certuni malavitosi non gradissero di essere messi in scena quando, dal loro punto di vista, l’episodio non li inquadrava nel giusto modo. Non erano perciò infrequenti, durante le rappresentazioni, od alla loro conclusione, visite, tutt’altro che di cortesia, che questo o quel camorrista facevano al puparo per rampognarlo, minacciarlo se avesse insistito nel raccontare l’episodio sgradito (Rocca G. in Esposito V. (a cura di), 1994: 50). La co-creazione può perciò determinarsi non solo per enfatica addizione ma pure per sottrazione, non solo affermando ma pure negando, rettificando, smussando.

In questa pendolante, duplice e continua alternanza tra platea e scena, intente a rilanciarsi di continuo la palla, in questo vai e vieni tra puparo e spettatore, a sua volta nei panni di popolano e “annurato”, dove l’uno si sdoppia nell’altro e viceversa, si determina quindi una coppia di opposti che si salda nella definizione di un valore comune e condiviso, quello di un potere che non può non essere concentrato nelle mani di un unico “rais”, di una “caparrais”, secondo la versione significativamente rafforzativa del termine in uso in area napoletana e flegrea, sotto la cui protezione rimettersi, accettandone la connotazione violenta, assolutistica. “Gli intrecci, e particolarmente quelli dei poemi confluiti nella *Storia dei paladini di Francia* – sostiene in merito Antonio Pasqualino – si prestano alla trasformazione che li fa corrispondere al mondo degli strati sociali diseredati e piccolo-borghesi, un mondo violento e individualista, diviso da radicali fratture in gruppi contrapposti, la cui ideologia si basa sui valori cardinali dell’amicizia, della forza, della furbizia e dell’onore. L’amicizia designa diritti e doveri reciproci di una struttura sociale basata sull’aggregazione di clientele. La forza e la furbizia sono i mezzi con cui l’individuo e i gruppi acquistano e mantengono il potere economico e lo *status* sociale. L’onore è una misura simbolica dello *status* sociale.

I rapporti fra i gruppi politico-religiosi, fra i gruppi familiari e fra di essi e il potere, i rapporti fra i sessi, i rapporti all’interno delle famiglie venivano visti dal pubblico dell’opera dei pupi come un’immagine della propria vita quotidiana. La lotta fra eroi e traditori si prestava ambigualmente a essere considerata un’immagine della lotta fra le famiglie e anche fra poveri e ricchi. Poteva esprimere quindi sia l’ideologia mafiosa che speranze di riscatto sociale. (...) La logica della catena di

sostenuto da Grotowski, l’opera dei pupi, pur non potendo essere identificata come rappresentazione propriamente “borghese”, tutt’al più piccolo-borghese, ma soprattutto popolare, ne scimmietta però i tratti, a essa cercando, sovente, di assomigliare sia nell’ampollosità delle messa in scena, nella enfatica e “prosperosa” vistosità dei suoi fantocci, nel reiterato tentativo di intercettare e soddisfare i desiderata dei suoi spettatori.

vendette che non si può interrompere (...) corrisponde alla logica del codice dell'onore: una misura del prestigio che ciascuno cura di mantenere al livello che gli compete ritorcendo puntualmente le aggressioni materiali e simboliche. Altrimenti lo *status* sociale dell'individuo, del suo gruppo familiare e dei suoi amici subirebbe un'irrimediabile degradazione" (Pasqualino A., s.d. : 36-37).

Nel farsi, letteralmente, "manifesto" di questa realtà sociale amministrata storicamente con la forza e il sopruso, il teatro dei pupi "manifesta" un'ulteriore sua doppiezza. Nel medesimo modo di annunciarsi, affidato tradizionalmente non a contenute locandine ma a grandi e policromi cartelloni, il puparo opera uno slittamento di senso, appunto dal fantoccio alla sua raffigurazione pittorica su carta, che nei fatti, attribuisce alle due "raffigurazioni" statuti distinti. Rispetto al pupo, la sua trasposizione sul cartello, per certi versi non è più tale. L'Orlando, il Tore 'e Crescenzio dipinti non replicano le fattezze, ma soprattutto non ribadiscono le movenze "lignee" del pupo: rispetto al fantoccio si fanno essi persone, o meglio ritratti che prendono a modello non il pupo ma l'uomo. Il camorrista "pittato" sulla carta acquisisce una doppia personalità, facendosi al contempo referente del suo omologo comandato da fili e aste ma soprattutto della persona in carne e ossa a cui si ispira il personaggio o di cui vuole essere esplicito sembiante. Più che a un teatro di figura il cartellone pare ricondursi a un teatro d'attore: anche se così non è, quella moltitudine di primari e comprimari che affolla i grossi fogli dipinti esposti fuori dai teatrini, surrettiziamente anche se, con probabilità, involontariamente, vuole farsi "umana", ben più realistica di quanto sia nelle corde espressive del fantoccio Chi, allora, è succedaneo di chi? Il pupo dipinto rispetto a quello di legno e stoffa o viceversa? Con probabilità non è propriamente in termini di siffatto quesito che può essere posta la questione: va invece sottolineata la reiterante ambiguità semantica del teatro dei pupi, che, come dicevamo, già nel suo pubblicizzarsi confonde i piani, sdoppia il messaggio. Il cartello denota ma pure connota: in maniera sia palese che subdola mantiene il suo vincolo referenziale con l'opera dei pupi, ma per renderla più palpitante, più realistica la proietta in una raffigurazione che fa proprie le convenzioni della ritrattistica pittorica di soggetti in carne e ossa. Quelle silhouette tratteggiate e pennellate con sintetica abilità su carta non sono calligrafiche riproduzioni di un manufatto, al quale il pupo nella sua natura di oggetto, di macchina scenica latamente intesa può essere ricondotto; sono esse persone con corpi e movenze decisamente antropomorfe, che posano con la plasticità che solo un uomo può assumere e che a un pupo sono strutturalmente negate.

L'espedito, voluto o non voluto, definisce la contiguità con quell'universo di valori a cui l'opera dei pupi si ispira patentemente, e che realisticamente "chiarisce" già nel cartellone. L'anelito all'iperrealismo figurativo che celebra sia il pupo che la realtà storica e sociale da cui esso prende le mosse diviene, volente o nolente, metafora di un procedimento figurativo equivoco e polisemico che evoca strategie fondate sul doppio senso, sull'ambiguità, su un *humus* ascoso, sullo scarto tra

intenzioni dette e non dette, frutto di un agire ove il dire non segue il fare, o, almeno, quel fare che era stato annunciato a parole⁵.

Altri “cartelli” ancora, ma di diversa natura, ci dicono di questa dicotomica doppiezza intrinseca a cui il teatro dei pupi si è costretto, sia in Campania che in Puglia, piegandosi ma addirittura facendosi interprete, di patti sanciti tra compagnie dominanti per il controllo delle piazze, di una logica clientelare che, come stigmatizza con efficace espressione Amalia Signorelli, distingue implacabilmente tra “chi può e chi aspetta” (Signorelli A., 1983). Cartelli da intendersi quindi, come più sopra anticipavamo, quali “cupole”. Anche tra i pupari chi “poteva”, facendosi egemone, attivando reticoli parentali e di comparatico, sollecitando e unendo relazioni con le istituzioni dei luoghi in cui intendeva lavorare, inserendosi nei circuiti del potentato locale, capaci di effettivi controlli sul territorio, rendeva automaticamente marginali e negletti quei gruppi che, semplicemente, non erano stati in grado di garantirsi tali protezioni e ai quali non rimaneva che “aspettare”, in siffatto frangente, di poter almeno frequentare paesi scartati da altri pupari, località satellitari e meno remunerative. L'emarginazione, il farsi relegare al rango di colui che, come si diceva poc'anzi deve solo aspettare, viene percepito non solo come un danno economico, ma, ovviamente e parimenti come un deprecabile “danno di immagine”.

Il teatro dei pupi è una macchina di per sé vistosa, la cui “immagine” deve dunque essere eloquente, evidente. Va qui rilevata un'ennesima ambivalenza propria del teatro dei pupi, soprattutto di quello dedito alle storie di malavita. Mentre chi compie l'azione criminosa necessita di un cordone omertoso che ne copra e nasconda l'agire delittuoso, l'opera dei pupi celebra invece pubblicamente e luminosamente, sui suoi prosceni, protagonisti e intendimenti dell'onorata società. A inscenare la propria clandestinità, a rendere palese l'occulto, è un consenso che, pur tramando nell'ombra, si fa al contempo notorio sulla ribalta dei teatrini. E a palesarsi sono, peraltro, attraverso i pupi che li replicano, non tanto personaggi fantastici ma reali,

⁵ A proposito dello sfruttamento astuto dell'intrinseca latenza polisemica del cartellone che ne permette l'impiego anche al di fuori dell'opera dei pupi, benché la testimonianza ci porti in Sicilia, Francesco Formigari ci segnala un caso di “paladineria applicata alla politica” mediante l'uso di cartelli dell'opera, o a essa ispirantisi, impiegati, in funzione della loro immediata intellegibilità da parte della popolazione locale, in seno a campagne elettorali. I protagonisti positivi e negativi delle storie di paladini vengono associati ai candidati da votare e a quelli da scartare. “A Cefalù – scrive Formigari – essendo in corso la lotta elettorale, erano affissi certi manifesti figurati, che richiamarono la nostra attenzione per la novità dell'espedito atto a incitare e persuadere. In uno di essi si vedeva di sfondo un campo crociato, con tende in bell'ordine, e gruppi di guerrieri pronti alla pugna; e in primo piano, dietro uno spalto merlato, un gruppo di Saracini intorno a un guerriero cristiano che aveva l'aria di complottare con loro. Sotto, una scritta ammoniva: Non fate come Gano di Maganza! E questo Gan traditore passato nel campo nemico raffigurava le fattezze del capo politico avverso. In un altro manifesto si vedeva invece un duello tra un Cristiano e un Moro, con l'invito al buon cittadino: Lotta come Orlando contro Ferrau” (Formigari F., 1952: 137). Anche se l'autore della segnalazione preferisce non chiarire quale forza politica ricorra alla cartellonistica per demonizzare la parte avversa, è assai probabile che essa sia la Democrazia Cristiana. La DC sposa, perciò, la causa dei paladini, mentre ai comunisti sono associati i “saracini”.

che acquisiscono, così, l'inusitata veste di "soliti noti". Ambigua, doppia, appare dunque la collocazione del camorrista, ora "vistosa", nel ruolo di capo di quartiere, apprezzato e rispettato dalla sua gente in virtù di una ostentata visibilità che ne dichiara e ne consacra l'agire, ora "impenetrabile" e sotterranea quando ordisce le trame con cui gestire e mantenere la propria *leadership*. Singolarmente l'opera dei pupi non è chiamata a squarciare il velo che nasconde l'operato illecito della camorra: la sua è l'esplicitazione di un valore, quello dell'omertà e della consegna del silenzio, che per essere "consacrato" deve però essere al contempo inscenato e con ciò inevitabilmente dichiarato. Si pensi in tal senso alle convocazioni dei consigli in luoghi clandestini ove gli appartenenti alla cupola prendono le loro segrete decisioni: a tali raduni il puparo consacra messe in scena scenograficamente spettacolari con l'esplicita identificazione dei luoghi e di ogni personaggio in scena.

Un ulteriore tratto ondivago e oscillante del puparo ritroviamo nella struttura temporale che articola e ordina l'intero ciclo dedicato alla camorra partenopea. Tipico dei racconti a episodi dell'opera è la possibilità di viaggiare in due direzioni, rispettando la consequenzialità temporale degli accadimenti ma pure utilizzando, potremmo dire con gergo cinematografico, l'espedito narrativo del *flash back*. Si lascia, insomma, il puparo, nel bel mezzo del racconto principale, la facoltà di fermarsi per aprire una parentesi su un nuovo personaggio, chiarendone la provenienza, i trascorsi. Intreccia dunque, egli, diacronia e sincronia. Nelle vicende di camorra può dunque, decidere, prudentemente, di insistere sul passato dell'onorata società, sui personaggi che portarono alla sua costituzione, dunque sui suoi miti fondativi e come tali collocabili in una cornice metastorica meno rischiosa, ma può pure, all'opposto, cavalcare la tigre, viaggiare di pari passo con la contemporaneità, attingere dalla cronaca nera cittadina, sfruttare la propria connivenza con i *mammasantissima* dei quartieri in cui propone i suoi spettacoli, per dare corpo sul palcoscenico alle figure emergenti, ai nuovi arrembanti *capintriti* in un esercizio di sfacciata *captatio benevolentiae*.

Stentoree, inflessibili legnosità

Il fitto interscambio tra rappresentazioni e ambiti socioculturali della *performance* si sostanzia in un universo pervaso da continue, interne tensioni che solo un potere forte può controllare ricorrendo sia all'esercizio esplicito della violenza e della ritorsione, sia a modalità relazionali semanticamente, programmaticamente polisemiche e sdruciolevoli.

Questi tratti che dal teatro transitano alle platee e da esse nuovamente al teatro hanno, con tutta evidenza, necessitato di un processo di coagulo e sedimentazione nel tempo a cui ha contribuito un altro elemento che riteniamo distintivo dell'opera dei pupi nei consessi storici e sociali esaminati. La sua natura rigida, granitica, stentorea.

Come a dire che i connaturati aspetti ondivaghi, ambigui e doppi degli spettacoli dei pupi hanno contestualmente avuto bisogno di un ulteriore elemento, di significato decisamente opposto, per ribadirsi nella loro sfuggente, subdola, latente natura omertosa: la fissità.

A cominciare dall'allocazione del baraccone, del teatro medesimo.

Volendo qui recuperare certune conosciute categorie demartiniane, la reiterazione quotidiana delle storie snocciolate in un rosario infinito di episodi, la medesima costante, fisica, fissa presenza del teatro nello stesso luogo, e con spettacoli nelle stesse ore della giornata, faceva dell'opera dei pupi una costante che produceva identità, che ribadiva l'esserci nel mondo dei suoi affezionati spettatori nella misura in cui le storie inscenate ritraevano e riproponevano quell'orizzonte di valori entro cui si dipanava l'esistenza del puparo e, parimenti, del suo pubblico. Diverse sono le testimonianze raccolte circa l'euforia che serpeggiava nei paesi all'arrivo del baraccone, al ritorno, anno dopo anno, del puparo della zona, non tanto e non solo per la novità, quanto, all'opposto, per la possibilità di ribadire una consuetudine rassicurante, per avere uno specchio in cui riflettersi e riconoscersi. Teatro dei pupi quasi quale "campanile di Marcellinara", quale faro eclatante di un dire e di un fare, manifesto esplicito e altisonante, al pari dei cartelloni policromi ed esacerbati ai quali il puparo affidava l'annuncio dell'episodio giornaliero, dei modelli a cui ricondursi per dipanare la propria umana esistenza. Con le loro rutilanti storie di eroi e malfattori, con la loro soggiacente testura, aspra e ferina, fatta di violenze e inganni subiti e perpetrati, in sostanza con il loro orizzonte pervaso da un negativo perennemente incombente, che proprio perché tendenzialmente soverchiante prevede risposte per il suo arginamento altrettanto sopra le righe, le storie pupesche offrono al pubblico che le segue l'opportunità di sentirsi confermato in una dimensione sociale e culturale dove è obbligatorio imporsi, resistere, sopravvivere con l'uso della forza, ampiamente ribadito e "valorizzato" sulla scena, sentendosi, inoltre, autorizzato a sposare codici di comportamento aggressivi, impositivi, sprezzanti che i fantocci sul proscenio gli dimostrano essere quelli vincenti, quelli "giusti" e perciò giustificabili anche nella vita di tutti i giorni. Tale quadro di riferimento si fa apodittico, monolite compatto e inscalfibile che si invera, si legittima, si radica e si fissa stabilmente quale aspetto identitario dei consessi in cui attecchisce l'opera dei pupi, attraverso la ciclica reiterazione degli spettacoli, allestiti sempre in quella stagione dell'anno, in quelle ore della giornata, in quei cicli già conosciuti, nella prefissata cadenza giornaliera.

Sacerdotale, solenne, "maestoso" vuole apparire sia il camorrista che, pedissequamente, il suo mentore e cantore, il puparo: ambedue ricorrono a una sontuosità "pacchiana" che diviene cifra consolidata, cementata, stabile di un potere che ancor prima di essere esercitato deve essere visto, annunciato in gran pompa e sempre nello stesso modo. L'ostentazione si affida al metallo più nobile e di regali ascendenze, l'oro, e con esso a un congruente corredo di gemme e monili: a codesti ornamenti il compito di ipostatizzare innanzitutto la figura del *capintesta* e del capo della compagnia. Amato Lamberti, a proposito del modo di esibirsi di certuni

camorristi, ancora nella seconda metà del Novecento, rifacendosi ad alcuni stralci di giornale, dice di come uno di questi si presentasse “ostentando come sempre l’anello d’oro tempestato di pietre preziose”. Ricorda pure la figura di Vollaro, detto il “Califfo” per via del suo nutrito *harem* di concubine, che “aveva al dito un anello d’oro intrecciato e scolpito pesante come un orologio” (Lamberti A., 1985: 93; 95)⁶.

Alla stessa maniera *Ciro Verbale*, scrittore di copioni e da sempre con le mani in pasta nel teatro dei pupi, con atteggiamenti e orpelli da camorrista “parlava (...) come dall’alto di un trono e, aspirando dal suo lungo bocchino, con un gesto della mano perentoriamente inanellata, trattava con sufficienza gli altri pupari, disprezzando sommamente quelli costretti a battere la provincia” (Rocca G., in Esposito V. (a cura di), 1994: 51).

Rigido, stentoreo come più sopra si diceva, appare anche il pupo medesimo, chiuso in una recitazione che fa della sua fissità, della sua gravità, una riconoscibile costante e un simbolo eloquente dei risoluti intendimenti del personaggio che incarna. La ieraticità del volto del pupo, deve obbligatoriamente appoggiarsi a una certa inespressività per consentire all’animatore di “aggiungere”, senza vincoli “facciali” predeterminati, ora questa, ora quella emozione, ora questo ora quell’atteggiamento; ne consegue che su tale neutra superficie interviene a connotarla la cinesica, la gestualità del fantoccio supportata dalla materia recitata. Benché parola e gesto si dividano le responsabilità di un’efficace comunicazione, riteniamo che soprattutto alla dimensione corporea e vistosa di questo teatro spetti il compito essenziale di condursi al proprio pubblico. Nello specifico, è il combattimento, plateale e popolato di molteplici antagonisti in scena, inatteso e consumato nell’ombra come un accoltellamento, a costituire, drammaturgicamente l’acme del racconto, esemplare per un contesto nel quale la “resa dei conti”, il passare alle vie di fatto senza altre intermediazioni è una modalità di comportamento e di risoluzione delle controversie culturalmente e socialmente approvata. È, perciò, *in corpore vili*, nella fisicità, dicevamo prima “granitica” e ostentata di questo teatro che il gesto si fa congruente e indispensabile mezzo di comunicazione. È soprattutto nella “gesticolazione pantomimica”, per dirla con David Efron, costituita da quelle “azioni sceniche esclusivamente gestuali, perfettamente significative per chiunque fosse a conoscenza del sistema di figure e simboli gestuali in uso nel (...) gruppo (...) senza l’ausilio della parola parlata” (Efron D., 1972: 129) che si determinava e si celebrava il *transfert* e perciò la fusione più profonda e più “intima” tra il pupo e il suo pubblico. Nella pantomima del corpulento fantoccio, in cui peraltro traslano, a nostro modo di

⁶ Sempre Lamberti, a proposito del modo in cui i mezzi di comunicazione di massa dipingono i camorristi, ribadisce il fatto che, *in primis* la “ostentazione riguarda l’abbigliamento che in genere è descritto con dovizia di particolari che permettono immediatamente di individuare, da parte del camorrista, un bisogno di affermazione secondo i canoni del consumismo più «raffinato»”. Ancora in merito al Califfo riporta la descrizione della residenza con “grandi saloni bianchi squadriati, con pavimento di marmo alle pareti bianche, molti bagni con marmi diversi, (...) una lunga Cadillac azzurra argentata. Aveva i copertoni bianchi (...) gli schienali si alzavano e i finestrini si abbassavano. (...) Potevamo vedere i campi da tennis rossi, la piscina olimpionica” (Lamberti A., 1985: 93; 95).

vedere, ulteriori intenzioni comunicative affidate al gesto, quelle ideografiche e cinetografiche, ma soprattutto quelle emblematiche e simboliche, trova esaltazione massima, nella sua esplicitazione “calligrafica” e connotativa, il fendente che si pianta nelle “carni” dell’avversario, la lama del coltello che penetra nel torace dell’avversario come gesti risoluti, duri, archetipali, che togliendo dal mondo il contendente, tolgono di mezzo, parimenti, il contenzioso. Se, allora, *mors tua vita mea* diviene il basico presupposto delle storie di paladini e di camorristi, i gesti che accompagnano i pupi nella loro adesione a tale concezione dell’esistenza debbono farsi altrettanto forti, fisici, decisi, inequivocabili, paradigmatici già loro da soli, prima della parola, anche in sua assenza.

Dai camorristi ai politicanti: una “riconversione” impossibile

A riprova degli stretti legami tra l’opera dei pupi e il sottofondo malavitoso degli ambienti in cui sovente andava in scena, sta, quindi, un’ “emulazione” dell’universo camorristico preso a modello di riferimento di un agire ove pupo e mafioso si sfruttano vicendevolmente in un singolare connubio saprofitico. Se il delinquente si compiace di avere nel teatro dei pupi una cassa di risonanza che ne ribadisce forza e potere a costo zero, ciò non lo esime dall’esigere il pizzo o contigue forme di risarcimento anche dai pupari e da tutti coloro che sopravvivono con attività artistiche ancor più economicamente incerte come bagattellieri e cantastorie; dal canto suo, altrettanto biecamente, il puparo paga sì i balzelli impostigli, ma, di contro, si garantisce congrui guadagni dalla possibilità di mandare in scena una materia che sa essere assai apprezzata dal suo pubblico. In un mercato capillarmente controllato dalla camorra che, come ricorda Paolo Macry, “riesce a mettere sotto pressione un intero sistema di scambi, con abilità ed efficienza” in virtù del principio secondo il quale “«facimme caccià l’oro de’ piducchie» (...) volendo intendere che la camorra è attenta a tutte le transazioni che avvengono in città” (Macry P., 2002: 104), anche le attività più residuali e impensabili erano sottoposte a prelievo forzoso. Per esempio, ricorda Eugenio De Cosa, “si pagava (...) sull’abbeveraggio dei cavalli nel fiume Sebeto, si pagava la camorra per depositare le ceste nel mercato delle frutta, per far transitare vetture e carri dalle cinte daziarie all’interno della città, per estirpare la gramigna negli scoli delle acque del *Fiumicello*, per stendere sulla spiaggia le reti dei pescatori, per giocare alle bocce nei viali delle Paludi, ed anche per declamare ai popolani, nelle ore di riposo ed in quel gergo caratteristico napoletano, le famose gesta di Rinaldo” (De Cosa E., 1908: 34)⁷. In questa “dazione” assolutamente

⁷ “La camorra ricava i suoi proventi – specifica Edoardo di Majo – imponendo una tangente del dieci per cento su tutti gli esercizi pubblici e privati, puliti o sporchi” (di Majo E., 1998: 9). “Su ogni risorsa, su ogni somma – aggiunge Gabriella Gribaudo – c’era una tassa da pagare a qualcuno, c’era l’interesse. Ti serviva un vestito? Te lo procuravano e poi lo scontavi con l’interesse. Volevi andare a Montevergine con la compagnia organizzata dallo stesso guappo del quartiere e non avevi soldi? Ci

generalizzata, il puparo, era però uno dei pochi che si ripagava di quanto esborsato, in virtù del suo farsi “compartecipe” del contesto camorristico partenopeo, sorta di suo spettacolarizzato *alter ego*. È conseguentemente ipotizzabile che l’opera dei pupi pur saldamente nella tenaglia con cui la camorra accalappiava e strangolava buona parte dei comparti produttivi di Napoli, sfruttandoli e controllandoli, godesse però di un occhio di riguardo, a tutti gli effetti di una ribalta a cui i medesimi *capintriti* mostravano di tenere.

Questa “luna di miele” tra pupi e camorra nata nella seconda metà dell’Ottocento proseguirà per tutta la prima metà del Novecento. Le analizzate assonanze tra le due realtà continueranno a tenere in piedi una relazione intinta nel compiacimento e nell’ostentazione, in una sorta di ammirazione “mimetica”, nella deferenza e nella violenza.

L’idillio tra pupanti e malavitosi, a un certo punto, però, si spezza, e, mentre il camorrista andrà progressivamente cambiando e moltiplicando strategie e ambiti di intervento, evadendo dalla sola sua conchiusa immagine di giusto “apostolo” del quartiere, l’opera dei pupi imboccherà, parimenti, una strada di non ritorno, quella del suo lento ma inarrestabile declino. Siamo in un periodo che possiamo collocare tra gli Anni Sessanta e i Novanta del Novecento. Singolarmente, con la fine del teatro dei pupi muore anche l’epopea di una camorra “esplicita”, epicamente e sonoramente cantata e declinata, che amava essere enfatizzata dai prosceni dei pupari, ma non muore di certo la camorra medesima che, con la mafia, preferirà farsi clandestina per più efficacemente e “imprenditorialmente” gestire, su scala oramai tutt’altro che locale, un giro di affari articolato, diversificato, imponente.

Come stigmatizza Percy Allum, “a partire dalla metà degli anni Settanta, ciò che cambia significativamente Napoli, è proprio il ruolo politico della camorra” che si scrolla di dosso quella patina un po’ folkloristica ereditata dal passato, operando “il passaggio dai «camorristi-guappi» degli anni Cinquanta alla nuova malavita campana degli anni Ottanta, in cui la mafia siciliana ebbe un ruolo preponderante. La trasformazione inizia con la decisione di Cutolo (‘O professore) di creare un’organizzazione gerarchica strutturata, la NCO, per opporsi alle pretese dei siciliani nel controllo del traffico di stupefacenti” (Allum P., 2001: 17-18). Seguono ulteriori sanguinosi scontri che, dopo Cutolo, portano alla ribalta il clan Alfieri. Al di là di chi vinca e di chi perda nella lotta per la *leadership* malavitosa, emerge evidente la determinazione della camorra a farsi “impresa”, con un conseguente e irreversibile mutamento di mentalità e di identità. La sua scelta di rivolgersi a mercati più lucrosi che la conducono dal ristretto ambito del quartiere di un tempo, a scenari internazionali, a incontri e scontri con altre organizzazioni criminali, con cartelli americani e sudamericani, impone, dunque, la necessità di una struttura organizzativa

andavi e poi pagavi con l’interesse la quota della tua partecipazione. Esisteva addirittura la pizza a credito, la famosa pizza «oggi a otto» (mangi oggi e paghi dopo otto giorni). Era una società che si basava sui debiti, che viveva sull’«anticipo». Sistema che naturalmente la camorra contribuiva fortemente ad alimentare” (Gribaudo G., in Monnier M., 1994:18).

più ampia e funzionale al perseguimento di tali assai ambiziose mire. La logica localistica del pizzo, della protezione e dell'estorsione non viene però meno soprattutto nella misura in cui garantisce non tanto e non solo un tradizionale cespite di guadagni illeciti, ma una modalità di penetrazione assolutamente capillare del tessuto sociale, utile ora per farvi affluire e piazzare nuove "merci": il contrabbando delle sigarette su larga scala, prima, e il mercato degli stupefacenti dopo, sono piatti enormemente più appetibili e conquistabili mediante accordi e modalità di intervento da effettuare in giro per il mondo ma con piazze, grandi e piccole, nazionali ma pure locali, debitamente "controllate" e in grado di consumare e di smaltire fumo e droga d'oltre oceano. Tali piazze divengono altresì indispensabili, quali aree sommerse e protette, per il riciclaggio dei denari sporchi. Amato Lamberti in una videointervista concessaci nel 2009 sottolineava come a partire dai primi anni Ottanta del Novecento la parte di gran lunga più considerevole dei capitali accumulata dalla camorra fosse la diretta risultante del traffico internazionale di stupefacenti. Se questo dato era ampiamente conosciuto, meno lo era la destinazione delle somme rastrellate. La conseguenza più inquietante di codesta accumulazione era infatti ed è costituita dalla capacità della malavita di mettere in atto efficaci strategie di rapido «reinvestimento produttivo» tali da coinvolgere e rappresentare una quota assolutamente rilevante dell'intera economia nazionale (videointervista di Alberto Baldi ad Amato Lamberti, Napoli, 8 maggio 2009). La camorra, attraverso periodiche alleanze e contese con altre associazioni criminali nostrane e non, instaura, di conseguenza, come nota Pino Arlacchi, un regime "oligopolistico"⁸ internazionale con un piede ancora nel locale e un altro, necessariamente, nel globale.

In seno a questa camorra "attualizzatasi" non verrà, comunque, mai del tutto meno un certo gusto per l'enfasi tracotante e insolente chiamata a riflettere un potere spudorato e feroce, minaccioso, strafottente e prevaricatore, il desiderio compiaciuto di un ossequio deferente, ma pure platealmente e sinceramente esternato dalla gente del quartiere dove il capo locale vive, si rifugia, dispensa giustizia, contando altresì su un'omertà non solo imposta con il terrore ma addirittura offerta con partecipazione e "devozione" dai suoi "protetti". Tali elementi propri dell'antica guerresca teatralità della camorra partenopea sussistono, per esempio, negli addobbi, nei quadri, negli affreschi sfarzosi e ridondanti delle dimore dei capi e dei loro più stretti affiliati, ove il cavaliere è sostituito, per esempio, dal Sandokan televisivo, il drago dalla tigre; permangono altresì nelle figure di riferimento a cui i *boss* si compiacciono di essere accostati, uno su tutti, Robin Hood a cui il citato Cutolo non disdegna affatto di venire associato per la munificenza degli aiuti elargiti alla gente che a lui si rivolge impetrando raccomandazioni e sostegni. Esistono, inoltre, anche altri sorprendenti intrecci e rimpasti di icone e stilemi, che, sul piano di una loro esplicita vistosità,

⁸ "Il mercato dell'eroina – scrive Arlacchi – è caratterizzato da uno squilibrio permanente tra domanda e offerta a vantaggio della seconda, che gode di profitti stabili ed elevati", che ubbidisce a un regime "oligopolistico, costituito da un numero limitato di famiglie-imprese criminali di diversa nazionalità" (Arlacchi P., 1983: 218-219).

debbono e vogliono comunicare i tratti caratteriali e comportamentali, “eroici”, gagliardi, aggressivi, forti e determinati del capo e, parallelamente, della sua prole, dei suoi bracci destri (Bianchi P., Sabbatino P. (a cura di), 2009).

Sul piano dell’immagine la camorra può contare ora su nuovi media, e su nuovi interpreti che si incaricano di amplificare enormemente la dimensione carismatica del malavitoso: la sceneggiata e il cinema, con un Mario Merola nei panni di un guappo “buono” ma di risoluta determinazione, ripropongono *zumpate*, sfregi, accoltellamenti, sparatorie su uno sfondo inesorabilmente ben più ampio di quello offerto dal boccascena di un teatrino, sfondo che parte da Napoli e approda in America.

In codesta mutata temperie, nella seconda metà del Novecento, teatro dei pupi e camorra cessano nei fatti di specchiarsi l’uno nell’altra e viceversa, non più individuandosi quali reciproci referenti. La malavita “scarica” così l’opera dei pupi, mentre, contestualmente, tracima dalla ristretta cerchia dei quartieri spagnoli, dal perimetro urbano per tessere relazioni, come si è detto, su scala nazionale e internazionale: il proscenio di un teatrino di pupi non può contenerne i propositi espansionistici, gli spregiudicati e ambiziosi nuovi traffici, ma soprattutto non può più cantarne le azioni che ora prendono corpo e si ramificano rigorosamente nella clandestinità, non alla luce del sole, né, tanto meno, sotto le luci di un palcoscenico di fantocci.

Se si disperdono gli “sponsor” malavitosi dei cicli di camorra e il pubblico attento alle loro gesta, in parallelo viene pure meno la *vis* spettacolare del pupo e della compagnia che a esso si affida, quest’ultima oramai ridotta nella compagine e nelle competenze, impoverita, raggrinzita, prossima all’inermità.

Non viene però meno l’*habitus* del puparo ad affidarsi ai buoni uffici di un potentato sotto la cui protezione mettersi, *habitus* tutto interno a una logica clientelare che le compagnie, a maggior ragione ora che si sentono in difficoltà, suppongono possa ancora salvarle. Frequenti e, francamente penose, sono le testimonianze da noi raccolte, sia tra i pupari della Campania che della Puglia, circa l’ostinata ricerca di un “protettore”, individuato ora, non più nella camorra, ma, in larga prevalenza, nei bacini della politica locale, sollecitato e oliato mediante regalie, per esempio attraverso il dono di pupi di pregio, addirittura di protagonisti delle storie di paladini, che transitano dalle scene dei teatri ai salotti di consiglieri, assessori, sindaci di paese. A essi si chiedono finanziamenti di singoli spettacoli, si supplica di poter dare qualche rappresentazione nelle scuole, in occasione delle feste patronali e dei carnevali, finanche, si propone, quale *extrema ratio*, di dismettere tutto il patrimonio teatrale attraverso la vendita a un ente pubblico o ad antiquari e collezionisti che possano acquistarlo.

Qui il puparo rimane prigioniero di una realtà, quella politica, anodina, sfuggente, che non dice no ma neppure dice sì, che lo lascia in stallo, appeso a un’eterna speranza, a un “forse”, a un “può darsi”, a un “vedremo” che difficilmente condurrà a esiti concreti. D’altro canto il puparo non ha in mano l’unica carta, l’unica

credenziale che al politico interessa, quella, fuori dai denti, che si traduce nella possibilità di controllare un bacino di elettori: l'oprante non porta voti dal momento che la sua platea è vuota. Il suo "capitale sociale", per dirla con Pierre Bourdieu, è, da questo punto di vista, assolutamente inesistente, o, comunque, del tutto ininfluente. Se il camorrista poteva anche dimostrarsi incline al gesto generoso e magniloquente, pascendosi e crogiolandosi nella sua medesima e ostentata munificenza quale simbolo della sua potenza assoluta, decidendo, quindi, di venire incontro alle richieste di aiuto di un puparo in difficoltà od alla ricerca di una piazza, il politico risponde a un'altra logica, quella regolata da un ferreo *do ut des*, dai voti contati uno a uno, dalla promessa, soltanto tale, di aiuti *ad personam*, di favoritismi ventilati per alimentare il proprio mercato elettorale.

Su codesto piatto il vecchio puparo ha ben poco da mettere: dinnanzi a cotale alieno panorama non possiede gli strumenti per reagirvi. Abituato a un fare nel bene e nel male informato da verità assolute ed esplicite, soccombe al palesarsi di un orizzonte strutturalmente ambiguo e levantino.

I "valori" di cui l'opera dei pupi intrideva le proprie storie, i codici d'onore, quantunque reinterpretati, l'esibizione di una violenza esplicitamente indirizzata dal protagonista ad altrettanto espliciti antagonisti, una conflittualità di sfondo paradigmatica che si determina nella difesa di "ideali", a ben vedere sì familistici e clientelari, ma altrettanto chiaramente definiti, si sdilinquiscono ed evaporano al sopraggiungere di una politica del sottobosco, programmaticamente mutevole, serpentiforme, subdola, inafferrabile.

In un siffatto quadro di complessivo disinteresse, l'opera dei pupi in quanto tale si annichilisce, si fa afona nella rumorosissima sua città natale che, dal canto suo, si professa sorda e cieca o finge di esserlo; a una a una le ultime compagnie si disarticolano, si smembrano, si sfarinano, tacciono, infine, per sempre.

Bibliografia

AA.VV., *Burattini marionette pupi*, Milano, Silvana, 1980

Allum Percy, *Il potere a Napoli. Fine di un lungo dopoguerra*, Napoli, L'ancora del mediterraneo, 2001

Arlacchi Pino, *La mafia imprenditrice. L'etica mafiosa e lo spirito del capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 1983

Baldi Alberto, "Le raffigurazioni di sé, esplicite ed occulte, della camorra napoletana. Stereotipi estetici, magico-religiosi e artistici della comunicazione criminale", in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, n° 2, 2016: 119-137

- Bianchi Patricia, Sabbatino Pasquale (a cura di), *Le rappresentazioni della camorra*, Napoli, Edizioni Scientifiche italiane, 2009
- Celati Gianni, *L'Orlando innamorato raccontato in prosa*, Torino, Einaudi, 1994.
- D'Agostino Gabriella, "L'ultimo cavaliere", in Giacomarra M.G. (a cura di), 2005: 495-517
- Damari Claudia, *Significati dalle penombre del paradosso*, Anzi, Erreci, 2009
- De Cosa Eugenio, *Camorra e malavita a Napoli agli inizi del Novecento*, Napoli, Polla, 1908
- De Marinis Marco, *Il nuovo teatro. 1947-1970*, Milano, Bompiani, 1987
- Di Majo Edoardo, *I grandi camorristi del passato*. Prefazione di Antonio Ghirelli, Napoli, SEI, 1998
- Dottorini Daniele, "Gilles Deleuze", [http://www.treccani.it/enciclopedia/gilles-deleuze_\(Enciclopedia del Cinema\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/gilles-deleuze_(Enciclopedia%20del%20Cinema)) 2003
- Efron David, *Gesto, razza, cultura*, Milano, Bompiani, 1974
- Esposito Vincenzo (a cura di), *Nel paese dei balocchi. Pupi, burattini, marionette, robot*, Salerno, Ad litteram, 1994
- Formigari Francesco, *Fantasia della Sicilia*, Messina-Firenze, D'Anna, 1952
- Gelli Jacopo, *Codice cavalleresco italiano*, Milano, Dumolard, 1892
- Giacomarra Mario Gandolfo (a cura di), *Epica e storia. Le vie del cavaliere. In memoria di Antonio Pasqualino*, Palermo, Associazione per la Conservazione delle Tradizioni, Museo Internazionale delle Marionette A. Pasqualino, 2005
- Grotowski Jerzy, *Per un teatro povero*, Roma, Bulzoni, 1970
- Lamberti Amato, *Camorra: analisi e stereotipi. Televisione, radio e giornali in Campania*, Roma, RAI, 1985
- Li Gotti Ettore, *Il teatro dei pupi*, Firenze, Sansoni, 1957
- Lombardi Satriani Luigi Maria, *De sanguine*, Roma, Meltemi, 2000
- Lombardi Satriani Luigi Maria, Meligrana Mariano, *Diritto egemone e diritto popolare. La Calabria negli studi di demologia giuridica*, Vibo Valentia, Qualecultura, 1975

Macry Paolo, *I giochi dell'incertezza. Napoli nell'Ottocento*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2002

Masiello Nino, "Bei tempi quelli del Teatro di Nonna Peppa. Ciro Verbale racconta: è lo «storico» dell'opera dei pupi, autore di trecento copioni e puparo egli stesso", in *Il Mattino Illustrato*, anno 3, n°42, 20 ottobre 1979: 23-25

Merlo Francesco, "Fenomenologia dello scontro politico. Duello. L'Italia all'ultimo sangue", *La Repubblica*, 4 aprile 2006: 45

Monnier Marco, *La camorra*. Introduzione di Gabriella Gribaudo, Lecce, Argo, 1994

Pasqualino Antonio, "Il teatro delle marionette nell'Italia meridionale", in AA.VV., 1980: 232-234

Pasqualino Antonio, "L'opera dei pupi a Roma a Napoli e in Puglia", in *Gli archivi di Morgana – Studi e materiali per la storia della cultura popolare*, n°23, Palermo, Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino", s.d.

Ranisio Gianfranca, "L'immagine delle classi 'pericolose' al volgere del secolo: scugnizzi, prostitute e 'mariuoli'", in Signorelli A. (a cura di) 2002, *Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento*, Napoli, Edizioni del Millennio – Guida: 85-96

Resta Patrizia, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Roma, Meltemi, 2002

Rocca Giuseppe, "Per una prima mappa dell'«Opera dei pupi napoletana»", in Esposito V. (a cura di), 1994: 33-87

Schechner Richard, *Magnitudini della performance*, Roma, Bulzoni, 1999

Scialò Pasquale (a cura di), *Sceneggiata. Rappresentazioni di un genere popolare*, Napoli, Guida, s.d.

Signorelli Amalia, *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Napoli, Liguori, 1983

Signorelli Amalia (a cura di), *Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento*, Napoli, Edizione del Millennio - Guida, 2002

Violenza: una lettura sistemica Verso un'antropologia relazionale

Gianluca Bocchi, Arianna Barazzetti

Violence: a systemic reading. Towards a relational anthropology

Abstract

This paper analyses the topic of violence considered from a twofold point of view: the epistemological stance of complex thought and the scientific stance of change in dynamic systems. Our basic presupposition is that the definitions of violence and of violent practices are always historical and context-dependent and that each social system acts to fight or to strengthen these definitions and this practices: the social environment, where many human actors interact, always informs us about the limits within which the violent phenomena may and must be considered. Interdisciplinarity and transdisciplinarity are necessary conditions to profitably approach this field of investigation. Cultural anthropology is situated in a strategic position within the broader field of complex system sciences. It is an open discipline placed in ongoing dialogue with many other branches of knowledge. It is also a field able to challenge many presuppositions in our traditional cognitive practices, that were taken for granted until now, in order to seek more effective practices and conceptual landscapes for the understanding of our world.

Keywords: violence, attractors, epistemology, complexity, complex systems, dynamical systems

1. Introduzione

In questo nostro intervento vorremmo discutere il tema della violenza dal punto di vista del pensiero complesso e dello studio dei sistemi dinamici in rapido mutamento. Questo riferimento introduce una delle nostre premesse fondamentali: ogni sistema sociale è sempre e comunque in diretta relazione non solo alle pratiche violente, ma anche alla definizione di che cosa sia o che cosa non sia violenza entro un tale contesto. In altri termini: è l'ambiente sociale nel quale l'individuo interagisce che ci informa entro quali limiti far rientrare i fenomeni considerati violenti. Inoltre il pensiero complesso ci ricorda come, per cercare di comprendere e studiare un determinato fenomeno, l'interdisciplinarietà sia la condizione necessaria per accostarsi con profitto a questo o a quel campo d'indagine. Ciò implica che, nel nostro pensiero, l'antropologia culturale ben si situi all'interno del campo più generale delle scienze dei sistemi complessi come disciplina aperta e in continuo dialogo con altri campi del sapere, al fine di mettere in discussione tanti presupposti fino a oggi dati per scontati nelle nostre pratiche cognitive e, insieme, di cercarne di più efficaci per la comprensione del nostro mondo.

La contemporaneità, da un lato, viene riconosciuta come il culmine del «processo di civilizzazione» teorizzato dal sociologo tedesco Norbert Elias, ma dall'altro è la sede di eventi terribili come il fenomeno ISIS, stragi efferate all'interno di college americani, delitti familiari in contesti borghesi e proletari e, ripercorrendo la storia dell'ultimo secolo, come non citare i genocidi e gli stermini di massa, i casi dei Balcani o del Vietnam e altri contesti dove l'uso sistematico della violenza sembra aver travalicato quasi i limiti della stessa pensabilità. Ciò che più appare paradossale è come la violenza, in questi casi, sia esercitata da “persone comuni”, persone che, a una prima osservazione, paiono poco connessi o poco affini alle strategie più studiate di violenza organizzata.

Come connettere allora tali fenomeni all'idea comune degli esseri umani contemporanei, quali esseri civilizzati e razionali come suggerito da Elias? Come spiegare queste situazioni, senza ricadere nella semplicistica ricerca di un *locus* del conflitto e della violenza, sia esso interno all'individuo o a una data cultura?

Lo studio del fenomeno ISIS, per esempio, sembra suggerirci la presenza di dinamiche assai più complesse e di con-cause profonde, irriducibili alla semplice variabile religiosa o culturale, ma che interessano aspetti storici, sociali, antropologici, psicologici ed etologici relativi a tanti tempi e a tanti spazi della storia umana. Gli attacchi dell'ISIS, proprio per la loro configurazione e suggestione, ricordano aspetti arcaici, forse troppo velocemente estromessi dal nostro presente, e in parte eliminati ma non elaborati, dai sistemi di controllo della società prima e dall'autocoercizione poi.

Ovviamente questi “fenomeni eccezionali” fanno riemergere ciò che René Girard ha identificato nel tema del sacrificio, che segna, in modo sincronico e diacronico, tutta la storia dell'umanità. Ciò non significa che presupponiamo una regressione dell'essere umano. Il nostro tentativo è quello di sottolineare come, taluni fenomeni non possano essere compresi se non riferendoci a configurazioni storiche, culturali e politiche più ampie. In quasi tutti i fenomeni legati alla violenza, nel contesto contemporaneo, i contorni spazio-temporali sembrano dilatarsi a dismisura, fino a riportarci a dimensioni generali dell'essere umano nel suo radicamento nella natura e, insieme, nel suo tentativo di staccarsi dalla natura.

Le teorie basate sulle affermazioni di una violenza, più o meno giustificata, all'interno delle differenti religioni, sulla natura bestiale dell'essere umano o sulla follia, per quanto possano risultare affascinanti e in alcuni casi quasi inattaccabili, rischiano di risultare fuorvianti. Proprio perché paradigmatiche, non riescono a spiegare nulla, se non per via generale. Sarà possibile avvicinarsi criticamente al fenomeno solo a patto di non sottrarsi alla sua irriducibile complessità e di non cadere nella suggestione del vano tentativo di ricerca di leggi universali che regolerebbero la condizione umana.

Ovviamente non vogliamo cancellare quanto gli studi biologici ed etologici hanno fatto emergere rispetto alle basi istintuali dell'aggressività. Vogliamo invece sottolineare che ciò non è sufficiente per spiegare un fenomeno così complesso.

Cercheremo di dimostrare che la violenza non è *solo* interna a un individuo o a una cultura, ma è un fenomeno emergente, costruito e appreso, o in linea più specifica una risposta adattativa del sistema a un determinato cambiamento. La violenza può essere vista come un atteggiamento in stretto rapporto con forze e attrattori (potere, desiderio, fratellanza, differenza, somiglianza ecc.) che regolano o entrano a far parte di un sistema umano (o culturale) per definizione dinamico.

Dopo aver chiarito le basi teoriche e i concetti chiave dai quali abbiamo mutuato lo studio dei fenomeni complessi, passeremo in rassegna alcuni autori che ci sembra doveroso citare nel tentativo di fornire – lungi dall’essere la nostra una trattazione sistematica – un canovaccio per ulteriori riflessioni e approfondimenti.

2. La teoria dei sistemi dinamici

Questa teoria¹ si sviluppa nei decenni centrali del Novecento, come reazione alle teorie positiviste delle cosiddette scienze dure, ritenute, dai promotori del movimento sistemico, inutilmente deterministiche e meccanicistiche. Proprio il periodo post-positivista getterà le basi per le scienze dei sistemi complessi, ispirate dalle rivoluzioni delle scienze fisiche nella prima metà del Novecento, dalla nascita della cibernetica quale disciplina trasversale, dall’accresciuta importanza delle scienze del vivente e delle loro particolarità epistemologiche.

Molto importanti, per lo sviluppo delle teorie sistemiche e del pensiero della complessità, le *Macy Conferences* a New York, che, dal 1941 al 1960, hanno offerto decisivi sviluppi ai temi citati, avendo come protagonisti autori seminali come Gregory Bateson, Heinz von Foerster, Erving Goffman, e impostando un circolo virtuoso e prolifico, basato sull’integrazione di saperi quali antropologia, filosofia della scienza, fisica, biologia, cibernetica, psicologia, sociologia.

In particolare, la teoria dei sistemi, identifica i vari livelli in cui è stratificato il mondo (atomico, biologico, umano, sociale, ecc.), organizzati in sistemi, cioè insieme di elementi reciprocamente interconnessi in maniera circolare, secondo una caratteristica modalità di auto-organizzazione. Questi sistemi sono altresì caratterizzati dalla proprietà dell’emergenza: esibiscono proprietà globali non riducibili alle proprietà delle parti né riconducibili a essi in maniera additiva. La ricchezza delle interrelazioni e la presenza di circuiti di causalità circolare sono dunque in grado di produrre cambiamenti qualitativi e innovativi.

Le caratteristiche dei sistemi dinamici, chiamati anche sistemi adattativi complessi, riguardano naturalmente anche le organizzazioni umane, a partire dalle loro radici biologiche per arrivare a tutte le variazioni sociali, antropologiche, psicologiche. I cibernetici chiamano questo tipo di sistemi «macchine non-banali»² e

¹ Il termine “teoria” non è da intendersi in senso stretto. Può essere facilmente parafrasato in epistemologia o cornice di riferimento.

² Una delle caratteristiche principali di tali macchine è la loro dipendenza dalla storia e sono perciò imprevedibili.

l'idea di non-banalità è di fondamentale importanza per aiutarci a comprendere i fenomeni complessi legati alla violenza. Prendiamo una rete (un sistema), costituito da macchine non banali:

«Ciascuna di esse è una macchina non banale, e tutte interagiscono reciprocamente. E questo significa che l'output di una macchina diventa l'input di un'altra, e che tutte insieme formano una rete chiusa. Immaginiamo ora di essere un osservatore di questa rete [...] Egli vede così, ad esempio, dei segnali che passano da 5 a 4, e altri segnali che passano da 3 a 1. L'osservatore può allora considerare l'intera rete come una grande macchina non banale, composta da sottoparti non banali che interagiscono in maniera non banale. Questa grande macchina può essere definita l'operatore [...]. L'operatore è un sistema chiuso, che opera sui risultati delle operazioni precedenti. Questa è una concentrazione infinita di operatori su operatori nella quale non si trova mai l'inizio, il punto da cui tutto è partito. Da qualunque punto si voglia partire, è sempre una catena di operazioni.»³

È quindi evidente che i sistemi umani, e quindi le società, siano paragonabili a sistemi termodinamicamente aperti, che scambiano in maniera continua informazioni con l'ambiente (e svolgono operazioni su di esse). Ciononostante, sono da considerarsi anche sistemi organizzativamente chiusi, ovvero capaci di produrre autonomamente informazione e risposte adattative, risultando quindi lontani dall'equilibrio e in grado di operare dinamicamente per il mantenimento della propria stessa organizzazione. Le operazioni di cui parla von Foerster, sono possibili grazie alla capacità di ogni sistema di generare informazioni a partire dalla perturbazioni esterne e di produrre comportamenti emergenti e complessi, riferibili sia a vincoli preesistenti interni sia a vincoli storicamente acquisiti, ma sempre strettamente dipendenti dall'organizzazione stessa del sistema. È proprio questa capacità che viene chiamata auto-organizzazione e che si basa sul processo per il quale i singoli elementi di un sistema a un livello sottordinato costruiscono una struttura ben integrata a un livello sovraordinato (un esempio sono gli individui di un determinato territorio che, interagendo in maniera funzionale, generano una società, una cultura, una forma di cittadinanza, una mentalità, uno stile, e così via).

I sistemi dinamici sono in grado di generare comportamenti emergenti, che rappresentano modalità di comportamento a livello sovraordinato dovuti alla sincronizzazione delle parti a livello sottordinato. Questi tipi di emergenze sono discontinue e non lineari.

Tornando al nostro tema specifico, il fatto è che non possiamo conoscere in anticipo dove e come emergerà la risposta, il cambiamento o il fenomeno violento. Possiamo però fare ipotesi probabilistiche, descrivendo il comportamento collettivo del sistema secondo alcuni parametri d'ordine.

³ Von Foerster 1985, pp. 108-109.

Per chiarire questi concetti, Gregory Bateson utilizza una semplice metafora:

«Se scaldiamo un liquido trasparente (ad esempio acqua distillata) in un matraccio pulito e ben liscio, in che punto comparirà la prima bolla di vapore? A che temperatura? E in quale istante? Sono domande cui non si può rispondere, a meno che non vi sia una lieve rugosità sulla superficie interna del matraccio o un granello di polvere nel liquido. In assenza di un così manifesto nucleo per l'inizio del cambiamento di stato, nessuna previsione è possibile; e siccome non possiamo dire dove comincerà il cambiamento, non possiamo dire neppure "quando". Perciò non possiamo dire a quale temperatura avrà inizio l'ebollizione. [...] Alla fine vi sarà sempre una "differenza" che fungerà da nucleo per il cambiamento. Alla fine il liquido surriscaldato troverà questo punto differenziato e bollirà in modo esplosivo per alcuni istanti finché, la temperatura non si ridurrà al punto di ebollizione normale corrispondente alla pressione barometrica dell'ambiente. [...] Quanto sopra è per molti versi pertinente alla teoria della storia, alla filosofia su cui si fonda la teoria evoluzionistica e, in generale, alla nostra comprensione del mondo in cui viviamo.»⁴

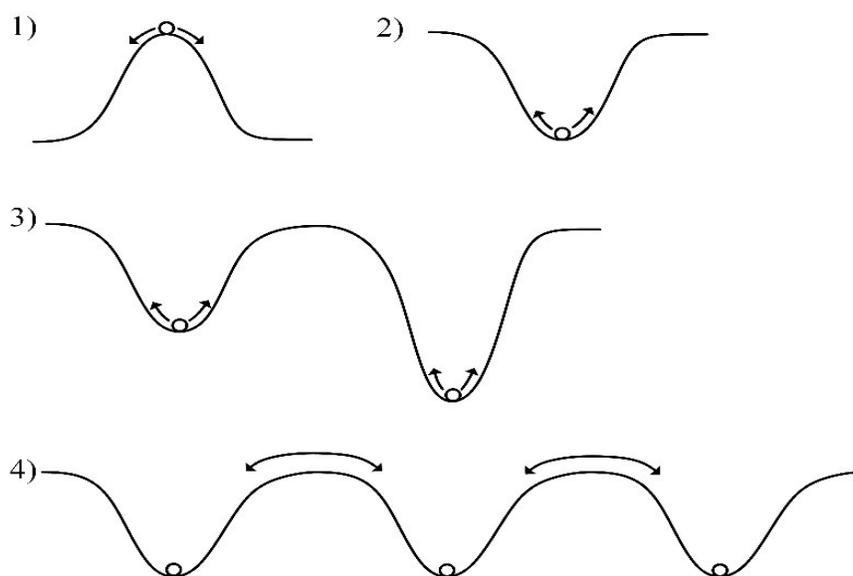
Nello specifico, quindi, i parametri d'ordine possono aiutarci a descrivere come un particolare sistema tenda a integrare alcune informazioni e modifichi il suo assetto attorno a un funzionamento tendente alla stabilità. Tale assetto viene denominato attrattore⁵. Anche se, in linea generale, il sistema perturbato tenderà a tornare alla configurazione di comportamento rappresentato dall'attrattore preesistente (fig. 2 e 3), esistono alcune perturbazioni in grado di spingere il sistema all'emergenza di nuove forme di funzionamento (fig. 4), in tutti quei casi cioè dove vi sia la presenza di nuovi attrattori al momento più efficaci o dove il ritorno alla configurazione precedente implicherebbe il collasso del sistema.

La stabilità di un certo tipo di attrattore viene descritta in termini di valli potenziali. Nella fig. 1, l'elemento in cima alla curva possiede molta energia potenziale e anche una piccola perturbazione tenderà a farlo spostare dal punto di equilibrio: essendo equidistante da due attrattori differenti, qui appunto visualizzati in termini di valli, la situazione è quasi caotica e basta un piccolissimo intervento, in genere casuale, per incamminarlo verso l'una o l'altra valle, che in definitiva rappresentano scelte completamente differenti. Nella fig. 2, l'elemento sul fondo della curva richiede molta energia per subire un cambiamento: se perturbato, tornerà rapidamente alla configurazione iniziale. La valle è quindi un attrattore stabile. Nella fig. 3, la sfera, al di là di una certa soglia energetica (ancora elevata, ma minore della precedente), potrà incamminarsi verso un nuovo attrattore più stabile del precedente (rappresentato dalla valle più profonda). Infine, nella fig. 4, viene rappresentato un

⁴ Bateson 1984, pp. 32-33.

⁵ Esistono tipi diversi di attrattori, denominati fissi, periodici e caotici. Il lettore interessato può approfondire queste tematiche in Prigogine, *L'esplorazione della complessità*, pp. 155-169

sistema con più attrattori equipollenti: anche in questo caso, però, piccole perturbazioni manterranno la sfera nella valle antecedente mentre al di là di una certa soglia si può assistere a una transizione da valle a valle.



Possiamo a questo punto affermare che la storia di ogni sistema (sia esso biologico o sociale) è data da un'alternanza di momenti di stabilità e momenti di discontinuità. I sistemi posseggono il bisogno di mantenere una propria coerenza interna, un'identità nel tempo e nello spazio volta a garantire la loro sopravvivenza, ma proprio per garantire questa stessa sopravvivenza devono anche sapersi adattare alle perturbazioni ambientali di una certa intensità, generando nuovi comportamenti che evitino il collasso del sistema.

Dobbiamo però ricordare che, come tutti i modelli, anche la teoria dei sistemi dinamici è da intendersi come un'astrazione della realtà. Qualunque modello, matematico, psicologico, sociale o fisico non può spiegare e non deve spiegare nulla. I modelli, per come li intendiamo noi, sono semplificazioni del reale, utili a osservare un determinato fenomeno. Utilizzeremo la mappa, come punto di partenza per indagare il territorio, tenendo sempre ben a mente la differenza sostanziale tra i due.

Da questa breve premessa epistemologica possiamo trarre alcune conclusioni, che per noi risultano essere la base di osservazione dalla quale partire per osservare i fenomeni legati alla violenza.

1. Ogni individuo, famiglia, società può essere considerato un sistema e come tale ha proprietà emergenti e risposte adattative a un certo contesto.
2. Ogni elemento del sistema, considerato come sistema a sua volta, è in continua relazione sia a livello superiore (cellula-tessuto), sia a livello inferiore (tessuto-cellula): la violenza rientra in una dinamica sistemica come feedback o come risposta.
3. Le risposte del sistema, tra le quali la violenza, non possono essere considerate come proprietà intrinseche di un determinato sistema, ma sono prodotti storici del sistema stesso.
4. La violenza non può essere quindi considerata un'azione: è una categoria o un contesto di azioni. Quindi la pena, la soppressione e il controllo non saranno efficaci. Ciò che è categoria di azioni non segue le regole del rinforzo nel modo in cui vi ottempera l'azione.
5. Ogni sistema possiede determinati attrattori e determinati repulsori: questi, seppur variabili nel tempo e nello spazio, intercorrono a mantenere un determinato equilibrio. Nel nostro caso, pensando alla violenza, alcuni attrattori possono essere la religione, lo Stato, la cui funzione è evidentemente ambivalente: possono contribuire a transizioni dalla violenza, ma anche a transizioni verso la violenza.

3. La violenza è relazionale

Da quanto fino a ora esposto si può intuire che il nostro pensiero sulla violenza si allontani dal pensiero di considerarla come un frutto della dotazione biologica umana o come un residuo istintuale non ancora domato. Il discorso sulla violenza nasce dalla percezione di una *differenza*. La violenza, essendo relazionale e legata a un contesto, può essere osservata e discussa solo da chi può percepirla come qualcosa di *disturbante* rispetto a una determinata cultura⁶ di appartenenza dell'osservatore.

Dobbiamo a questo punto ricordare che l'evoluzione umana e la storia delle diverse culture hanno avuto tempi e modi differenti. In particolare, lo storico britannico Ian Morris divide l'evoluzione delle società umane in tre fasi, quella della caccia-raccolta, quella dell'agricoltura e quella dei combustibili fossili, a seconda della modalità di recupero dell'energia per il proprio fabbisogno. L'autore mette in evidenza come l'utilizzo della violenza sia andato sempre più diminuendo con l'aumento della tecnologia e dell'evoluzione delle differenti comunità, sempre rispetto al recupero dell'energia per la propria sopravvivenza.

Molto di ciò che veniva ammesso, in termini di violenza, nelle società dei cacciatori-raccoglitori, quale indispensabile per la difesa delle proprie risorse, in Agraria e Industria (le società della fase agricola e dei combustibili-fossili) viene ostacolato. Visti come sistemi dinamici, questi ultimi due tipi di società hanno trovato equilibri interni sempre più stabili e *valli sempre più profonde*, nelle quali possiamo

⁶ Con il termine cultura, intendiamo l'insieme di idee, strumenti, dispositivi, pratiche, ecc. attraverso le quali una certa comunità si relaziona e vive nel mondo.

riconoscere come attrattori, per esempio, la religione e lo Stato. Pensiamo solo, per quanto riguarda la storia europea recente, alla svolta connessa all'ascesa dell'assolutismo regio nei primi secoli dell'età moderna, che rivendicava solo allo Stato la prerogativa di fare l'uso opportuno della violenza (virtuale o reale che fosse), disarmando tutti quegli eserciti privati che fino ad allora dilagavano sui territori e rendevano costantemente insicure le popolazioni.

Sembrerebbe allora che l'aggressività e la violenza, nell'età contemporanea, siano solo un retaggio di un'antica conformazione strutturale che lo sviluppo delle società non è ancora riuscito a controllare, e che riemerge nelle faglie di Industria.

Ciò però è semplicistico. Prima di tutto perché, contrariamente a quanto possiamo pensare, gran parte dell'umanità è ancora cristallizzata in un tipo di pensiero tipico di Agraria in contrasto con la vita di Industria. Completando Morris, dobbiamo anche dire che la nostra è un'età in cui si delinea la necessità di una nuova fase delle società umane, che non può essere che una fase in cui queste ultime definiscono l'orizzonte di una società planetaria. Questa fase è l'età delle energie rinnovabili, in cui si impone un nuovo rapporto tra uomo e natura e la comprensione del circolo coevolutivo fra di essi: la natura è tutta dentro l'uomo e l'uomo è tutto dentro la natura.

Questa transizione è indispensabile forse per la stessa sopravvivenza umana, sicuramente per la sopravvivenza del benessere umano. Ciò acuisce la condizione liminale dell'essere umano che, in certo senso, è spaccato e proiettato tra il passato e il futuro. Come potrebbe una mente per molti versi arcaica generare valori inediti e in buona parte contrastanti con le fasi recenti della storia umana? Il rischio dei nostri giorni è che questo conflitto interno alle possibilità umane porti alla paralisi. E, di fatto, nell'ultimo secolo gli esseri umani si sono rivelati impotenti dinanzi agli sviluppi di una tecnica lasciata a se stessa, quasi che la questione finisse con l'essere quella di adattarsi col tempo a valori trainanti esterni all'uomo invece di umanizzare la tecnica per aprire una nuova fase, che vada oltre Agraria e oltre Industria.

Il risultato degli ultimi decenni è stato l'asservimento a un'idea di razionalità tecnica che ha bonificato la multidimensionalità dei soggetti umani riducendoli a quantificazione, a separazione, a isolamenti. Peggio ancora, le relazioni umane si sono modellate su questa esasperata razionalizzazione. Le macchine non sono più semplici protesi per il lavoro degli esseri umani e il rischio di diventare protesi delle macchine è molto concreto. Non abbiamo bisogno dell'incubo di una "rivolta delle macchine" tipo *Terminator* perché si realizzi uno scenario in cui vengano compresse le grandi risorse evolutive della specie umana: il tempo e la diversità. La fretta indebita, l'eccessiva standardizzazione, la burocrazia onnipervasiva che oggi in Industria avanzata sembrano essere le uniche modalità di lavoro capaci di mettere in relazione macchine e individui, sono tutti fattori anti-evolutivi, che rischiano di diminuire notevolmente il potenziale innovativo degli individui e delle collettività e che soprattutto si scontrano continuamente con l'esigenza di qualità, un indispensabile complemento delle produzioni umane, sin dai tempi più antichi.

Allo stesso tempo risulta impossibile un ritorno al “mondo naturale”, come viene prospettato da alcune visioni che si autodefiniscono ambientaliste. Il concetto stesso di natura che noi utilizziamo sia nei discorsi scientifici che nei discorsi politici è un concetto di secondo ordine, giacché sono le stesse culture umane a definire di volta in volta ciò che è naturale e ciò che è culturale. La cultura è il tramite con il quale noi dialoghiamo con il mondo: è un sistema che poggia su un determinato contesto spazio-temporale, il che esclude l’ambizione di un’oggettività assoluta. Nello stesso tempo è chiaro che i contesti ambientali hanno lasciato da sempre la loro impronta sulle culture umane, anche perché per poter sopravvivere una popolazione umana doveva ben conoscere i dettagli dell’ambiente in cui viveva. E tuttavia dalle caratteristiche di un contesto ambientale non è possibile inferire univocamente le caratteristiche di una cultura, giacché la costruzione di una cultura dipende da vincoli storici preesistenti, dalla creatività apportata costantemente dagli individui e dalle relazioni fra individui, e anche dalla contingenza di singoli eventi. In ogni caso, il fatto più importante è che, trovandoci all’interno del sistema-cultura, non possiamo sottrarci a esso, appellandoci direttamente a un contesto che sarebbe indipendente da tale sistema. E sin dai tempi più antichi le culture umane hanno mostrato una grande capacità di saper influenzare i loro contesti, sia interni (simbolici) che esterni (ambientali).

Ciò che quindi di volta in volta viene considerata violenza è sempre il frutto di processi storici e delle incessanti alternanze fra equilibri e squilibri nell’ambito dei sistemi umani. In particolare, la violenza moderna, l’egoismo predatorio e la distruttività hanno molto a che fare con l’incapacità di comprendere la natura stratificata dei cambiamenti in atto, composti sia da ciò che viene meno, sia da ciò che emerge, sia da ciò che rimane invariante, in un complesso intreccio che lo scienziato sistemico Eric Jantsch aveva chiamato a suo tempo *gliding evolution*, cioè l’evoluzione che slitta. I molteplici ed eterogenei sistemi materiali e simbolici di cui si compone la nostra e le altrui società non solo hanno origini diverse e spesso eterogenee, non solo sono collocate in tempi storici diversi, ma si modernizzano e si arcaicizzano vicendevolmente in una complessa danza spazio-temporale che non ha termine ultimo, se non le armonie provvisorie che l’osservatore umano può dar loro, nella sua ricerca di senso. Parallelamente dobbiamo comprendere che noi stessi, dal *bios* alla *psiche*, siamo un sistema eterogeneo e policronico (o, meglio ancora, un sistema di sistemi).

Il punto non è di regredire a un solo tempo storico, ma di creare interazioni feconde tra tutti i tempi e gli spazi che ci costituiscono come individui, quali altrettanti microcosmi che riflettono il macrocosmo della policronia sociale e umana. La fine dell’idea di progresso naturale e garantito non deve trasformarsi nel suo opposto, e fare invece come gli esseri umani, nei confronti degli sviluppi tecnologici, abbiano sempre delle possibilità di scelta: aprire delle linee coevolutive invece che altre.

4. La storia della violenza

È essenziale a questo punto riferirsi ai lavori di Steven Pinker, psicologo americano che pubblica nel 2013 un'importante opera sul declino della violenza. Dobbiamo premettere che il testo dell'autore si riferisce al già citato processo di civilizzazione di Norbert Elias, supportando con dati statistici i livelli di aggressione e violenza nelle varie epoche storiche. Leggendo l'opera di Pinker (e di Elias), possiamo notare come, almeno per quanto riguarda la storia dell'Occidente, il processo di civilizzazione ha visto operare al suo interno differenti attrattori, soprattutto per quanto riguarda il controllo sociale, le barriere istituzionali e la religione.

Attraverso le varie epoche, i contatti fisici, da quelli pulsionali a quelli di carattere strettamente violento, si sono via via ridotti e sono stati relegati a sfere molto precise, come quelle della sessualità, dello sport o di particolari riti sociali. Si basti pensare banalmente all'evoluzione degli scontri bellici: da incursioni dove l'uomo era la principale arma d'attacco oggi la tecnologia permette alle differenti fazioni di colpire territori molto distanti senza muoversi da una sedia. Per l'Occidente questo ha molto a che fare col fatto che l'opinione pubblica sopporta sempre di meno la perdita di vite umane per motivi militari, o meglio la circoscrive a un'inevitabile conseguenza del mestiere di pochi professionisti che si sono dedicati consapevolmente all'arte della guerra. Pensiamo a quanto lo *shock* della guerra del Vietnam abbia influito sul sorgere di questo atteggiamento, e non solo negli Stati Uniti.

Elias scrive a proposito dell'uomo medievale:

«Gli impulsi, le emozioni si manifestavano in modo più libero, più scoperto e più diretto di quanto sarebbe avvenuto in seguito. Siamo soltanto noi, divenuti più moderati, più misurati e più calcolatori, noi che nella nostra economia pulsionale abbiamo interiorizzato in misura assai maggiore come auto-costrizioni i tabù sociali, a considerare contraddittoria – per esempio – la grande devozione religiosa e le manifestazioni di aggressività e di assoluta crudeltà. Nella società medioevale, chi non sapeva amare o odiare con tutte le sue forze era destinato all'emarginazione sociale: così come, in società successive (p. es. nella vita di corte delle grandi monarchie), vi sarà destinato chi non sarà in grado di dominare le sue passioni e celare i suoi affetti, dimostrandosi così civile»⁷

Questi mutamenti sono dovuti all'affermarsi in maniera sempre più pervasiva di un potere centrale, un attrattore che assume il controllo della violenza, prima in mano ai singoli (pre-Agraria), salvo poche persone delegate a tale scopo: il boia, il soldato, le forze dell'ordine, i tribunali stessi.

⁷ Elias 1988, p. 358

Rileggendo le prime opere di antropologia culturale e di etnopsichiatria, notiamo come queste discipline si siano inizialmente concentrate sull'istituzione di attrattori in grado di controllare la violenza all'interno di un sistema. Ricordiamo infatti, i primi scritti coloniali, basati sul presupposto hobbesiano *homo homini lupus*. In virtù di una dotazione biologica violenta, l'essere umano doveva essere incardinato in società capaci di controllare l'aggressività e il potenziale violento presenti in ogni persona. La creazione di attrattori in grado di *equilibrare il sistema* avrebbe dovuto canalizzare le spinte aggressive verso direzioni comportamentali o rituali precisi, garantendo la stabilità del tutto.

A nostro avviso, per le premesse sistemiche precedentemente esposte, questa ricerca implicita in tanti aspetti della cultura moderna ha certo avuto e ha a tutt'oggi molti successi locali, ma è ben lungi da garantire la sicurezza dei suoi esiti. Il fatto è che tutte le società umane sono *macchine-non-banali*, e quindi ogni forma di controllo sociale difficilmente porterà ai risultati sperati: ciò presupporrebbe una conoscenza esatta e precisa di tutte le possibili reazioni del sistema, eliminando il ruolo del caos e delle emergenze prodotte dalle interazioni degli innumerevoli elementi del sistema stesso.

A ogni modo, gli attrattori in gioco nella modernità e nel controllo sociale possono essere classificati a seconda della loro vicinanza alla violenza fisica o meno. Anche se, nel nostro immaginario che oggi sembra confermato da lavori come quello di Pinker, tutte le società tradizionali risultano più violente di quelle moderne, esistono dei casi in cui ciò non sembrerebbe confermare la regola.

Sappiamo che una delle più classiche forme di risoluzione dei conflitti, in società al cui interno manca un potere centrale forte, è la faida. La faida consiste nel vendicare un'uccisione attraverso un'altra uccisione di un membro del lignaggio dell'assassino. In questo modo verrebbe ristabilito l'ordine infranto dalla prima morte. Nella realtà, però, ciò potrebbe anche portare, a vendette *ad infinitum*. Alcuni sistemi tradizionali trovano allora delle possibilità di trattativa per evitare che ciò accada.

Una descrizione di questo tipo di sistema è contenuta in uno dei testi di Jared Diamond, a proposito del *processo di composizione della Nuova Guinea* (2012). Dopo l'uccisione accidentale di un bambino i due gruppi di appartenenza, quello della vittima e quello dell'omicida, cercarono di ripristinare l'equilibrio non attraverso la vendetta, e nemmeno attraverso la giustizia legale, ma tramite azioni volte al riconoscimento e contenimento dell'ordine relazionale precedente all'accaduto grazie a rituali e risarcimenti simbolici.

«L'obiettivo principale della composizione tradizionale guineana è quello di ripristinare le relazioni preesistenti, anche se queste ultime consistevano semplicemente in una non-relazione in cui le parti si limitavano a non darsi fastidio, nonostante il potenziale per farlo. [...] Per i guineani l'elemento chiave è la

considerazione e il rispetto per i sentimenti reciproci, affinché le due parti abbiano la possibilità di sgomberare quanto più possibile il campo dalla rabbia.»⁸

Questo sistema sembra ben conoscere i rischi di una faida e allo stesso tempo l'impossibilità di ripristino delle relazioni attraverso una causa in tribunale per stabilire colpe, negligenze e punizioni. Agli occhi di un occidentale moderno, ciò può apparire strano, abituati come siamo alla gestione della violenza da parte dei poteri centrali, ma per molte società tradizionali il danno che potrebbe essere inferto all'intera comunità se venisse mantenuto il rancore è ben più elevato della possibilità di non vendicare o di non essere risarciti.

Questo è solo un esempio dei modi in cui, anche all'interno di società tradizionali, il sistema possa equilibrarsi senza ricorrere alla violenza o all'attrattore Stato.

5. Sacrifici, rituali e pulsioni

Vorremmo ora discutere alcuni autori, molto noti, per i quali la violenza non è intrinseca al singolo essere umano, ma è intrinseca al sistema. O meglio, per questi autori, la stessa nascita della società si basa sull'esercizio della violenza. Il loro pensiero si contrappone quindi a quello hobbesiano, che tende a scaricare il problema sull'individuo.

Sigmund Freud è stato spesso citato in relazione ai genocidi nazisti e ai massacri del XX secolo. Freud ipotizza un mito basato su di una violenza ancestrale e dell'uccisione del padre archetipico. Questo mito è per Freud, l'origine della religione e delle civiltà.

«Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abatterono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo (forse un progresso della civiltà, il maneggio di un'arma nuova, aveva conferito loro un senso di superiorità). Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto essi realizzarono, divorandolo, l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione.»⁹

⁸ Diamond 2012, pp. 87-88.

⁹ Freud 1913, pp. 193-194.

Dopo l'assassinio i fratelli vengono presi dal rimorso e dal senso di colpa. Ognuno di loro impedisce all'altro di prendere il posto del padre e il potere di quest'ultimo si fa più forte: cibandosi di lui, i figli interiorizzano le sue leggi come coscienza morale. Sono le basi per la nascita della società e della religione:

«Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo: tutto si svolse nel modo che possiamo misurare ancora oggi sul destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'«obbedienza retrospettiva», che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicensi le donne che erano diventate disponibili. In questo modo, prendendo le mosse dalla *coscienza di colpa del figlio*, crearono i due tabù fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi del complesso edipico.»¹⁰

La *coscienza di colpa del figlio* diviene quindi il nucleo fondante di tutte le religioni così come il padre ancestrale, attraverso la figura totemica, diviene la concezione archetipica di Dio. Da questa violenza primordiale, l'uccisione del padre, Freud ricava l'intelaiatura stessa della società: la struttura, le leggi, l'etica, l'interiorizzazione delle regole. Ciò ci ricorda ancora il *processo di civilizzazione* di Elias, ma vuole anche esprimere come la nascita delle società possa basarsi, almeno secondo questo mito, sull'atto violento e sulla detenzione della violenza da parte di un gruppo che funge da controllo, sia esso religioso o politico.

Lettore di Freud (e Frazer) è l'antropologo e filosofo René Girard. Girard pone la pratica del sacrificio come atto fondatore della società, rifiutando però la logica edipica di Freud. Il sacrificio è per lui l'attrattore che equilibra il sistema, catturandone l'energia potenziale violenta e incanalandola in un univoco rituale. Il *capro espiatorio* conferisce una stabilità al sistema e spezza la circolarità *mimetica* (vedi *vendette e faide*). La mimesi è per Girard il processo di imitazione reciproca. È una nozione fondamentale per l'autore che, letta in chiave sistemica, può significare le continue dinamiche di disequilibrio e di riequilibrio proprie di tutte le società.

Il desiderio mimetico lega gli individui, li pone in relazione. L'essere è sempre un essere in relazione all'altro. Il desiderio non può essere concepito come un fatto soggettivo, ma deve essere immerso nella relazione e in particolar modo nel contesto delle dinamiche di regolazione dei sistemi in maniera almeno triadica: soggetto-mediatore-soggetto. Il mediatore, sia esso culturale, politico o religioso, sancisce cosa e come può essere desiderato. Risulta quindi chiaro come dinamiche di questo tipo conducano il sistema a una configurazione altamente instabile: non potendo stabilire a priori chi sia il mediatore o quali siano le regole fisse di imitazione, il soggetto desiderante si trova in continua tensione verso il soggetto desiderato (o invidiato):

¹⁰ Freud 1913, p. 195.

«Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi *mimesis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto. »¹¹

Il rischio è quello che l'elemento desiderato diventi oggetto di rivalità: non è la paura dell'altro e del diverso ma è la similitudine che scatena la violenza. Queste forze opposte, la tensione verso l'oggetto desiderato e la distruzione dello stesso per prenderne il posto, pongono l'essere umano all'interno di un *doppio vincolo* batesoniano. Il rituale sacrificale scioglie il doppio vincolo e interrompe l'*escalation* simmetrica della mimesi.

Il cerimoniale sacro possiede un forte potere gerarchizzante e stabilizzatore: unisce la comunità e promuove sentimenti di *uguaglianza* nella *differenza* con la vittima.

Anche Gregory Bateson chiarisce il ruolo stabilizzatore del sacrificio: la vittima è qui lo schizofrenico che si sacrifica per disvelare le incongruenze comunicative del sistema familiare. Il capro espiatorio, in questo caso, si fa portavoce di paradossi comunicativi e crea il sintomo schizofrenico, si sacrifica come unica via d'uscita rispetto un'indecidibilità posta nelle interazioni familiari.

Per entrambi gli autori è il rito sacrificale che *crea il sacro*, quel sentimento appartenente a un livello di significato e simbolico superiore rispetto a quello del doppio vincolo. Il sacro interviene sulle instabilità del sistema, sulle crisi che possono portare al collasso, ristabilendo l'ordine, la gerarchia, il giusto e lo sbagliato. A ogni crisi del sistema, la mimesi avanza, la simmetria del doppio vincolo incalza, le differenze si riducono e la violenza imitativa minaccia il sistema. È ciò che Girard chiama processo di *indifferenziazione* e che Bateson chiama *escalation simmetrica*.

«Quando la gerarchia è scossa, che è la scala ad ogni grande impresa, l'azione volge a male. La comunità, i ranghi nelle scuole, le corporazioni, il pacifico commercio tra terra e terra, la primogenitura e il diritto di nascita, le prerogative dell'età, della corona, degli scettri, degli allori, come potrebbero, senza gerarchia, conservare il timbro legittimo? Si spezzi la gerarchia, si porti a dissonare quella corda, e sentirete quale discordia seguirà! Tutto litigherà con tutto, l'acqua dell'alveo strariperà oltre la riva e il solido globo ridurrà a fanghiglia. »¹²

La crisi, in realtà, altro non è che afferente alla dinamica temporale, in un divenire infinito, fatto di interazioni casuali e stocastiche, attraverso le quali il sistema cerca l'equilibrio. Per dirlo con le parole di Bateson:

« [...] un flusso di eventi che è per certi aspetti casuale e un processo selettivo non casuale che fa sì che alcune componenti casuali 'sopravvivano' più a lungo di altre. »¹³

¹¹ Girard 1973, p. 194.

¹² Shakespeare, *Troilo e Cressida*, atto I, scena III.

¹³ Bateson 1979, p. 197.

Il sistema si auto-organizza anche attraverso le crisi; la sua esistenza stessa dipende dalla combinazione di caso e necessità, ordine e disordine. Talvolta il processo può essere allora governato da variabili convergenti (che mantengono lo stato del sistema), e talvolta da variabili divergenti (che portano inizialmente il sistema in uno stato di squilibrio anche se poi, in seconda battuta, possono generare nuovi stati di stabilità creativi e innovativi). Le crisi sono collegabili alle situazioni di prevalenza di queste ultime variabili. Le crisi hanno a che fare anche con l'esperienza del *limite*¹⁴. Le sfide che ci pone il limite ci spingono a concepire, a creare, a essere nel tempo, a sopravvivere, a divenire, a essere nel tempo, a concepire, a creare: tutta la nostra creatività è collegabile al senso che noi cerchiamo di dare a un'esistenza umana condizionata e incarnata. Solo esseri divini perfetti e invulnerabili potrebbero fare a meno della creatività. Noi umani siamo costantemente immersi nel processo e non possiamo sottrarci agli effetti delle nostre concrete collocazioni spazio-temporali (dove per spazio-temporali, ovviamente, intendiamo non solo gli spazi e i tempi della realtà fisica, ma anche agli spazi e ai tempi dei nostri immaginari).

6. Obbedienza, ordine e paradossi

Con l'avvento di Agraria, si svilupparono fenomeni di conquista e sottomissione dei popoli sconfitti. Possiamo supporre che da questo momento in poi il concetto di obbedienza sia diventato strategico. L'obbedienza interiorizzata è diventato lo strumento con cui i potenti di Agraria (e, successivamente, di Industria) si sono assicurati le posizioni di dominio, presentandosi come coloro che sono in grado di salvare i sudditi identificandosi con chi, detenendo dalla sofferenza e dall'impotenza. Obbedienza all'autorità è divenuto così il massimo strumento di controllo per intere società. Quanto sia profondamente radicato questo valore può essere dimostrato dal paradossale fatto che ribellioni avviate in nome della libertà si sono spesso concluse con l'assunzione del potere autoritario da parte dei ribelli, secondo i processi di mimesi esposti in precedenza: basti naturalmente pensare agli esempi drammaticamente evidenti della Rivoluzione Russa, e anche della Rivoluzione Francese. La paura e l'incertezza che abitano ogni essere umano vengono in questo caso lenite dal potere delle autorità garanti della salvezza dei sudditi o cittadini, in cambio di un'obbedienza più o meno oppressiva. L'obbedienza diventa l'unica via per resistere al terrore: obbedienza a un sovrano, a uno Stato, a un padre o a un testo sacro. Ma questa configurazione apparentemente stabile contiene un rischio: nel momento in cui i livelli e le gerarchizzazioni vengono annullate e la mimesi si fa imperante, le cosmogonie vengono distrutte, il soggetto e il potere si identificano: la legge e il potere sono dentro di me e io sono la legge e il potere. L'individuo compie

¹⁴ Morin 1951.

un gesto psicotico in nome del potere, dello Stato o della legge: in quel momento lui e la legge sono la persona, l'individuo è sia potere che organo di potere. La parte alienata di sé, la parte che vede i propri limiti e ne è terrificata, è stata celata, nascosta al mondo e ripetutamente negata.

La paura dell'insuccesso è sempre presente, ma viene tenuta sotto controllo dalla società stessa e dalla rete di istituzioni, di simboli, di obbligazioni che essa instaura. Naturalmente, per ogni individuo, le occasioni che più rafforzano i suoi sentimenti di paura e di adeguatezza sono, per esempio, le condizioni di disoccupazione o di perdita di status e di importanza personale, condizioni a dire il vero assai frequenti ai nostri giorni, in una società basata sulla concorrenza esasperata che mortifica e isola le persone.

Al giorno d'oggi molte persone spesso sublimano la propria insicurezza identitaria grazie alle molteplici possibilità offerte da una società consumistica. Il possesso di una vasta gamma di beni dà loro un senso di benessere e quindi, almeno mediamente, una sorta di identità collettiva e un senso di appartenenza. Ma non appena i beni e il consumo vengono minacciati, questa falsa identità si sgretola e le ansie tornano a minacciare le persone coinvolte in questo processo di sublimazione.

L'inseguimento del possesso e del potere porta a un maggiore egoismo, che impedisce o distrugge ogni attaccamento ai valori sociali. Il fallimento morale è una possibilità concreta. Ciò che resta sono l'odio e la necessità di trovare i nemici contro cui l'odio può essere diretto.

Questo processo è stato esacerbato dalla vittoria di Agraria sulle società di cacciatori-raccoglitori, e poi di Industria su Agraria, e trova oggi dei nuovi picchi nella società post-industriale che ha mantenuto alcune risposte cristallizzate ed ereditate dai tipi di società che l'hanno preceduta. Sono tutte vittorie, purtroppo, esattamente contrarie alle idee di uguaglianza e di equità, impedendo che questi concetti incidano realmente sulla realtà politica concreta. Nel momento in cui i governi democratici non riescono ad affrontare con successo la situazione di pericolo creata dal mantenimento e spesso dall'esasperazione di disuguaglianze di ogni genere (siano esse economiche, politiche o sociali) e dal permanere di antiche e rigide visioni inappropriate per l'età della globalizzazione, la violenza e l'odio rischiano di rinascere dalle loro ceneri, aprendo la strada a quei leader politici o religiosi che evocano immagini di riscatto individuale e collettivo nei confronti di un nemico oppressore esterno, un Altro straniero il cui sacrificio può ridare nuova dignità a coloro che sentono svanire la propria identità e il proprio percorso di vita.

Ciò è accaduto sia in Europa che nel mondo islamico tra XI e XVI secolo dove, in gravi situazioni di disorientamento di massa, presunti profeti e sedicenti salvatori divulgavano credenze di ordine apocalittico, prospettando una futura era della salvezza ma in realtà spargendo il terrore nel momento presente. Questa vena apocalittica è pienamente presente nei totalitarismi del XX secolo e contribuisce a chiarire alcuni aspetti del terrorismo dei nostri giorni.

Alcune regioni dell'Europa, per esempio, fino ad allora sufficientemente pacifiche e commercialmente sviluppate, iniziarono a soffrire di alcune criticità riguardanti il sovraffollamento e la scarsità di risorse, venendo così coinvolte nei movimenti pauperistici con a capo presunti messia. Sino ad allora la vita dei contadini era regolata e sostenuta dai costumi della vita di Agraria. Le norme sociali erano sancite dalla tradizione e considerate inviolabili. La rete di relazioni sociali in cui un contadino era nato era così forte e considerata così salda che il disorientamento risultava quasi impossibile. Ma la crisi delle campagne portò diversi contadini a rifugiarsi nelle città. Qui le condizioni materiali non era certo migliori e a ciò si aggiungeva un forte senso di disorientamento sociale non riscontrato nei territori di origine. Non esisteva più un corpo di usi e costumi consolidati a cui aggrapparsi, né una fitta rete di relazioni a sostenerli. Le persone coinvolte in questo spaesamento iniziarono a generare un leader carismatico come sorta di modalità auto-organizzatrice, che si imponeva come salvezza dal presunto degrado delle società e come una via di uscita per recuperare un'identità collettiva e anche un'identità individuale, ma rigidamente subordinata all'identità collettiva. I sedicenti salvatori usavano la forza di presunte ispirazione di ordine superiore, reclamavano un'origine divina o comunque afferente al divino, promettendo ai propri seguaci una missione di portata decisiva nella lotta del bene contro il male, il cui esito avrebbe scosso il mondo intero. Una tale missione, l'incarico divino di portare a termine un compito prodigioso, esaltava e forniva nuova speranza agli oppressi e ai disorientati. Dava loro un ruolo nel mondo, in un nuovo mondo, migliore e splendido. Questi movimenti creavano un senso di fraternità elitaria infinitamente forte. L'esperienza dell'umiliazione e del disorientamento personale divenne già nel Medioevo un fattore politico molto importante.

Ribellioni iniziate su questo genere di basi non mirano alla liberazione ma, come precedentemente sottolineato, alla sottomissione a una forte autorità.

Nel momento in cui l'autorità presenta la distruzione come azione santa o santifica, la rivolta libera l'odio. La violenza e l'assassinio diventano una protesta cosmologica in cui la vittima non ha alcun significato personale.

I terroristi progettano minuziosamente l'atto, protocollano le azioni e, come negli ultimi casi dei terrificanti attacchi di *Al-Qaeda* e dell'*ISIS*, dedicano tutta la loro attenzione alla meccanica della divulgazione scenografica. In questo modo l'atto omicida perde completamente il contatto con il sentimento e con la sfera delle emozioni in genere. Ogni consapevolezza della natura violenta e omicida nei gesti dell'esecutore viene soffocata perché il fine escatologico assorbe qualunque particolarità umana. Le pose di teatrale grandiosità di Hitler, di Stalin e dei loro accoliti costituiscono una ritualità a facilitare questo assorbimento, che significa totale deresponsabilizzazione degli individui, fino a svuotare il loro stesso senso di individualità.

Il senso di vuoto che accompagna la massima parte dei percorsi pregressi degli jihadisti li rende adatti per essere oggetti passivi di spettacoli di massa, che danno loro il senso di essere tutt'uno con la forza e con il potere.

Convinti di poter recuperare la presa sulle proprie vite per il fatto di poter disporre della vita degli altri, umiliandoli e uccidendoli, i terroristi di oggi e di sempre non si accorgono di essere schiavi a loro volta dell'autorità, che anzi si è infiltrata nelle pieghe più intime delle loro vite.

In un periodo di continue catastrofi, dove per molti diventa impossibile trovare significato alle proprie vite, quando il significato si radica nel *ciò che si è* in un ambiente sociale umiliante, si produce un senso di impotenza che velocemente si tramuta in aggressività e autocommiserazione.

7. Conclusioni

Nel Medioevo la perdita di contatti sociali per i contadini che si rifugiavano nelle città in crescita, a causa del collasso dei loro mezzi economici, provocò la distruzione del loro senso di sicurezza sociale e di significato personale. Oggi un movimento dello stesso tipo che coinvolge gran parte delle culture del mondo ha creato uno svuotamento simile del significato personale, dando luogo a disperazione omicida. E così, come in precedenti epoche storiche, alcuni diventano preda di autorità che promettono di risollevarle dalla loro impotenza attraverso l'azione violenta. Elias Canetti ricorda che il nostro sopravvivere ha luogo *grazie* al fatto che ci sono degli altri che soccombono per la precisa ragione che li trasformiamo in vittime, e ammoniva riguardo alle spinte interiori rispetto al desiderio di potere nei confronti degli altri.

Seppure i sistemi non si nutrono di solo ordine, ma anche di disordine, seppure le crisi fanno parte del processo dinamico del sistema, ciò che noi stiamo attraversando è una crisi nella crisi, dovuta alla desacralizzazione della gerarchia e del sacrificio. La caduta dei poteri statali e religiosi ha evidenziato quanto il sacrificio sia di per sé un atto di violenza che non basta più a riequilibrare drammatici processi di sgretolamento di ordini costituiti.

Inoltre, anche il potere abbagliante del sacro può essere insidioso e si intreccia in un circolo infernale nell'iper-razionalizzazione del mondo, apparentemente considerato suo nemico mortale ma che in realtà – ai nostri giorni – arriva a esistere simili nell'allontanamento perverso dalla concretezza degli individui e delle loro relazioni, che rischiano di diventare solo tipi, categorie, ruoli. Siamo nell'era in cui le vittime sacrificali diventano intere popolazioni e in cui la follia sacralizzata si sposa con la Tecnoscienza in un connubio inquietante: guerre tecnologiche, stermini di massa, terrorismo, ambiente ridotto a capro espiatorio per compensare i conflitti umani.

Serve un'altra via che passi dal riconoscimento del proprio ruolo nell'*escalation simmetrica*, la nascita necessaria di un nuovo sacro, fondato sulla comune appartenenza alla Terra-patria. È un sacro in grado di celebrare il nostro esser parte di relazioni interpersonali, ecologiche, sociali, ecologiche, un sacro in grado di realizzare un ordine simbolico e sociale che sappia rinunciare al capro espiatorio.

«[...] soltanto noi, individui umani, nonostante le nostre spaventose carenze e i nostri deliri, siamo in grado di confrontare conoscenza e coscienza, soltanto noi cerchiamo di accedere alla coscienza riflessiva di sé mantenendo una referenza alla coscienza del tutto. Soltanto noi conosciamo la pietà e l'amore»¹⁵.

Riferimenti bibliografici

Bateson, Gregory

- *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano, 1979

- *Mente e natura*, tr. it. Adelphi, Milano, 1984

- *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, tr.it. Adelphi, Milano, 1989

Bocchi, Gianluca; Ceruti, Mauro (a cura di)

- *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano, 2007

Brighi, Elisabetta; Cerella, Antonio (edited by)

- *Explorations on mimesis, Violence and religion*, Bloomsbury, London, 2016

Canetti, Elias

- *Massa e potere*, tr. it. Bompiani, Milano, 1980

Diamond, Jared

- *Armi, acciaio e malattie*, tr. it. Einaudi, Torino, 1998

- *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, tr. it. Einaudi, Torino, 2005

- *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali?*, tr. it. Einaudi, Torino, 2013

¹⁵ Morin 1980, p. 357.

Girard, René

- *La violenza e il sacro*, tr. it. Adelphi, Milano, 1980
- *Il capro espiatorio*, tr. it. Adelphi, Milano, 1999
- *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, tr. it. Adelphi, Milano, 1998

Gruen, Arno

- *The insanity of normality*, Human development books, Berkeley, 2007

Elias, Norbert

- *La civiltà delle buone maniere*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1988

Freud, Sigmund

- *Totem e tabù*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1969

Keeney, Bradford P.

- *L'estetica del cambiamento*, tr. it. Astrolabio, Roma, 1985

Morin, Edgar

- *L'uomo e la morte*, tr. it. Newton Compton, Roma, 1980
- *Il Metodo 2. La vita della vita*, tr. it. Cortina, Milano, 2004
- *Terra Patria*, in collaborazione con Anne-Brigitte Kern, Cortina, Milano, 1994

Morris, Ian

- *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*, Princeton University Press, Princeton, 2015

Pinker, Steven

- *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, tr. it. Bruno Mondadori, Milano, 2013

Von Foerster, Heinz

- *Sistemi che osservano*, tr. it. Astrolabio, Roma, 1987

Conflitto, violenza e spazialità: valenza generativa della determinazione conflittuale del confine come sito di lotte

Chiara Brambilla

Conflict, violence and spatiality: the generative potential of the conflict-based determinacy of the border as a site of struggle

Abstract

This article aims to explore the relationship – which has been theoretically underdeveloped and empirically understudied – between conflict, violence and spatiality. Specifically, the article reflects on the border as a particularly interesting site to advance an anthropological perspective on conflict and violence. Adopting the anthropological and multidisciplinary lens of critical border studies, the article fosters a complex understanding of the relationship between borders, conflict and violence. Accordingly, not only is the border the site of a pure epistemic and geopolitical founding violence where the violent origins of the foundation of authority and of the preservation of the law find their way, revealing a deep connection, which is both structural and historical, between borders, conflict and violence. Borders are also sites of struggle where forms of resistance are articulated, showing that the conflict-based determinacy of borders is not only destructive but also generative of new conditions of possibility for alternative political subjectivities and agencies. This double determinacy of the conflict-based nature of borders can be better understood by considering the borders-migration nexus where conflict and violence are interweaved with other relevant themes (crisis and emergency; security, terrorism and the war on terror; in/visibility and the spectacle of the borders; differential inclusion). The article concludes with a call for an applied and engaged anthropology, or, an anthropology able to recover its inherently political dimension to grasp the complex connection between the borders and migration on the one hand, and conflict and violence on the other hand.

Keywords: conflict, violence, spatiality, borders-migration nexus, alternative political agencies

Conflitto, violenza e spazialità: il ruolo del confine

Nella letteratura antropologica e multidisciplinare sul tema del conflitto e della violenza, si nota una certa mancanza di riflessione teorica ed etnografica sulla dimensione spaziale del conflitto e sulla relazione tra spazialità e violenza. Lo spazio è assunto, secondo i casi, a mero sfondo delle analisi proposte oppure come possibile causa di situazioni conflittuali per il disputarsi del controllo e dell'uso di risorse naturali, senza che vi sia una riflessione critica attenta alla dimensione spaziale – reale e immaginativa – del conflitto e della violenza. Quest'articolo intende proporre una riflessione su tale relazione, spesso elusa, tra conflitto, violenza e spazialità,

mostrando come il conflitto e la violenza abbiano una dimensione “inerentemente” spaziale e come sia di frequente proprio lo spazio a generare situazioni conflittuali e violente. Ciò si deve al fatto che le relazioni di potere si determinano attraverso relazioni spaziali e trovano espressione, quindi, nella spazialità; ma è in questa stessa dimensione spaziale che, d’altro canto, le relazioni di potere possono essere contestate. Le dispute sullo spazio, infatti, determinano continue configurazioni e riconfigurazioni delle relazioni di potere. Lo spazio, allora, è luogo e strumento di conflitto e proprio tale sua caratteristica, come ha chiarito Henri Lefebvre (1976), ne evidenzia la valenza politica cruciale. Il riferimento, qui, non è allo spazio banalmente inteso nella sua dimensione fisica, ma allo spazio come *polis*, vale a dire sito storico dell’essere, dove il politico s’identifica con la relazione che l’uomo instaura e intrattiene con il sito del suo abitare la terra, della sua “casa” sulla terra, definendosi così la dimensione di prodotto sociale e politico dello spazio, in cui s’inscrive la sua importante valenza antropologica.

In questo quadro, vi è uno spazio che emerge, tra gli altri, come particolarmente interessante per riflettere riguardo a conflitto e violenza in una prospettiva antropologica. Si tratta del confine, dove è perpetrata la violenza della fondazione, che lo definisce come strumento funzionale all’esercizio del potere politico e alla sua propagazione a cominciare dall’espansione imperiale romana e dal definirsi dell’*imperium*, fino ad arrivare, nei secoli, alla sovranità stato-nazionale, dove la tracciatura dei confini si lega indissolubilmente alla nascita di un ordine politico, alla fondazione della società politica. Questo gesto fondativo violento di separazione si pone, allo stesso tempo, all’origine della società civile, ovvero della proprietà privata, ritagliata su una terra comune e principio del paesaggio diseguale della spazialità del capitale¹. Tuttavia, proprio la valenza intrinsecamente politica dello spazio fa del confine, come ricorda Lefebvre, un sito di lotte, dove si articolano anche forme di resistenza, che rivelano la valenza non solo distruttiva ma anche generativa della determinazione conflittuale del confine, attraverso la quale si definiscono condizioni di possibilità per nuove soggettività e *agency* politiche.

In questa prospettiva, il confine è spazio elettivo per sostanziare alcuni degli argomenti sui quali gli studi antropologici sul conflitto e la violenza si sono soffermati nel corso della loro progressiva affermazione, ponendo al contempo questioni rilevanti per un ripensamento a livello epistemologico e metodologico della disciplina nel suo complesso. Lo studio teorico del conflitto e della violenza è relativamente recente in antropologia, essendosi affermato come corrente di riflessione disciplinare autonoma tra la fine degli anni Cinquanta e Sessanta del

¹ Sul ruolo della tracciatura dei confini come pratica di violenza fondativa, essenziale all’affermazione e allo sviluppo dello spazio politico-economico moderno, nel quale s’inscrive il legame tra l’esercizio del potere sovrano stato-nazionale e il predominio economico del sistema capitalistico, cfr. Harvey 2014, specialm. Parte Seconda «Contraddizioni in movimento», Contraddizione 11. «Sviluppi geografici disomogenei e produzione dello spazio», pp. 150-166. Inoltre, cfr.: Mezzadra, Neilson 2014, specialm. pp. 91-92 e Brambilla 2015a.

Novecento con un' enfasi sulle dinamiche strutturali e simboliche del conflitto e della violenza. In seguito, si è assistito – tra la fine degli anni Ottanta e l' inizio dei Novanta – a uno spostamento dell' attenzione alle pratiche storiche e sociali che riguardano il conflitto e la violenza, con un passaggio da una focalizzazione esclusiva sulle relazioni politiche alla considerazione anche delle esperienze quotidiane della violenza e dei modi in cui concetti quali quelli di stato, potere, rituale e resistenza s' intrecciano con le questioni del terrore, del trauma, della sofferenza, della soggettività e della resilienza (Kyrrou, Rubinstein 2008; Robben 2016). È a questo punto che la riflessione antropologica identifica alcuni argomenti cruciali per la comprensione del conflitto e della violenza, rispetto ai quali il confine si offre come spazialità utile a un approfondimento virtuoso in termini teorici e applicativi. Si tratta, nello specifico, del carattere duale e ambiguo del conflitto e della violenza che, invocato nel lavoro seminale di George Simmel, rinvia a una loro dimensione dinamica, per cui se, da un lato, conflitto e violenza sono responsabili della distruzione dei legami sociali, dall' altro lato, essi possono essere strumenti efficaci per la creazione di nuovi mondi sociali (Sluka 1992, specialm. pp. 28-30; Schröder, Schmidt 2001, specialm. pp. 18-21). In quest' ottica, il conflitto non può essere considerato solo come una forza socialmente distruttiva; esso può avere, piuttosto, anche esiti socialmente generativi, poiché le società umane non risultano soltanto da forze sociali positive e integratrici, ma anche dall' interazione dinamica che la dimensione conflittuale consente tra aspetti funzionali e disfunzionali, tra ordine sociale-stabilità e disordine-cambiamento, unendo o dividendo, secondo i casi, in una tensione reazionaria o progressista. Tale tensione è chiarita dalla spazialità del confine come « struttura paradossale » tra l' essere, da un lato, « marca di appartenenza » e, dall' altro, « luogo del divenire », dove nuove forme di appartenenza politica possono essere originate e agite². Ne emerge così anche un altro argomento sul quale le più recenti riflessioni antropologiche sul conflitto e sulla violenza riflettono e che la spazialità del confine contribuisce a descrivere. Si tratta del carattere affatto eccezionale del conflitto, che non può essere escluso dalla vita sociale, di cui fa parte come universale culturale³. La consapevolezza di questo è utile per riconoscere l' importanza di andare oltre la mera condanna della violenza nelle nostre società, per affermare, invece, la valenza di pratica culturale della violenza e la necessità impellente di una sua interpretazione critica come parte integrante del sociale e dalle relazioni sociali che si manifestano nel quotidiano (Kleinman 2000).

Tuttavia, affinché il significato del confine come spazio elettivo per una considerazione antropologica del conflitto e della violenza possa essere colta a pieno, può essere utile proporre uno scambio tra gli argomenti al centro delle più recenti evoluzioni della riflessione antropologica su conflitto e violenza e i contributi conoscitivi offerti dagli studi critici interdisciplinari, e specificatamente

² Sulla dimensione paradossale del confine tra appartenenza e divenire, cfr. Brambilla 2009, 2015b.

³ Su questi aspetti, è seminale la riflessione proposta da Simmel 1918. Per un' interpretazione del conflitto sociale come universale culturale, cfr. Bohannan 1967.

antropologici, sui confini a livello internazionale con particolare riguardo al potenziale concettuale e metodologico del confine come «*borderscape*» e dell'approccio del «*borderscaping*»⁴. Le possibilità offerte da tale dialogo sono più chiaramente definibili riservando un'attenzione particolare al nesso tra confini e migrazioni, dove conflitto e violenza si legano ad altri temi⁵. Tra questi, è importante considerare più precisamente i temi della crisi, dell'emergenza e della sicurezza che, a loro volta, mostrano le intersezioni rilevanti, in una prospettiva antropologica, tra conflitto e violenza e discorsi e pratiche di ciò che chiamiamo – con una distinzione, come avremo modo di vedere, alquanto discutibile – rispettivamente terrorismo e guerra al terrore, che si collocano al centro della spettacolarizzazione dei confini e della gestione delle politiche di in/visibilità sulle quali essa si fonda. D'altro canto, il contributo specifico che la riflessione antropologica e interdisciplinare offre allo studio teorico ed empirico del nesso confini-migrazioni – con concetti come quelli di regime di confine, di *borderwork*, d'inclusione differenziale all'intersezione tra confini esterni e interni e di confine come sito di lotte – si mostra essere rilevante per l'elaborazione di teorie e pratiche antropologiche volte ad approfondire l'analisi del conflitto e della violenza negli scenari post-globali contemporanei⁶.

Dalla violenza fondativa del confine come “linea” alla valenza generativa del confine come sito conflittuale di lotte

La caratteristica del confine come “laboratorio” – in cui cercare e trovare gli strumenti interpretativi adeguati per affrontare le sfide politiche, socio-culturali ed economiche poste dalla particolare dimensione spaziale assunta dal conflitto e dalla violenza nell'era post-globale – è anzitutto riferibile al legame che i confini intrattengono, sia a livello etimologico sia storico, con i fenomeni conflittuali e violenti.

Tale legame si origina nella geometrizzazione del confine che – svuotato della sua complessità sociale e ridotto a essere una linea statica nel tempo e nello spazio – è funzionale alla definizione dominante, moderna e occidentale, di territorio stato-nazionale. Tale definizione si origina nel legame che il territorio intrattiene con il

⁴ Per una riflessione sul potenziale critico del concetto di «*borderscape*» e per una disamina degli utilizzi della nozione negli studi di geografia, scienze socio-politiche e umane, mi permetto di rimandare al mio Brambilla 2015b. Per un approfondimento della riflessione sull'approccio del «*borderscaping*» in chiave interdisciplinare, cfr. Brambilla *et al.* 2015.

⁵ Gli scopi di questo saggio esulano da una precisazione di carattere terminologico sull'uso del termine “confine” o “frontiera”, per la quale rimando al mio Brambilla 2014. In questo contributo, si userà il termine “confine” – in linea con gli impieghi terminologici prevalenti nella riflessione antropologica su questi temi – a indicare sia limiti simbolici, etnici, sociali e culturali sia limiti politico-territoriali tra stati nazionali o altre entità geografico-amministrative.

⁶ Sulla nozione di «era post-globale», si rimanda alla concettualizzazione che ne propone Antonio L. Palmisano. Tra i suoi diversi scritti sull'argomento, cfr. Palmisano 2006, 2007.

termine latino “*territorium*” dal quale deriva e che trae il suo significato, da un lato, dalla parola “*territor*” che significa “possessore della terra” e, dall’altro lato, intrattiene un legame etimologico con il verbo “*terrere*” che significa “spaventare”. Stando a tali derivazioni etimologiche, un territorio è un’area definita, delimitata da confini certi e visibili attraverso la geometria lineare della carta geografica e posseduta dalla struttura politico-territoriale statale. Allo stesso tempo, la definizione di un territorio reca in sé l’associazione – sia sul piano etimologico che storico – con la paura e la violenza: creare uno spazio confinato, un territorio, è di per sé un atto violento di inclusione/esclusione, che richiede un controllo costante, mentre la mobilitazione della minaccia a sfidarlo coinvolge la trasgressione dei limiti di quello spazio⁷. In quest’ottica, i processi confinari esprimono la complessità della dialettica inclusione/esclusione, rendendo evidente il loro legame con le pratiche di ordinamento della realtà⁸. Se, da un lato, il terrore è considerato come una minaccia all’ordine territoriale degli stati, dall’altro lato, l’evidenza che territorio e terrore derivano dalla stessa radice latina mostra come paura e violenza siano parti integranti di quell’ordine e del suo funzionamento, definendosi quali strumenti attraverso i quali quell’ordine è creato (Hindess 2006; Kalyvas, Shapiro, Masoud 2008). Infatti, come chiarisce Jeffrey Sluka nel suo saggio intitolato “*The Anthropology of Conflict*” (1992), il conflitto non può essere escluso dalla vita sociale e la violenza può essere considerata fondativa di ogni ordine politico e parte del normale funzionamento della politica⁹. In questo senso, la violenza è principio del dispiegarsi della storia come sforzo continuo di controllo di quella stessa violenza, che si definisce quale genere ultimo di potere, richiamando così la descrizione dello stato di Max Weber come «il dominio degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una violenza legittima, o quanto meno ritenuta legittima»¹⁰. Il confine, allora, è un luogo-chiave per lo stato, che, attraverso di esso, può stabilire e garantire il perdurare delle opposizioni binarie di potere (cittadino/straniero, qui/là, noi/loro) che definiscono il funzionamento del mondo moderno. È proprio per tale via che la nozione di territorio è svuotata, in età moderna, della sua valenza antropologica e il territorio è ridotto a «trappola territoriale», manifestazione prima della violenza politica stato-nazionale¹¹. In

⁷ Per una disamina critica della definizione etimologica e storica di “territorio”, con particolare attenzione al legame che in essa si chiarisce tra l’atto di creazione di un territorio attraverso la tracciatura dei suoi confini e la violenza, è utile il riferimento a Elden 2009. Inoltre, sono interessanti le considerazioni di Comaroff 2007, che propone una contestualizzazione dell’argomento con riguardo al caso di Guantánamo e lo studio di Mansvelt-Beck 2005 sui Paesi Baschi.

⁸ Il «*nomos* della terra» si origina, insomma, nell’atto di delimitare (Schmitt 1974, cit. dall’ed. it. 1991, p. 22). In quest’ottica, la tracciatura dei confini e poi il tentativo di estenderli esprimono il progetto di ciò che Carl Schmitt chiama «un’appropriazione della terra» (*Landnahme*), che costituisce il “primo compito” dell’uomo per diventare potente, acquisendo il dominio sulla terra come suolo o superficie.

⁹ Su questi aspetti, si veda anche Malkki 1995.

¹⁰ Questa definizione weberiana dello stato è ripresa e analizzata da Hannah Arendt nel suo saggio *Sulla Violenza* (1969, cit. dall’ed. it. 1996, p. 37). Sulla violenza come origine del dispiegarsi della storia, cfr. Balandier 1986, p. 499 e ss.

¹¹ Per la definizione di «trappola territoriale» (*territorial trap*), cfr. Agnew 1994.

quest'ottica, i confini fanno molto di più che semplicemente marcare i margini territoriali esterni degli stati; essi sono piuttosto siti materiali ed epistemologici con il potere di plasmare le soggettività, differenziare e produrre categorie di cittadini e non-cittadini, tracciare campi di possibilità e limiti, secondo i casi, d'inclusione o di esclusione¹².

Si tratta di un tema al centro delle riflessioni antropologiche su conflitto e violenza che, affermatesi negli anni Novanta del secolo scorso, considerano come i processi identitari si leghino alla costruzione storica delle ineguaglianze. In particolare, gli studi antropologici sul conflitto e la violenza hanno descritto l'articolarsi complesso di identità-ineguaglianze nel tempo e nello spazio, soffermandosi a raccontare i modi in cui il nesso identità-ineguaglianze può essere soggettivizzato, messo in discussione o ridefinito attraverso il dispiegarsi molteplice della conflittualità storica e attuale tra movimento e sedentarietà. Il conflitto tra movimento e sedentarietà, tra desiderio di libertà e desiderio di controllo è al centro dell'argomentazione proposta da Reece Jones nel volume *Violent Borders. Refugees and the Right to Move* (2016), dove Jones individua proprio nell'impulso conflittuale tra movimento e sedentarietà l'origine della violenza intrinseca che riconosce ai confini¹³. Si tratta di una violenza plurale, che non si limita alla violenza visibile, esercitata sui corpi dei migranti, ma coinvolge anche altre forme di violenza, più subdole e invisibili, che generano sistematicamente violenza non solo sulle persone ma anche sull'ambiente. I confini e la loro geometrizzazione lineare sulle mappe non rappresentano, allora, differenze – a essi preesistenti – tra persone e luoghi; i confini creano quelle differenze, mostrandosi così siti originari della conflittualità tra movimento e sedentarietà che caratterizza le società moderne e post-globali. I confini, infatti, come delimitazioni politico-territoriali della sovranità stato-nazionale non sono sempre esistiti, non sono un “a priori”. Tuttavia, si è assistito in età moderna a un processo di “naturalizzazione” dei confini politici, che sono stati progressivamente “dati per scontati”, negandone la dimensione di complessa costruzione politica e sociale. Tale processo di naturalizzazione dei confini politici è uno strumento attraverso il quale lo stato moderno ha messo in atto un processo di naturalizzazione degli individui e delle identità, creando categorizzazioni su base razziale, culturale, etnica e di genere che sono state sfruttate politicamente per imporre l'autorità esclusiva stato-nazionale attraverso le sue trappole territoriali, portatrici di una rappresentazione unica ed essenzializzata dello spazio e delle identità individuali e collettive¹⁴. Si definisce così un'altra questione importante negli studi di antropologia

¹² Se ne evince come il legame tra confini e violenza si manifesti nella definizione dei confini come categorie politiche ma anche epistemologiche. Su questi aspetti, cfr. Reichert 1992. Secondo Reichert, non potrà essere messa fine all'esercizio del “dominio violento”, finché il pensiero sarà legato alle metafore spaziali attraverso le quali trova ordinamento l'epistemologia stato-centrica moderna.

¹³ Sulla violenza dei confini come strumento per l'imposizione e il funzionamento dell'ordine stato-centrico moderno, sono interessanti anche le argomentazioni proposte in: Carroll 2007; Balibar 2015.

¹⁴ A questo proposito, rimando al lavoro etnografico di Piero Vereni (2004) nel confine tra Grecia e Repubblica di Macedonia, con uno sguardo particolare rivolto alla regione amministrativa greca della

del conflitto e della violenza, che hanno considerato la rilevanza di uno sguardo attento alle situazioni conflittuali e violente determinate dalla non coincidenza tra confini politico-territoriali stato-nazionali e confini simbolici, etnici e delle identità¹⁵. La violenza è agita così com'è immaginata per delle ragioni specifiche da esseri umani socialmente "posizionati" in condizioni storiche particolari (Schröder, Schmidt 2001). Gli atti di violenza, allora, non sono improvvisi ma collocati nella storia e, nella tarda modernità, l'esempio più comune di immaginari violenti sono i nazionalismi e le etnicità che traggono legittimazione proprio dal dominio esclusivo dell'immaginario «stato-centrico territorialista» moderno¹⁶. Ne emerge – come la riflessione filosofica di Walter Benjamin (2010 [1920-21]) è stata pioniera a mostrare – la stretta connessione tra il territorio, i suoi confini, la legge e la violenza. In quest'ottica, i confini tra gli stati possono essere intesi come tracce delle fondazioni violente dell'ordine politico-giuridico stato-nazionale che delimitano e al quale sono funzionali, garantendo la preservazione del suo "status quo".

Tuttavia, questa prima declinazione del legame che i confini intrattengono con i fenomeni conflittuali e violenti non è sufficiente per spiegare la relazione complessa tra i confini e la spazialità del conflitto e della violenza nel mondo post-globale. A tal fine, occorrerebbe una più attenta disamina critica della relazione che la spazialità del confine intrattiene con le questioni che riguardano la sovranità, il potere e la violenza. A tale scopo, è interessante – come suggerisce Rob Walker (1990, 1993), riprendendo l'argomentazione di Lefebvre – considerare i confini come «siti conflittuali di lotte», mostrando come i confini degli stati non servano solo per affermare e preservare l'autorità e l'ordine politico-giuridico statale, ma essi siano paradossalmente anche siti nei quali quell'autorità e quell'ordine possono essere messi in discussione, definendosi come un *locus* di possibilità per agire politicamente nella direzione del cambiamento (Walker 1993, specialm. p. 179 e ss.). In questo senso, il riferimento alla spazialità del confine per riflettere su conflitto e violenza è importante per far emergere la valenza generativo-creativa, e non soltanto distruttiva, dei fenomeni conflittuali e violenti in termini politici e sociali. Allo stesso tempo, è proprio l'attenzione al rapporto tra spazialità del confine, conflitto e violenza a consentire un ripensamento critico degli immaginari di confine, capace di cogliere la complessità crescente della relazione tra confini, territorio, sovranità, cittadinanza, identità e alterità, cercando di superare le limitazioni poste dall'epistemologia "ultra-modernista" e territorialista ancora prevalente. Tale considerazione critica dei processi di «*b/ordering-othering*» (Van Houtum, Kramsch, Zierhofer 2005) e

Maedonia occidentale. In questa prospettiva, rilevante per lo studio antropologico del conflitto è anche il lavoro di Eric Wolf (1994), nel quale sono descritti i modi in cui etnicità e identità possono essere sfruttate politicamente, marcando in modo decisivo gli andamenti della storia umana.

¹⁵ Per es. Fredrik Barth (1969) ha mostrato, con il suo lavoro seminale, che i confini etnici possono essere molto persistenti, nonostante il movimento delle persone che li attraversa, e che questi confini possono essere manipolati per raggiungere degli scopi politici specifici.

¹⁶ La definizione di «immaginario stato-centrico territorialista» moderno è in Brenner 1999. Sull'argomento, si veda anche: Appadurai 1998.

dell'esercizio della violenza da parte dell'autorità sovrana attraverso questi processi di tracciatura dei confini, così come anche delle varie forme di contestazione e resistenza che si originano nel confine come sito di lotte, consentono una problematizzazione del confine oltre le linee di demarcazione dell'autorità politico-giuridica stato-nazionale, che ci è cruciale per proseguire nell'argomentazione qui presentata¹⁷.

Ripensare il confine “oltre la linea”, o il potenziale generativo del conflitto e della violenza

Ripensare il confine – oltre il suo essere limite del potere sovrano stato-nazionale collocato, laddove lo vuole la sua rappresentazione cartografica moderna – è fondamentale per mostrarne la rilevanza quale spazialità elettiva su cui riflettere allo scopo di favorire avanzamenti virtuosi nella riflessione antropologica sul conflitto e la violenza.

La problematizzazione dei confini “oltre la linea” consente di cogliere la diversità e la molteplicità dei processi di «bordering» nella vita politica e sociale contemporanea¹⁸. Il confine è una pratica sociale dinamica e processuale composta di discorsi e pratiche eterogenee, multi-situate, mobili e incorporate (*embodied*) che non possono essere relegate ai confini territoriali esterni degli stati¹⁹. Ne emerge l'ontologia dei confini quali processi complessi, entità multi-dimensionali, mobili e relazionali che, lungi dall'essere linee fisse e statiche nello spazio e nel tempo, assumono diverse forme, funzioni e localizzazioni materiali e simboliche (Balibar 2004). Ciò mostra i limiti degli strumenti analitici del «nazionalismo metodologico» (Basch *et al.* 1994), il quale assume che la trilogia classica nazione/stato/territorio sia la forma socio-politica “naturale” del mondo contemporaneo, negando la multi-dimensionalità ontologica dei confini. Tale multi-dimensionalità emerge, invece, nelle interazioni complesse che il moltiplicarsi e lo stratificarsi dei confini intrattengono con i processi globali – tra cui in particolare le migrazioni²⁰ – favorendo una rilettura critica del legame tra confini, conflitto e violenza, che mostra il carattere processuale e dinamico dei fenomeni conflittuali e violenti, sul quale la riflessione antropologica si è soffermata²¹. Muovere verso immaginari di confine alternativi a quelli stato-

¹⁷ Per una riflessione critica sull'importanza di approfondire lo studio del nesso ambiguo tra confini e violenza, cfr. Parker, Vaughan-Williams 2012, specialm. pp. 730-733.

¹⁸ Sulla svolta processuale ai confini – da «border» a «bordering» –, cfr.: van Houtum, van Naerssen 2002; Newman 2006.

¹⁹ Con riguardo all'elaborazione di nuove prospettive critiche di studio dei confini, tra gli altri, cfr.: Rumford 2010; Parker, Vaughan-Williams 2012; Wilson, Donnan 2012.

²⁰ Sulla complessità della relazione tra confini e migrazioni, cfr.: Riccio, Brambilla 2010; Anteby-Yemini *et al.* 2014.

²¹ Queste considerazioni rivelano come la nozione stessa di confine abbia dei confini sempre meno marcati per l'ingresso di nuovi caratterizzanti a livello socio-culturale, politico, giuridico ed

centrici moderni è utile, infatti, per supportare alcune tra le più significative riflessioni antropologiche sul conflitto e la violenza, che sottolineano come la relazione tra struttura sociale e fenomeni violenti sia dinamica e coinvolga non soltanto limiti, ma anche opportunità, determinando andamenti politici e sociali non solo distruttivi ma anche creativi (Bowman 2001). In quest'ottica, il conflitto e la violenza non dovrebbero essere considerati negativi "a priori"; piuttosto essi sono elementi essenziali del funzionamento della realtà socio-culturale. Una comunità senza relazioni conflittuali è un'illusione e riconoscerlo non significa negare il riferimento a ideali democratici di equità e libertà per garantire il funzionamento virtuoso di una società. Piuttosto, significa comprendere che il concretizzarsi di tali ideali dipende precisamente dalle possibilità che la dimensione conflittuale della realtà socio-culturale offre. In questo senso, un ripensamento del confine – che ne rivela la dimensione di sito di tensioni, contestazioni e conflitto – è utile a muovere oltre la logica binaria struttura/agency, come invitano a fare le riflessioni antropologiche su conflitto e violenza (Das, Kleinman 2000, specialm. pp. 16-17).

Adottando questa prospettiva critica, sono di particolare interesse le riflessioni sul potenziale concettuale e metodologico dell'approccio del *borderscaping* per l'elaborazione di immaginari di confine alternativi a quelli stato-centrici e territorialisti moderni. Tale approccio consente, infatti, di recuperare all'attenzione – attraverso la particolare reinterpretazione dei confini che incoraggia – il carattere complesso della spazialità del conflitto e della violenza riferibile non soltanto a discorsi e pratiche di dominio, ma anche di resistenza. La rilettura del confine come *borderscape* rivela la tensione, sempre presente nel confine, tra l'essere strumento politico per l'esercizio della sovranità statale moderna e la sua rivendicata autorità esclusiva, rimandando alla dimensione normativa del confine («*borderscape egemonici*»), e l'essere contesto nel quale si articolano strategie molteplici di resistenza ai discorsi e alle pratiche egemoniche («*borderscape contro-egemonici*»), attraverso cui è possibile pensare a delle alternative all'esclusività statica delle configurazioni di potere dominanti fondata su una comprensione deterministica della spazialità del confine²². Assumere la prospettiva analitica del *borderscaping* chiarisce,

economico che, nell'era post-globale, svelano l'ontologia multi-dimensionale del confine. È importante imparare a guardare a questa multi-dimensionalità ontologica del confine, alla sua connotazione di struttura paradossale per un'interpretazione virtuosa del conflitto e della violenza nel mondo post-globale. Su questi aspetti, sono interessanti le riflessioni proposte da Palmisano a proposito delle diversità culturali nell'ambito delle euroregioni, dove Palmisano rileva una tensione tra «*mutuo metu separantur*» e il suo contrario, «*mutuo metu convertuntur*». Cfr. Palmisano 2012, specialm. pp. 19-20 e pp. 34-39.

²² In questo senso, la concettualizzazione del *borderscape* riprende la nozione di egemonia come elaborata da Antonio Gramsci (1975) e in seguito ripresa da Raymond Williams (1980). Tale concettualizzazione di egemonia suggerisce, infatti, una visione più fluida del modo in cui il potere interagisce con la cultura, riconoscendo che il potere si origina nella società, dove si definisce anche uno spazio per delle pratiche alternative e di opposizione che emergono continuamente all'interno di una cultura dominante. Sulla "doppiezza" del confine, che il *borderscape* rivela, come luogo del dispiegarsi dei poteri egemonici e, al contempo, delle lotte di resistenza a essi, cfr. Brambilla 2015b,

allora, come la determinazione conflittuale degli immaginari plurali che compartecipano alla costruzione del confine abbia un'importante valenza generativa, aprendo a possibilità per il definirsi di nuove *agency* politiche che, nel confine, mettono in discussione i limiti intrinseci alla soggettività politica moderna e la legittimità delle sue divisioni interne. È proprio allo scopo di far emergere tale tensione virtuosa che anima la spazialità del confine che Pablo Vila (2000) ha elaborato, nelle sue ricerche etnografiche sul confine Messico/Stati Uniti, la nozione di «confine come istituzione sociale» più ampiamente intesa, interpretando il confine come un campo di tensioni plurime tra diverse pratiche (sociali, culturali, istituzionali, politiche, economiche, ecc.) che si distribuiscono attorno a due poli rispettivamente di attraversamento e di rafforzamento del confine. Ne emerge una rilettura generativa della determinazione conflittuale dei confini. Se, da un lato, i confini sono luoghi rappresentativi per l'esercizio e il rafforzamento della violenza attraverso la quale l'ordinamento politico-giuridico dello stato è imposto e reificato nel tempo, dall'altro lato, è proprio guardando agli spazi di confine che è possibile rintracciare la centralità di forme di lotta e resistenza a tale ordinamento esclusivo. Si tratta di forme di lotta che trovano espressione in una pluralità di «tattiche» (De Certeau 2001, specialm. pp. 69-74), di “piccole azioni” di resistenza anche non organizzate e non necessariamente violente che – pur esposte alla violenza del confine come strumento d'imposizione di un ordine egemonico – sono generative di nuove possibilità per una ripoliticizzazione dei confini e dei movimenti attraverso di essi, consentendo così anche nuove possibilità di *agency* politica.

Queste considerazioni mostrano il rilevante potenziale analitico del confine come spazialità elettiva per una riflessione antropologica critica sul conflitto e sulla violenza, che possa approfondire alcuni temi importanti, ancora in parte trascurati negli studi teorici ed etnografici, come appunto quello del carattere complesso, multi-sfaccettato e ambiguo dei fenomeni conflittuali e violenti. Più precisamente, uno scambio tra le più recenti evoluzioni della riflessione antropologica e interdisciplinare critica sui confini e gli studi antropologici sul conflitto e sulla violenza si propone come particolarmente produttivo se riferito alla considerazione del nesso confini-migrazioni negli scenari post-globali contemporanei, dove il legame tra confini, conflitto e violenza si arricchisce, come già accennato, del riferimento ad altri temi rilevanti. Nei prossimi paragrafi, si proporrà una disamina critica di questi temi utile non soltanto a mostrare ciò che già funziona nel dialogo tra gli studi sul nesso confini-migrazioni e le riflessioni antropologiche sul conflitto e la violenza, ma anche ciò che ancora manca nella riflessione e su cui sarà importante investire.

Per una comprensione critica del conflitto e della violenza: temi emergenti attraverso le lenti del nesso confini-migrazioni

Crisi ed emergenza

Un primo tema che può essere considerato riguardo a una contestualizzazione dello studio del conflitto e della violenza con riferimento al nesso confini-migrazioni è quello della crisi. Negli ultimi anni, si è assistito all'imporsi di una «retorica fabbricata» della crisi migratoria globale, che ha determinato, nei discorsi e nelle pratiche, una costante produzione e riproduzione della divisione contingente tra ciò che è politicamente rilevante e ciò che, invece, non lo è, tra «vite degne» e «non degne»²³. Tale retorica supporta una lettura degli scenari migratori post-globali fondata sulle opposizioni binarie moderne (dentro/fuori, centro/periferia, superiore/inferiore) e inadeguata a cogliere la determinazione conflittuale generativa della spazialità dei confini, come luoghi in cui si articolano frizioni molteplici tra processi continui di negoziazione e rinegoziazione che possono originare nuove possibilità di *agency* politica. Piuttosto, la retorica della crisi incoraggia, a livello politico e mass-mediatico, la sovrapposizione della questione migratoria con il tema della criminalità transnazionale e del terrorismo, comunicando l'idea di una violenza inevitabile – esercitata attraverso e ai confini globali – per arginare la violenza “fuori legge” che è rappresentata come minaccia invasiva proveniente dall'altro lato del confine di volta in volta interessato. Il rafforzamento dei confini, la loro sempre crescente militarizzazione e “messa in sicurezza” sono descritte come la sola scelta possibile per proteggere i cittadini degli stati. In questo modo, è riaffermato il funzionamento moderno del confine come strumento di una violenza legittima, poiché principio su cui si fonda la legge dell'ordine politico-giuridico statale moderno, garantendo il perdurare del sistema-mondo che questo immaginario esclusivo ed escludente reifica. Tuttavia, una disamina critica della più ampia politica sociale, delle geografie umane e delle economie che contribuiscono a produrre ciò che etichettiamo come crisi – così come anche delle conseguenze della crisi delle migrazioni e delle implicazioni molteplici a livello socio-culturale, geopolitico ed economico che le risposte alla crisi determinano – è utile a mostrare come sia in realtà la crisi stessa a generare violenza. Il rafforzamento dei confini attraverso sempre nuove tecnologie di sicurezza è, infatti, fonte della violenza e affatto una risposta inevitabile a essa (Jones 2016, pp. 3-5). Si reifica, per tale via, la logica moderna per la quale i confini sono essenzializzati a essere strumenti di esclusione e violenza, negando la ben più complessa funzionalità epistemologica, oltre che materiale, dei confini nel produrre forme di accesso e di diritto differenziali, moltiplicando le tensioni tra accesso e diniego, mobilità e immobilità, disciplina e punizione, libertà e controllo.

²³ Per una disamina critica della «retorica fabbricata» della crisi, cfr. Rajaram 2015. Sulla distinzione tra «vite degne» e «non degne», cfr. Butler 2013.

La retorica della crisi funziona in tal modo legandosi saldamente alla retorica dell'emergenza. In uno stato di emergenza le leggi restano in atto e le persone sono chiamate a rispettarle. Tuttavia, l'autorità sovrana ha la possibilità – in uno stato di emergenza – di operare in modo violento liberamente, senza limite alcuno, sia dentro sia fuori dal sistema legale per garantire il funzionamento del suo ordine politico-giuridico laddove ne percepisce la minaccia. Sebbene gli stati di emergenza siano stati originariamente proclamati per far fronte a delle minacce militari da parte di eserciti nemici esterni pronti all'invasione, è interessante considerare come l'emergenza sia progressivamente diventata uno stato tutt'altro che eccezionale, ma frequentemente dichiarato come normale elemento delle pratiche per la sicurezza della sovranità in età moderna di fronte alle crisi di volta in volta da gestire. In questo senso, ciò che avviene, come nel caso della crisi delle migrazioni, è una routinizzazione dell'emergenza che si accompagna a una routinizzazione della violenza che l'autorità sovrana è legittimata a praticare di fronte alle minacce che la situazione emergenziale della crisi determina.

Alla luce di queste considerazioni, la crisi delle migrazioni e la violenza dei confini che essa genera non possono essere intesi, come la retorica mass-mediatica e politica descrive, quali eventi improvvisi e imprevedibili, ma occorre reinterpretare la crisi e la sua violenza come il risultato di un complesso paesaggio socio-politico globale, fatto di una pluralità di genealogie, accadimenti geopolitici e pratiche socio-politiche del quotidiano (Pallister-Wilkins 2016). Ciò consentirebbe una ripolitizzazione del nesso confini-migrazioni che, invece, attraverso la retorica della crisi è stato naturalizzato e depolitizzato, segnalando un più ampio processo di depolitizzazione che sta investendo le democrazie a livello globale. In quest'ottica, sono importanti le riflessioni antropologiche che affermano come gli atti di violenza non sono improvvisi, ma si collocano nella storia, che a essi attribuisce determinati significati attraverso attori sociali coscienti che praticano la violenza per assolvere interessi specifici e di volta in volta contingenti (Schröder, Schmidt 2001). Allo stesso tempo, si tratta di dare attenzione alla costruzione culturale della violenza politica perpetrata attraverso la retorica della crisi migratoria globale, svelando lo stretto legame che la costruzione della violenza intrattiene con la formazione di significati socio-culturali condivisi sulla questione migratoria, oltre che con la formazione e la preservazione dell'ordine politico-giuridico dello stato e dell'ordine economico del capitale²⁴. Se la retorica della crisi dichiara di essere l'unica risposta virtuosa possibile alla violenza ai confini, mentre in realtà produce tale violenza, una

²⁴ A questo proposito, sono interessanti le riflessioni di Allen Feldman nel volume *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland* (1991), che rappresenta un classico dell'antropologia della violenza e della cultura politica; e di Liisa Malkki nel suo libro *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* (1995), che è un contributo non solo agli studi della violenza politica, ma anche a un'analisi comparativa della costruzione culturale della storia e della nazionalità. Per approfondimenti, si veda l'analisi dei due volumi in: Krohn-Hansen 1997.

prospettiva alternativa consentirebbe di muovere verso l'elaborazione di strumenti analitici che – anziché negare la violenza o condannarla a priori – la sappiano interpretare criticamente, cogliendone il ruolo importante per la comprensione dei rituali politici e sociali²⁵. Affinché questa prospettiva possa essere praticata, occorre però abbandonare la retorica emergenziale della crisi, riservando la dovuta attenzione alla dimensione “genealogica” del nesso confini-migrazioni e superando, invece, l'orientamento a-storico che caratterizza la retorica politica e mass-mediatica sull'argomento. Allo stesso tempo, la storicizzazione del nesso confini-migrazioni, rivelando la crucialità della dimensione storica dei processi socio-culturali, politici, economici e legali di *b/ordering*, consentirebbe di “contestualizzare” la relazione tra stati, comunità locali, individui e violenza, mostrando così come la violenza è prodotta, ma anche come essa funziona, agisce ed è agita; com'è, insomma, attualizzata nel quotidiano²⁶.

Sicurezza, terrorismo e guerra al terrore

La relazione tra confini, conflitto e violenza si arricchisce – attraverso il riferimento al tema della crisi – di un altro aspetto che è rilevante considerare, quello della sicurezza. La violenza dei confini e ai confini è descritta, attraverso la retorica della crisi, come inevitabile e necessaria per garantire la sicurezza dei cittadini degli stati. Il rafforzamento e la militarizzazione dei confini con tecnologie securitarie sempre più raffinate sono rappresentati a livello mass-mediatico e politico come l'unica risposta possibile ed efficace per fermare le morti dei migranti ai confini globali, suggerendo che il problema possa essere risolto usando la forza, anche quella militare, contro i trafficanti presentati all'opinione pubblica come gli unici responsabili della drammaticità della situazione.

Tuttavia, come argomenta Wendy Brown (2010), l'ossessione securitaria, che trova espressione, secondo i casi, nella costruzione di muri materiali e visibili o simbolici e invisibili, non serve a proteggere cittadini e migranti dalla violenza, ma genera piuttosto violenza essa stessa attraverso una spettacolarizzazione del potere che, anziché generare situazioni efficaci di diritto, produce scene di forza che mettono soggezione, fanno paura. Ne emerge la relazione che il tema della sicurezza intrattiene – nel prisma interpretativo del rapporto tra confini, conflitto e violenza – con il terrore declinato con riferimento, da un lato, alla sovrapposizione tra

²⁵ Al riguardo, sono d'interesse gli studi di Abner Cohen (1969), che ha contribuito alla comprensione della relazione tra simbolismo – inteso come l'espressione o la manipolazione di forme simboliche e di elementi di azione simbolica – e la lotta di gruppi per il potere politico ed economico. La relazione tra questi due domini è descritta da Cohen come cruciale per spiegare le motivazioni del conflitto e del comportamento violento.

²⁶ Su questi aspetti, riflettono in particolare due volumi curati entrambi, tra gli altri, da Veena Das e Arthur Kleinman: Das *et al.* 2000; Kleinman *et al.* 2007.

migrazioni e terrorismo e, dall'altro lato, con riguardo alla cosiddetta "guerra al terrore" combattuta dagli stati nazionali per preservare la sicurezza del bene pubblico e l'ordine sociale. Di nuovo, pare centrale la considerazione del legame etimologico e storico, di cui si è detto, tra territorio e terrore, che trova espressione nella violenza fondativa del confine come solco moderno di definizione delle appartenenze e delle esclusioni politiche e come strumento funzionale all'affermazione e alla sopravvivenza dell'ordine stato-nazionale²⁷.

Queste considerazioni confermano l'importanza della spazialità nello studio del conflitto e della violenza. Il rapporto tra sicurezza dello stato, terrorismo e guerra al terrore nell'affrontare la questione migratoria attraverso i confini globali mostra, infatti, la rilevanza di una riflessione sulla dimensione spaziale della politica e sulle dimensioni politiche dello spazio per giungere a una migliore comprensione del legame tra il nesso confini-migrazioni e i fenomeni violenti e conflittuali²⁸. In questa prospettiva, è importante considerare non solo la violenza contro lo stato, che chiamiamo terrorismo, ma anche la violenza del terrore dello stato che, con riguardo al nesso confini-migrazioni, continua a essere rimossa dalla maggior parte dei discorsi mediatici, politici e, in alcuni casi, anche accademici sull'argomento²⁹. La considerazione del terrore come violenza esercitata dallo stato, e non contro di esso, mostra il paradosso politico della retorica della guerra al terrore, in nome della quale è perpetrata la violenza dello stato attraverso i suoi confini³⁰. La questione è posta nel seminale contributo offerto dalla raccolta di casi di studio etnografici sull'antropologia del terrore dello stato nel volume *Death Squad: The Anthropology of State Terror* a cura di Jeffrey Sluka. Nella sua introduzione al libro, Sluka spiega – rifacendosi all'argomentazione di Noam Chomsky e Edwar Herman sul tema – che:

«[...] if terrorism means political intimidation by violence or its threat, and if we allow the definition to include violence by states and agents of states, then we find that the major form of terrorism in the world today is that practiced by states and their agents and allies, and that, quantitatively, antistate terrorism pales into relative insignificance compared to it.» (Sluka 2000, p. 1)

Si tratta di un «terrore all'ingrosso» che è esercitato dagli stati attraverso una violenza perpetrata ai loro confini con la potente arma della sicurezza³¹. A questo riguardo, sono interessanti gli studi antropologici ed etnografici di Ruben Andersson

²⁷ Riguardo al rapporto tra territorio e terrore, si veda anche: Bhabha 1994, pp. 99-100.

²⁸ Sul legame tra territorio, terrore e stato e sull'importanza della dimensione spaziale nello studio del conflitto e della violenza, cfr. Elden 2009, specialm. "Introduction: Terror and the State of Territory", pp. xi-xxxii.

²⁹ Per uno studio antropologico pioniere sulla questione del terrorismo, cfr. Leach 1977. Con riguardo, invece, alla questione del terrore dello stato, cfr. Walter 1969.

³⁰ Al riguardo, è utile il riferimento al lavoro di Michael Taussig (1987) che ha aperto la strada all'analisi del terrore come sistema culturale.

³¹ La definizione di «terrore all'ingrosso» (*wholesale terror*) è proposta in Chomsky, Herman 1979.

(2014a, 2014b) a proposito di ciò che definisce «industria dell'illegalità» per il controllo delle migrazioni nelle regioni euro/africane di confine. Nella sua analisi, Andersson descrive come la retorica – che rappresenta le migrazioni nei termini di un'emergenza minacciosa per la sicurezza degli stati – generi di fatto il “grande affare” del controllo dei confini, il quale produce ciò che vorrebbe eliminare, vale a dire illegalità, violenza e morte. Andersson adotta la metafora dell'industria nel tentativo di rivelare la pluralità di aspetti non solo socio-culturali, ma anche economici e materiali, coinvolti nel grande affare dei controlli di confine, riferendo la valenza anche “produttiva” delle sue pratiche violente. Tale valenza produttiva non può essere tralasciata nell'analisi della violenza in una prospettiva antropologica, perché è proprio nelle opportunità che la violenza offre a chi la perpetra che se ne può evincere la caratteristica di fenomeno socio-culturale dinamico, non eccezionale, ma necessario all'ordinario funzionamento del sociale (Corbin 1977). È per tale via che trova giustificazione il circolo vizioso sul quale si regge il legame tra la guerra al terrore – che gli stati combattono, in nome della protezione dei loro cittadini dalle minacce provenienti di là dei loro confini – e il terrore che sono legittimati a perpetrare attraverso un'industria della sicurezza che assicura e si assicura sempre più ingenti guadagni.

Queste considerazioni sono importanti per comprendere la complessità dell'articolarsi di conflitto e violenza negli scenari post-globali contemporanei, mostrando come una comprensione virtuosa di tali fenomeni non possa limitarsi a una condanna della violenza, cercando piuttosto di interpretarla al fine di elaborare strategie operative di gestione della violenza davvero alternative, ma non utopiche (Maguire *et al.* 2014). A tale proposito, offre spunti importanti il lavoro antropologico di Didier Bigo (2000, 2006) riguardo alle pratiche di *b/ordering* nel contesto della guerra al terrore contemporanea. La riflessione proposta da Bigo mostra l'urgenza – per cogliere a pieno la complessità dei fenomeni conflittuali e violenti post-globali – di una nuova concettualizzazione degli immaginari di confine, oltre l'essenzializzazione dei confini a linee territoriali di demarcazione dell'autorità statale nazionale e, dunque, oltre il modello binario interno/esterno della modernità. Bigo chiarisce le ragioni per le quali tale modello binario non è adeguato a cogliere e gestire in modo virtuoso le molteplici implicazioni delle pratiche di *b/ordering* negli scenari post-globali, esplorando l'intreccio tra discorsi e pratiche di sicurezza interna ed esterna, che si origina nel cuore di una nuova securitizzazione globale legata ai flussi transnazionali e al controllo dei confini territoriali, ma anche sociali e identitari (Bigo 2000, p. 171 e ss.). Questa nuova forma di securitizzazione ridisegna il confine tra interno ed esterno, rivelando un nuovo immaginario di confine che ne propone un'interpretazione differente rispetto a quella dei confini territoriali dello stato. Per questo, Bigo (2006, p. 14) introduce la nozione di «campo di sicurezza», prendendo a prestito il concetto di «campo» di Bourdieu, nell'intento di trascendere le comprensioni semplicistiche dello spazio sociale e politico in termini di opposizioni binarie interno/esterno, domestico/straniero, nazionale/internazionale. Bigo si

propone di descrivere, piuttosto, una rete di relazioni di sicurezza interconnesse che non coinvolgono soltanto il vacillare materiale della distinzione dentro/fuori, ma rivelano un «*continuum*» – paradossale ma molto reale – «tra produzione di sicurezza e di insicurezza globalizzate» (Ivi, p. 6) nella sovrapposizione tra rafforzamento dei confini, controllo delle migrazioni e guerra al terrore, da un lato, e pratiche di terrore e violenza esercitate dallo stato ai suoi confini e attraverso di essi, dall'altro lato.

In/visibilità e lo spettacolo dei confini

Le letture antropologiche sul *continuum* sicurezza-insicurezza sono utili a chiarire anche la tensione tra visibilità e invisibilità che rappresenta un ulteriore rilevante tema per un'esplorazione critica delle dinamiche conflittuali e violente nella contemporaneità attraverso il prisma della spazialità del confine e del nesso confini-migrazioni³².

Le riflessioni antropologiche sulla sicurezza evidenziano, come descrivono Jusionyte e Goldstein (2016) l'ambiguità della connessione tra in/sicurezza e in/visibilità. Da un lato, la sicurezza è (pan)ottica e si ancora a un polo di visibilità come controllo, che si propone di identificare e visualizzare le minacce alla sicurezza dello stato (Comaroff, Comaroff 2006), esibendo, allo stesso tempo, la sicurezza che lo stato vuole garantire, rendendola visibile ai confini attraverso la forza e la violenza per assicurare i cittadini e scoraggiare i potenziali attraversatori clandestini (Fassin 2013; Heyman 2008). Dall'altro lato, le strategie di in/visibilizzazione che le istituzioni globali, nazionali e locali usano selettivamente per creare sicurezza finiscono spesso, che ve ne sia l'intenzione o meno, per produrre ansia e terrore nella comunità interessata (Holbraad, Pedersen Morten 2013). Ne emerge l'importante questione della relazione ambigua tra in/sicurezza e in/visibilità al cuore delle strategie securitarie messe in atto dal potere pervasivo dello stato nella società post-globale contemporanea, dove visione e cecità sono manipolate al fine di permettere il funzionamento della sicurezza come uno strumento globale di potere e controllo all'incrocio tra la violenza dello stato e la retorica della guerra al terrore³³.

Queste considerazioni rivelano l'importanza di una riflessione sulla dimensione estetica della violenza e, in particolare, sull'importanza dell'estetica

³² Al riguardo, si veda il recente numero monografico della rivista *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* (75, 2016) su "In/visible-In/secure", curato da Ieva Jusionyte e Daniel M. Goldstein.

³³ A questo riguardo, Allen Feldman (2000) propone un'interessante riflessione, soffermandosi a considerare il rapporto che emerge tra violenza, visione e rituali politici dello stato. Feldman parla di «regime scopico» per definire le tecniche e gli obiettivi di visualizzazione politica che prescrivono determinati modi di vedere e definiscono determinati oggetti visuali, mentre proscrivono e vietano altri modi e oggetti di percezione visuale. Un regime scopico è, dunque, un insieme di pratiche e di discorsi che stabiliscono la verità e la credibilità di atti e oggetti visuali nonché i modi politicamente corretti di vedere.

visuale nella politica dei regimi di sicurezza contemporanei così come nelle pratiche violente che li caratterizzano. Antonius Robben – in una sua recente pubblicazione sulla rivista *Conflict and Society: Advances in Reseach* (2016) – riflette su questi argomenti, spiegando come gli sviluppi tecnologici, visuali ed estetici nel campo della sicurezza richiedano un nuovo approccio antropologico allo studio della violenza. Tale approccio dovrebbe saper affiancare all’attenzione etnografica per le pratiche sociali violente un interesse per le nuove tecnologie visuali ed estetiche e per i processi di mediazione che esse introducono come altrettanto rilevanti per la comprensione delle dinamiche violente. In questa prospettiva, la relazione complessa tra regimi di in/visibilità e regimi di *b/ordering* costituisce un argomento rilevante per una più attenta comprensione critica del legame tra la spazialità dei confini e i modi in cui conflitto e violenza trovano espressione in tale spazio elettivo mobile e fluido della contemporaneità. A questo riguardo, faccio riferimento allo studio – che ho recentemente condotto con Holger Pöttsch dell’Università di Tromsø – sulla relazione tra confini e audio-visualità attraverso il concetto di «*borderscape* audio-visuale» (Brambilla, Pöttsch 2017). La nozione di *borderscape* audio-visuale si propone di rispondere all’urgenza di una nuova concettualizzazione del confine come de-territorializzato, dis-localato e processuale, indagando nello specifico i modi in cui i *borderscape* audio-visuali intervengono nei processi contemporanei di *b/ordering*, creando e ricreando costantemente forme diverse di in/visibilità. Più precisamente, i *borderscape* audio-visuali possono, secondo i casi, rafforzare e stabilizzare oppure mettere in discussione e sovvertire i regimi esistenti di *b/ordering*, intervenendo quindi attivamente nella predisposizione e nel funzionamento dei processi di in/esclusione che caratterizzano un dato ordinamento sociale. L’attenzione al rapporto tra confini e audio-visualità è utile, allora, per suggerire quanto già affermato nei paragrafi precedenti riguardo alla tensione che contraddistingue il confine tra l’essere strumento funzionale alla violenza dello stato e alla sua rivendicata autorità esclusiva (*borderscape* audio-visuali egemonici) e la determinazione conflittuale del confine, che lo mostra come sito di lotte dove si articolano discorsi e pratiche audio-visuali contro-egemoniche, che mettono in discussione e destabilizzano l’esclusività statica e naturalizzata delle pratiche sociali e delle posizioni discorsive dominanti³⁴.

La relazione complessa tra regimi di *b/ordering*, in/sicurezza e regimi di in/visibilità rivela l’inadeguatezza delle troppo semplificatrici rappresentazioni mass-mediatiche e politiche dominanti dello «spettacolo dei confini»³⁵. Tali rappresentazioni sovrabbondano di violenza dei e ai confini e contribuiscono a

³⁴ Su questi temi, cfr. Brambilla, Pöttsch 2017. Nel contributo, sono presentati esempi di *borderscape* audio-visuali egemonici e contro-egemonici. Per i primi, è proposta l’analisi del regime scopico che caratterizza la cosiddetta guerra dei droni con attenzione, in essa, alla rappresentazione egemonica del terrorismo transnazionale; per i secondi, il riferimento è alle auto-rappresentazioni audio-visuali dei migranti attraverso il video partecipativo nel caso del *borderscape* mediterraneo euro-africano.

³⁵ Per una concettualizzazione dello spettacolo dei confini, cfr.: Cuttitta 2012; De Genova 2013. Entrambi gli autori si rifanno all’interpretazione di Guy Debord della società dello spettacolo per proporre la loro rilettura critica dello spettacolo del confine.

imporre all'opinione pubblica l'idea che questa violenza sia inevitabile e necessaria, come dire, "giusta" per proteggere i cittadini dalle conseguenze di flussi migratori descritti come una pericolosa minaccia alla sicurezza dell'ordine sociale. Si origina così una politica della paura che "naturalizza" le migrazioni, privandole della loro valenza politica. Questa politica della paura si fonda sul ed è al contempo responsabile del perpetrarsi di una politica dell'esclusione che – assicurata dal rafforzamento dei confini finalizzato a produrre le migrazioni come categoria illegalizzata – trae legittimazione proprio dalle politiche di visibilizzazione che producono figurativamente e rendono visibile l'illegalità migrante attraverso lo spettacolo dei confini³⁶. Si crea così una rappresentazione dell'illegalità che è impressa sui corpi e sui movimenti dei migranti, mentre questa stessa rappresentazione produce una cesura netta tra l'illegalità migrante e altre forme di movimento attraverso i confini che sono descritte, invece, come "buone e giuste". In questo processo, si viene a definire un particolare regime di governamentalità delle migrazioni, il quale si regge su una violenza dei confini considerata inevitabile nella congiunzione tra migrazioni, sicurezza e umanitarismo che – con gli sconvolgimenti geopolitici globali degli anni Novanta del Novecento e, in particolare, con gli accadimenti dell'11 settembre 2001 – si è imposta a fondamento del funzionamento e della preservazione dell'ordine sociale post-globale³⁷. Più precisamente, è interessante considerare come lo spettacolo del confine – seppur nella sua proclamata volontà di garantire sicurezza e protezione dalla violenza, dalla sofferenza e dalla morte ai confini – finisca per avere l'effetto contrario di generare e reiterare situazioni di violenza e sofferenza esasperate. Il paradosso su cui si regge il rapporto tra la retorica dello spettacolo del confine e la violenza perpetrata ai confini della contemporaneità post-globale può essere compreso nella sua complessità fenomenologica se, come suggerisce William Walters (2011), cerchiamo di allargare lo sguardo così da includere oltre alla pratica della sicurezza politica e militare anche l'affermarsi del «confine umanitario»³⁸. La considerazione critica del legame tra securitizzazione, militarizzazione e umanitarismo dei confini è utile a de-naturalizzare il rapporto tra pratiche violente e confine, attraverso il quale è proposta un'esclusiva e limitata interpretazione del confine come luogo della violenza fondativa dell'ordine statale (Walters 2002). Piuttosto, un'interrogazione critica della valenza paradossale e ambigua del rapporto tra il crescente interesse per l'umanitario nel regime di governamentalità delle migrazioni e l'intensificarsi concomitante della violenza e dei processi di de-umanizzazione – che determinano la considerazione di categorie sempre più vaste di persone, quali nel nostro caso i migranti, come target di violenza

³⁶ Riguardo allo spettacolo dei confini e al suo ruolo nella produzione dell'illegalità migrante e della conseguente esclusione dei migranti dalla politica, cfr.: De Genova 2002, 2013.

³⁷ Sulla governamentalità delle migrazioni, cfr. Fassin 2011a.

³⁸ Le considerazioni di Walters ben si legano alle riflessioni proposte da Elizabeth Colson nel suo Epilogo al volume *The Paths to Domination, Resistance, and Terror* a cura di Carolyn Nordstrom e JoAnn Martin. Cfr. Colson 1992, specialm. pp. 279-280.

– consente un ripensamento della relazione tra il confine e la violenza che propone un'interpretazione dei confini come spazi politici complessi, dove si articolano incontri, scontri, tensioni, conflitti, contestazioni e resistenze che interessano una pluralità di attori e non solo gli stati e gli altri attori istituzionali.

Concetti antropologici per ripensare il nesso confini-migrazioni e il loro potenziale euristico per lo studio del conflitto e della violenza

Regime di confine e borderwork

La rilettura del confine come spazio politico complesso è proposta nella letteratura antropologica che – entrando in dialogo con la riformulazione del concetto di confine offerta dall'approccio del *borderscaping* – riflette sulla nozione di «regime di confine» (Tsianos, Hess 2010; Tsianos, Karakayali 2010), rielaborandola in una prospettiva costruttivista importante per lo studio della spazialità del confine nel suo rapporto con il conflitto e la violenza. La nozione di regime di confine supporta l'esigenza espressa dagli studi antropologici sul conflitto e la violenza di superare gli approcci fondati sull'assunzione della logica binaria struttura/agency (Das, Kleinman 2000, specialm. pp. 16-17). Le lenti analitiche del regime di confine mostrano, infatti, che non è possibile cogliere la complessità socio-politica dei confini post-globali ritenendo che essi siano regolati da un'unica razionalità organizzante. Piuttosto, diventa cruciale comprendere la dimensione di spazio politico e sociale dinamico e conflittuale del confine, il quale è attraversato da tensioni conflittuali molteplici tra discorsi, pratiche, norme e interessi che fanno capo a una pluralità di attori sociali. In tale dimensione conflittuale del confine s'inscrive la sua caratteristica d'istituzione sociale più ampiamente intesa, nella prospettiva proposta da Pablo Vila (2000) nei suoi studi sul confine Messico/Stati Uniti, e se ne evince anche il potenziale generativo del confine come sito conflittuale nel suo articolato rapporto con le migrazioni. In questa interpretazione, le migrazioni sono considerate co-costituenti del confine come spazio conflittuale e perciò stesso politico. Esse ricoprono un ruolo attivo nella costruzione e nel particolare funzionamento dei confini della contemporaneità post-globale, mostrando i limiti epistemologici, prima ancora che politici, dei modelli di gestione del nesso confini-migrazioni che assumono il confine come mera istituzione al servizio dell'autorità sovrana moderna stato-centrica e territorialista³⁹. Ne emerge un aspetto rilevante per approfondire la riflessione riguardo al rapporto tra la spazialità del confine e il dispiegarsi del conflitto e della violenza. Si tratta della considerazione dei confini come «sistemi altamente performativi» (Tsianos, Karakayali 2010, p. 378), dove il regime stesso del controllo della mobilità e le sue pratiche violente sono continuamente messe alla prova – in una

³⁹ A questo riguardo, sono interessanti le riflessioni proposte da Bernd Kasperek, Nicholas de Genova e Sabine Hess nel paragrafo dedicato al regime di confine in Casas-Cortes *et al.* 2015, pp. 69-70.

tensione conflittuale generativa – dalle forme complesse, multi-direzionali e di volta in volta contestuali dei movimenti attraverso i confini (Tsianos, Hess 2010). In particolare, la rilettura del nesso confini-migrazioni, che il regime di confine avanza, permette di cogliere la natura duale, ambigua del conflitto e delle pratiche violente che la spazialità del confine evidenzia. Se i *borderscape* egemonici annullano la possibilità generativa della configurazione conflittuale dei confini, proponendone l'esclusivo funzionamento quali solchi della violenza fondativa stato-centrica, la nozione di regime di confine è utile a far emergere le configurazioni contro-egemoniche e non-egemoniche che caratterizzano la spazialità complessa, mobile e relazione dei confini della società post-globale. In quest'ottica la valenza conflittuale del nesso confini-migrazioni può essere interpretata come forza generativa e creativa capace di produrre cambiamenti sociali, culturali ed economici che sfuggono al preteso potere esclusivo della sovranità politica statale territorialista moderna (Karakayali, Tsianos 2007, specialm. p. 15).

Alla luce di queste considerazioni, il riferimento alla nozione critica di regime di confine per lo studio del nesso confini-migrazioni incoraggia un avanzamento, a livello epistemologico e metodologico, nei modi in cui pensiamo e interpretiamo i confini, che offre altresì spunti importanti di analisi per lo studio etnografico dei fenomeni conflittuali e violenti. Questo potenziale virtuoso emerge se si assume la dimensione inerentemente spaziale del conflitto e della violenza e si riconosce il confine come spazio elettivo – nella reinterpretazione che gli approcci critici interdisciplinari e specificatamente antropologici ne incoraggiano – per una comprensione degli immaginari e delle pratiche conflittuali. In quest'ottica, è anzitutto la particolare connotazione multi-situata della spazialità dei confini a essere utile per riflettere anche su conflitto e violenza. Tale connotazione multi-situata dei confini incoraggia un'interpretazione della loro spazialità come multi-dimensionale e multi-scalare, nella quale si articolano e riarticolano una pluralità di relazioni tra discorsi e pratiche conflittuali. Ne emerge, allora, come il carattere multi-situato dei confini non possa essere ridotto alla loro spazialità territoriale, ma debba considerare l'ubiquità dei confini contemporanei che ne rende possibile la dis-locazione in diverse localizzazioni anche simboliche, socio-culturali, politiche, economiche, legali e storiche, dove si configurano spazi complessi di tensione conflittuale tra diversi attori sociali. L'attenzione a tali localizzazioni variabili, alla proprietà multi-situata della spazialità del confine – oltre l'essere collocato laddove lo vorrebbe l'immaginario geopolitico e sociale moderno – consente di cogliere le traiettorie multi-dimensionali, trasversali e porose delle dinamiche conflittuali e violente. Queste possono essere colte nella loro complessità, guardando laddove si generano intersezioni e compenetrazioni tra gli assemblaggi egemonici di conoscenza e potere degli attori sociali istituzionali, che agiscono a grande scala, e la pluralità di forme e funzioni che le dinamiche conflittuali e violente assumono – sia negli immaginari sia nelle pratiche

che li riguardano – a livello micro-sociale attraverso la proliferazione e l'eterogeneizzazione del *borderwork* contemporaneo⁴⁰.

La nozione di *borderwork* – coniata negli studi critici antropologici e sociologici sui confini e sul nesso confini-migrazioni – è utile a descrivere la spazialità multi-situata e multi-dimensionale dei confini che, slegata dalla territorialità stato-nazionale moderna, appare quanto mai diffusa nelle società post-globali, mostrando altresì come i fenomeni conflittuali e violenti, che si articolano nella spazialità del confine, siano parte integrante del funzionamento dell'ordine sociale e non vadano quindi interpretati nell'ottica dell'eccezionalità⁴¹. Allo stesso tempo, ciò evidenzia la crucialità delle esperienze soggettive nella più ampia “fabbrica” del sociale per comprendere criticamente il dispiegarsi del nesso tra confini, conflitto e violenza. È nelle esperienze soggettive, infatti, che si possono rintracciare processi simultanei di costruzione, de-costruzione e ri-costruzione dei confini, i quali rispecchiano lo svolgersi dinamico e variabile dei processi conflittuali e violenti che riguardano il nesso confini-migrazioni oltre la dicotomia struttura/agency. A questo riguardo, sono interessanti gli studi etnografici pionieri della fenomenologia dell'illegalità migrante, che, focalizzandosi sui molteplici modi in cui le esperienze soggettive dell'illegalità migrante sono incorporate dai regimi di controllo dei confini e delle migrazioni, offrono considerazioni importanti anche per un'analisi critica più generale delle esperienze di situazioni conflittuali e violente nella contemporaneità post-globale (Coutin 2005; Khosravi 2007). Queste considerazioni richiamano all'attenzione la rilevanza di praticare – nello studio del rapporto tra spazialità dei confini, conflitto e violenza – ciò che Michael Herzfeld (2001) ha definito «*militant middle ground*», vale a dire un approccio etnografico che si focalizza sul terreno fertile di connessioni e intersezioni che sta *in-between*, attraversando i disegni globali e le storie locali, i confini politico-territoriali, che concernono l'esercizio della sovranità e i confini come categorizzazioni sociali interne, che riguardano le politiche dell'identità.

⁴⁰ Ciò ricorda l'approccio che gli antropologi Cris Shore e Susan Wright (1997) hanno chiamato «*studying through*», vale a dire “studiare attraverso”, riferendosi ai diversi modi in cui attori, discorsi e tecnologie differenti creano nuove reti di relazioni di potere che possono essere comprese attraverso un'attenta comparazione a livello transnazionale, rivelandone il funzionamento di là della forma di una logica o razionalità centrale e, implicando, piuttosto, uno spazio conflittuale di pratiche di negoziazione molteplici. Questa prospettiva consente un'ulteriore problematizzazione dell'approccio etnografico multi-situato come proposto da George Marcus 1995.

⁴¹ Sulla concettualizzazione del «*borderwork*», si veda il lavoro del sociologo Chris Rumford e, in particolare: Rumford 2006, 2008. Per una prospettiva antropologica sulla nozione di *borderwork*, cfr. Green, Malm 2013.

Confini interni, confini esterni e inclusione differenziale

Le considerazioni presentate nei paragrafi precedenti contribuiscono a chiarire il carattere “variabile” dei confini nel mondo post-globale, che trova espressione, da un lato, nel rafforzamento dei confini politico-territoriali – i quali però non stanno più soltanto ai limiti territoriali esterni degli stati ma assumono dis-localizzazioni plurali – e, dall’altro lato, si manifesta nella proliferazione diffusa dei confini interni, che genera cambiamenti importanti in termini della definizione delle appartenenze sociali e politiche, sempre più legate all’applicazione di sistemi di «inclusione differenziale» (De Genova 2002, 2005). Questi sistemi rivelano la violenza che caratterizza non solo le pratiche di esclusione ma anche quelle d’inclusione, costituendo un argomento interessante su cui riflettere per una più approfondita comprensione critica del carattere multi-sfaccettato del conflitto e della violenza.

Riguardo al funzionamento dei sistemi di inclusione differenziale, sono rilevanti le analisi etnografiche di Nicholas De Genova con riferimento al confine Messico/Stati Uniti (2005) e ai confini esterni dell’Europa (2002). De Genova (2002) descrive il funzionamento dell’inclusione differenziale, mostrando come a una produzione “legale” dell’illegalità dei migranti attraverso le politiche confinarie e migratorie corrisponda un processo d’inclusione differenziale dei migranti “illegali” fondato su un immaginario e delle pratiche violente. Si tratta di una violenza perpetrata attraverso un processo di illegalizzazione dei migranti che determina il collasso della divisione netta tra inclusione ed esclusione, favorendo un’inclusione che, però, è differenziale, in quanto possibile solo a partire dalla violenza della sottomissione alla quale sono costretti i migranti ammessi come lavoratori senza documenti e, quindi, inclusi-ma-esclusi in quanto illegali e razzialmente diversi⁴². Infatti, l’illegalizzazione dei migranti, nella quale si origina la violenza dell’inclusione differenziale, si fonda sulla rappresentazione dell’illegalità come un “fatto naturale” che s’inscrive nella reificazione di una divisione razziale, su cui si è creata la costruzione storica del nesso moderno tra la definizione delle identità e delle ineguaglianze.

Queste riflessioni sull’inclusione differenziale all’intersezione tra confini politico-territoriali esterni e confini simbolici e identitari interni possono essere connesse con le considerazioni critiche del filosofo Slavoj Žižek nel capitolo dedicato alla «politica della paura» nel suo volume sulla violenza (2008, pp. 40-46). Žižek definisce tale politica della paura come una «bio-politica post-politica». Post-politica poiché si tratta di una forma inedita di politica, nella quale sono abbandonate le

⁴² La concettualizzazione dell’inclusione differenziare proposta da De Genova è ripresa da Sandro Mezzadra e Brett Neilson (2011) nella loro riflessione sui «*borderscapes* dell’inclusione differenziale», in cui propongono un’analisi critica sull’inadeguatezza di un’interpretazione della relazione tra giustizia, violenza e confini basata sull’opposizione binaria inclusione/esclusione, mentre diventa cruciale recuperare all’attenzione i meccanismi emergenti di inclusione differenziale nel mondo globalizzato.

vecchie ideologie, mentre si afferma una forma di governo affidata all'esclusivo ruolo di esperti e amministratori che determinano una progressiva de-politicizzazione e conseguente naturalizzazione dei fenomeni politici e sociali. Ciò determina altresì il definirsi della paura come costituente basilare della soggettività moderna, restando l'unico modo per mobilitare la passione umana di fronte alla naturalizzazione della politica. Questa post-politica della paura trae legittimazione, allo stesso tempo, da un orientamento bio-politico delle società post-globali fondato sulla difesa dell'ordine sociale e dei suoi attori da una loro potenziale vittimizzazione, cui conduce la rappresentazione delle migrazioni come minaccia contingente. Alla luce di queste considerazioni, è urgente – per comprendere l'importanza dei confini come spazio elettivo per un'interpretazione della spazialità del conflitto e della violenza – una riflessione critica non solo sulla geopolitica dei confini, ma attenta anche alla loro dimensione inerentemente bio-politica. Su questi argomenti riflette Nick Vaughan-Williams, che dedica due capitoli centrali del suo volume *Border Politics. The Limits of Sovereign Power* (2009, pp. 38-64 e pp. 96-129) all'urgenza di affiancare alla prospettiva geopolitica l'attenzione alla dimensione bio-politica per comprendere il funzionamento complesso dei confini nella politica post-globale, dove l'articolarsi plurale del nesso tra confini e violenza ricopre un ruolo importante. Più precisamente, Vaughan-Williams (2009, pp. 96-129) propone una problematizzazione del concetto di confine di stato che – volta all'elaborazione di immaginari di confine alternativi a quello stato-centrico e territorialista moderno – si fonda sulla nozione di «confine bio-politico generalizzato». Tale nozione è introdotta da Vaughan-Williams per dare espressione alla diffusione progressiva degli «spazi di eccezione» – teorizzati da Giorgio Agamben (2003) e normalmente sovrapposti ai margini esterni del territorio su cui è esercitata la sovranità stato nazionale, dove si esplica la violenza fondativa dei confini – all'interno dello spazio sociale e politico, producendo una «normalizzazione di una serie di geografie dell'eccezionalismo nelle società occidentali» (Minca 2006, p. 388) così come anche delle pratiche violente che vi sottendono. Il concetto di confine bio-politico generalizzato è utile, allora, per muovere verso l'elaborazione di un inedito immaginario geopolitico e sociale dei confini capace di cogliere e comunicare la diffusione delle geografie dell'eccezione nelle società post-globali, non focalizzandosi esclusivamente sui confini geografico-territoriali esterni, ma anche sui modi in cui i processi di *b/ordering-othering* si spandono attraverso la società, portando a una proliferazione multi-localizzata e dislocata dei confini, così come dei fenomeni violenti e conflittuali che si originano nella loro spazialità.

Su questi temi è utile riferirsi agli studi di Didier Fassin, nei quali è proposta un'analisi delle interazioni tra confini politico-territoriali esterni e confini sociali interni con riguardo ai modi in cui l'immigrazione è governata ed esperita, introducendo un altro tema importante per la nostra argomentazione sul rapporto tra confini, conflitto e violenza, quello che Fassin (2001) definisce «bio-politica dell'alterità». Nella bio-politica dell'alterità, il corpo migrante costituisce il sito nel

quale s'inscrive la violenza della governamentalità delle migrazioni, che si articola nell'interazione tra confini esterni e confini interni dell'inclusione differenziale. Tuttavia, l'argomentazione di Fassin presenta un altro importante aspetto, descrivendo come nella relazionalità complessa tra confini e corpi, che caratterizza la bio-politica dell'alterità, non trova espressione soltanto il legame fondativo che lo stato intrattiene con la violenza, ma si originano anche delle possibilità potenziali di resistenza e opposizione a tale violenza (Fassin 2011b). Seppur sia inevitabile notare la preoccupante preminenza della securitizzazione nella governamentalità delle migrazioni contemporanee, Fassin (2011a, specialm. pp. 221-222) descrive come un'attenzione alla dimensione bio-politica dei processi di *b/ordering* – all'incrocio tra confini esterni e interni, tra l'esercizio della sovranità e le politiche dell'identità – possa contribuire a cogliere le forme di resistenza che qui si articolano, consentendo anche la possibilità del definirsi di nuove soggettività politiche. In quest'ottica, la riflessione di Fassin rimanda a quella dell'antropologo e filosofo Talal Asad (2004) che, chiedendosi «dove finisce lo stato», mostra nella sua argomentazione come lo stato non sia un'entità fissa, ma in continuo divenire, alle cui evoluzioni occorre imparare a guardare per investigare la complessità dinamica delle questioni contemporanee di maggiore rilevanza e urgenza sul piano politico, socio-culturale ed economico. Sono i confini, secondo Asad, a rendere possibile tale auspicata decostruzione del feticismo moderno dello stato-nazionale come entità fissa ed essenzializzata; sono i margini, tuttavia per nulla marginali, a consentire una comprensione dell'ordine politico e sociale post-globale.

Affinché tale approccio – capace di cogliere le molteplici sfaccettature del rapporto tra confini, migrazioni, conflitto e violenza – possa trovare applicazione virtuosa, occorre saper fare buon uso di quella capacità di «sguardo strabico», sostenuta da Claude Lévi-Strauss (1994) come peculiare dell'antropologia, articolando un doppio sguardo rivolto ai confini attraverso, da un lato, l'attenzione ai confini politico-territoriali e, dall'altro, ai confini etnici, sociali e culturali, nonché alle loro interazioni visibili o nascoste. Sebbene persista, come rileva Fassin (2011a, p. 214), una certa tendenza a tenere separati gli studi sui confini geografico-territoriali e su quelli etnici, sociali e culturali, anche all'interno della stessa riflessione antropologica, è attraverso il riferimento al nesso confini-migrazioni che quell'auspicato sguardo strabico e specificatamente antropologico può essere posto al centro dell'elaborazione di nuovi immaginari di confine, incoraggiando così anche una comprensione virtuosa dello svolgersi dei fenomeni conflittuali e violenti contemporanei. Come questo saggio si propone di mostrare, è nell'intersezione tra riflessioni teoriche e studi etnografici rispettivamente nell'ambito dell'antropologia dei confini, con particolare attenzione al nesso confini-migrazioni, e dell'antropologia del conflitto e della violenza che si definiscono possibilità virtuose di avanzamento concettuale ed empirico. In particolare, da tale dialogo emerge come la relazione tra rafforzamento di confini politico-territoriali esterni e produzione di confini sociali interni sia abitata da processi molteplici e spesso divergenti, tra i quali si generano

tensioni conflittuali. Le considerazioni presentate nei paragrafi precedenti sono utili a descrivere, tuttavia, il potenziale anche generativo di queste tensioni conflittuali foriere di nuove soggettività politiche che possono essere colte restituendo visibilità alla relazione dinamica tra confini politico-territoriali che – nonostante la securitizzazione e la militarizzazione cui sono sottoposti – sono continuamente attraversati, “sfidati”, ma anche prodotti e abitati dai migranti, e confini interni che, seppur spesso invisibili, introducono nuove divisioni identitarie e ineguaglianze all’interno delle società⁴³.

Il confine come sito di lotte

Le argomentazioni fin qui proposte mostrano che la spazialità del confine può esprimere il suo potenziale virtuoso per un’interpretazione del conflitto e della violenza se assunta nella sua dimensione inerentemente dinamica, che descrive il confine come un insieme di processi politici e socio-culturali diffusi in tutta la società, oltre la fissità lineare dei limiti territoriali degli stati nazionali. Questa particolare concettualizzazione dei confini è altresì utile a comprendere le limitazioni poste dalla naturalizzazione della rappresentazione lineare e statica del confine che, affermata dall’immaginario geopolitico e sociale moderno, non favorisce la comprensione delle trasformazioni politiche e socio-culturali del mondo contemporaneo e del ruolo che le dimensioni conflittuali e violente ricoprono in esse.

Al fine di incoraggiare il ripensamento dei confini come processi socio-culturali e politici dinamici, è utile mobilitare, come i paragrafi precedenti tentano di chiarire, gli approcci interdisciplinari e critici ai confini e al nesso confini-migrazioni con particolare riguardo, tra essi, all’approccio del *borderscaping* e alla nozione di *borderscape*. In quest’ultimo paragrafo, s’intende chiarire come queste riflessioni sui confini offrano spunti utili per esplorare la complessità della relazione articolata, ambigua e plurale che la spazialità del confine intrattiene con il conflitto e la violenza, aiutandoci in particolare a cogliere e gestire la valenza anche generativa della determinazione conflittuale del confine che ne fa un’importante risorsa per ripensare discorsi, pratiche e politiche nella società post-globale. Il confine come *borderscape* evidenzia, infatti, «la determinazione conflittuale dei confini, le tensioni e le lotte che giocano un ruolo decisivo nella loro costituzione», prendendo forma «intorno alla linea di distinzione sempre più instabile tra “dentro” e “fuori”, fra

⁴³ Su questa linea si è sviluppato il lavoro all’interno del progetto europeo COST (*European Cooperation in Science and Technology*) denominato *EastBordNet* (2009/2012). Il progetto coordinato dall’antropologa Sarah Green ha esplorato le rilocalizzazioni sociali, morali e materiali delle periferie orientali dell’Europa sulla base di una riflessione critica sul concetto di «*remaking borders*», vale a dire del “ri-fare”/“ri-farsi” dei confini orientali europei, dedicando un’attenzione specifica anche al rapporto complesso tra i processi di *bordering*, *de-bordering*, *re-bordering* e l’articolarsi di immaginari e pratiche violente. Cfr. <http://www.eastbordnet.org/> (ultimo accesso, giugno 2017).

inclusione ed esclusione» (Mezzadra, Neilson 2014, pp. 29-30), come si evince anche dalle considerazioni in precedenza introdotte riguardo all'inclusione differenziale. Il potenziale generativo della determinazione conflittuale del confine può essere meglio colto e accolto tenendo conto delle riflessioni antropologiche volte a problematizzare, in chiave critica, la nozione di "lotta" con riferimento all'analisi del nesso confini-migrazioni. Secondo queste riflessioni antropologiche, le lotte ai/dei confini possono essere interpretate, infatti, secondo almeno due accezioni, che esprimono le diverse e plurali esperienze dei confini e dei loro attraversamenti. La prima accezione si riferisce alle lotte (dei migranti) organizzate che mettono in discussione, sfidano, minacciano la politica egemonica della mobilità e le pratiche del suo funzionamento – basate sul controllo, sulla securizzazione e sulla militarizzazione dei confini – così come le categorizzazioni politiche di in/esclusione che tale politica comporta (Squire 2011). La seconda accezione, invece, si riferisce alle strategie quotidiane di lotta resistente che sono agite dai migranti o da altri attori sociali, che abitano e oltrepassano i confini, attraverso la loro contestata presenza politica, la quale non è necessariamente espressa o manifestata in battaglie politiche organizzate (Papadopoulos *et al.* 2008). La determinazione plurale della valenza del confine come sito conflittuale di lotte è utile per approfondire la riflessione riguardo al rapporto tra confini, migrazioni, conflitto e violenza. Ciò che tale declinazione plurale delle lotte di confine rivela è anzitutto l'eterogeneità della condizione migrante che, sfatando le semplificazioni e le essenzializzazioni mass-mediatiche, segnala l'urgenza di riconsiderare la quasi esclusiva focalizzazione sulle migrazioni irregolari in favore, invece, di un'interrogazione critica volta a includere altre esperienze migratorie, comprese quelle regolari⁴⁴.

Ne emerge così l'importanza di allargare lo spettro di attori sociali coinvolti nella riflessione riguardo a confini, migrazioni, conflitto e violenza, allo scopo di far emergere il potenziale generativo della dimensione conflittuale del confine, dove si articolano pratiche locali che, secondo i casi, ignorano, trasgrediscono, tentano di sovvertire l'autorità del potere egemonico sovrano e dove si definiscono tattiche molteplici che gli attori sociali adottano per interagire con il confine e il dispiegarsi in esso di tensioni conflittuali e violente variabili. Più precisamente, se ne evince l'importanza di una comprensione "olistica" delle pratiche di confine capace di esaminare la pluralità di storie, esperienze e comportamenti attraverso i quali il confine e il rapporto complesso, che la sua spazialità intrattiene con le dinamiche conflittuali e violente, sono vissuti, interpretati e agiti a livello locale da attori con ruoli sociali diversi. In quest'ottica, è importante dare attenzione, come evidenziato dagli studi antropologici sulla violenza (Riches 1986; Krohn-Hansen 1994, specialm. pp. 367-369), anche al punto di vista, ancora spesso trascurato, di chi perpetra la violenza attraverso i regimi di rafforzamento, securizzazione e militarizzazione dei

⁴⁴ A questo riguardo, sono interessanti le riflessioni proposte da Martina Tazzioli, Nicholas de Genova, Sandro Mezzadra e Glenda Garelli nel paragrafo dedicato alle lotte migranti in Casas-Cortes *et al.* 2015, pp. 80-83.

confini. A questo riguardo, sono interessanti gli studi di Josiah Heyman e, in particolare, l'etnografia che ha condotto con gli ufficiali del corpo della polizia di confine tra Stati Uniti e Messico (Heyman 2002). Nella sua restituzione etnografica, Heyman presenta alcune considerazioni rilevanti per indagare il nesso confini, conflitto e violenza interrogandosi riguardo alle ragioni per le quali i poliziotti di confine statunitensi, ma di origini messicane, abbiano scelto una carriera che li porta a ledere alle libertà e ai diritti dei migranti messicani, con i quali condividono l'identità etnica, e a usare pratiche violente per portare a compimento il loro lavoro. Anche gli studi etnografici di Ruben Andersson (2014a, 2014b) con riguardo alle regioni euro/africane di confine restituiscono e mettono in relazione tra loro diversi punti di vista: non solo quello dei migranti, ma anche quello delle organizzazioni umanitarie e delle forze di polizia impegnate nel controllo delle migrazioni "clandestine" nelle zone di confine del circuito migratorio tra il Sahel africano e la Spagna. In particolare, l'analisi di Andersson mostra come l'attenzione al punto di vista della polizia africana impegnata nei controlli di confine sia importante per comprendere la valenza anche produttiva delle pratiche violente di ciò che definisce «industria dell'illegalità» per il controllo delle migrazioni. Infatti, è proprio nelle opportunità di guadagno che la partecipazione a tale industria, con le sue regole violente, offre ai poliziotti africani, che può essere individuata una delle cause decisive per il reiterarsi della logica violenta securitaria, nonostante le denunce di gravi violazioni della dignità e dei diritti umani che a essa sono mosse.

Oltre alle esperienze di chi perpetra la violenza, la determinazione conflittuale plurale del confine come sito di lotte mostra l'urgenza di dare attenzione a diversi attori della società civile che continuano a essere prevalentemente esclusi dalle considerazioni non solo mass-mediatiche e politiche ma spesso anche da quelle accademiche. È questo uno degli obiettivi che si è posta la ricerca etnografica che ho condotto tra il 2013 e il 2015 nella regione di confine italo/tunisina con particolare riguardo, in essa, a due spazi urbani, quello di Mazara del Vallo in Sicilia e quello di Mahdia in Tunisia, letti alla luce delle loro reciproche relazioni⁴⁵. La ricerca ha "messo in pratica" il potenziale dell'approccio del *borderscaping* per lo studio del nesso confini-migrazioni negli scenari mediterranei contemporanei (Brambilla 2016a). Tra i diversi attori della società civile coinvolti nella ricerca, vi è un gruppo, il riferimento al quale può essere particolarmente utile nella nostra riflessione riguardo alla valenza generativa della dimensione conflittuale del confine. Si tratta dei giovani migranti di origini tunisine che sono nati o vivono a Mazara, le cui famiglie sono originarie di Mahdia. Ascoltare e dare voce ai modi, con i quali questi giovani intendono il *borderscape* che abitano, può essere utile per favorire il

⁴⁵ La ricerca è stata condotta nell'ambito del lavoro svolto per conto del Ce.R.Co. (Centro di Ricerca sulla Complessità) dell'Università di Bergamo nel Progetto VII Programma Quadro di Ricerca e Sviluppo della Commissione Europea EUBORDERSCAPES (giugno 2012 - maggio 2016). Per maggiori informazioni riguardo a EUBORDERSCAPES, cfr. <http://www.euborderscapes.eu/> (ultimo accesso giugno 2017).

riconoscimento del loro diritto di partecipare alla politica, accogliendo la loro *agency* come forma di resistenza alle rappresentazioni e alle pratiche egemoniche che si basano su una concezione esternalista e contemplativa, “in-attiva”, del *borderscape* italo/tunisino (Brambilla 2016b). Gli immaginari e le esperienze del *borderscape* dei giovani migranti tunisini possono essere considerate come delle forme di resistenza nel quotidiano agli immaginari e alle immagini dominanti che essenzializzano il Mediterraneo a confine meridionale della Fortezza Europa, riducendolo a essere una marca delle appartenenze definite attraverso la violenza fondativa di un solco che divide, include, esclude o esclude-includendo. I giovani offrono una “contro-immagine” del *borderscape* italo/tunisino attraverso una resistenza che non è agita con un’opposizione esplicita alla violenza delle categorizzazioni moderne dell’appartenenza politica, ma si origina nella presenza politica quotidiana dei giovani nello spazio di confine mediterraneo⁴⁶.

È importante imparare a guardare a queste lotte del quotidiano affinché la valenza generativa, e non soltanto distruttiva, della determinazione conflittuale del confine possa essere pienamente compresa e attualizzata. A tal fine è tuttavia altrettanto importante comprendere che questa valenza generativa del confine come sito di lotte plurali non potrà emergere, finché si continuerà a elaborare politiche di governamentalità del nesso confini-migrazioni sulla base delle categorizzazioni moderne esistenti e ancora preminenti. Occorre, invece, ripensare tali categorizzazioni, dando visibilità alla forza politica di cambiamento e agli impatti generativi che le lotte di confine possono determinare, producendo nuovi spazi politici di soggettivazione. Ciò significherebbe altresì proporre una ripolitizzazione del nesso confini-migrazioni, superando la sua naturalizzazione ed essenzializzazione moderna, e compiendo un passo importante per una comprensione virtuosa della complessità multi-sfaccettata dei fenomeni conflittuali e violenti nella contemporaneità post-globale (Belcher *et al.* 2015). In questa prospettiva, si ripropone l’importanza di considerare – come invitano a fare gli studi antropologici critici sul conflitto e sulla violenza (Kleinman 2000) – le forme e le dinamiche multiple attraverso le quali la violenza sociale si esprime nella vita quotidiana all’intersezione tra diverse rappresentazioni culturali, esperienze sociali e soggettività individuali. Il confine, allora, non può essere meramente interpretato come luogo-

⁴⁶ Per un’interpretazione critica di queste lotte di confine del quotidiano, è interessante riferirsi alla nozione di «spazio del rifiuto», elaborata da Reece Jones, 2012. Gli spazi del rifiuto sono zone in cui non c’è una rivoluzione in atto contro lo stato e nemmeno si tratta di spazi di resistenza romanticizzata. Piuttosto, questi spazi sono caratterizzati dal diniego della rivendicazione esclusiva dello stato di definire i soggetti e le loro attività in questi spazi. Rifiutando di accettare le categorizzazioni binarie dell’ordine geopolitico e sociale stato-centrico moderno, che cerca di creare un mondo di opposizioni noi/loro, dentro/fuori, dominio/resistenza, le esperienze, che si articolano negli spazi del rifiuto, disegnano degli immaginari geografici, politici e sociali oltre alle categorie di identità e territorio sancite dallo stato e alternativi a esse. Un altro interessante esempio di lotte di confine del quotidiano è offerto dalle auto-rappresentazioni videografiche dei migranti nel contesto euro/africano attraverso il Mediterraneo. Al riguardo, rimando al mio Brambilla 2015c.

chiave in cui lo stato fonda e garantisce la sopravvivenza nel tempo del suo ordinamento geopolitico e sociale. Piuttosto, procedendo a un'investigazione "dentro" le pieghe dell'ambiguità del confine come struttura paradossale – che non è solo marca di identità e appartenenza, ma anche spazio di nuove possibilità in divenire – emerge il potenziale generativo della dimensione conflittuale del confine come sito di lotte plurali, dove hanno luogo diversi processi di soggettivazione politica. Tali processi si compiono attraverso delle pratiche discorsive e corporee che esprimono la complessità di un'esperienza, in ultima istanza sempre soggettiva, di confronto con un ordine e con le diverse forme di violenza che esso mette in campo per garantirsi il suo perdurare nel tempo⁴⁷.

Il confine allora può essere considerato una risorsa per l'elaborazione di una politica delle "possibilità a-venire" o, nella definizione di Arjun Appadurai (2014, specialm. pp. 297-412), di una «politica della speranza». Auspicare a tale politica della speranza non significa negare la violenza dei regimi confinari o le difficoltà di trovare delle modalità operative virtuose affinché questa politica della speranza possa essere praticata. Significa, tuttavia, imparare a guardare agli spazi, dove nuove forme di *agency* politica si originano, rivelando delle possibilità per nuovi "orizzonti" di speranza, attraverso i quali si afferma un immaginario alternativo del nesso confini-migrazioni, "oltre la linea". La determinazione conflittuale del confine come sito di lotte plurali enfatizza, infatti, le sfumature, le frammentazioni e le processualità che lo attraversano, favorendo un movimento oltre i limiti del politico verso nuovi spazi di soggettivazione. In questa prospettiva, le interpretazioni normative dei confini, che pretendono di stabilire una linea di distinzione netta tra confini buoni e cattivi – riproponendo la logica delle opposizioni binarie, su cui si fonda l'ordinamento geopolitico e sociale statale moderno – si dimostrano inadeguate per orientarci nella complessità post-globale. Ciò che sembra auspicabile è, piuttosto, una prospettiva che sappia esimersi dal giudizio sui confini e sia capace di cogliere e rendere visibili le condizioni di possibilità per delle *agency* politiche alternative che il confine, nella sua determinazione conflittuale, permette⁴⁸.

⁴⁷ Sull'importanza di considerare la dimensione soggettiva della violenza, cfr.: Das *et al.* 2000; Kleinman *et al.* 2007.

⁴⁸ Riguardo al confine come spazio nel quale si concentra un potenziale per delle nuove possibilità di *agency* locale, sono seminali le riflessioni di Eric Fischer 1949. La prospettiva inaugurata da Fischer nell'ambito della geografia umana è stata ripresa e approfondita da diversi studi antropologici. In particolare, cfr.: Wilson, Donnan 1998; Rösler, Wendl 1999. Anche Fredrik Barth (2000) si è soffermato a considerare le opportunità iscritte nella spazialità dei confini e nelle connessioni che essi stabiliscono attraverso spazi politici ed economici separati.

Per un'antropologia applicata, coinvolta, impegnata. Per un'antropologia politica

Le riflessioni proposte in questo saggio offrono spunti utili anche per un ripensamento più generale, a livello epistemologico e metodologico, dell'antropologia di fronte alle sfide della società post-globale.

Lo studio del conflitto e della violenza, nel suo rapporto con il dispiegarsi della relazione complessa tra confini e migrazioni, invoca un'antropologia applicata che, nel concepire la ricerca etnografica «al fine di risolvere problemi pratici», è definibile anche come un'antropologia del coinvolgimento impegnato (*engagement*) ed essa stessa coinvolta e impegnata (*engaged*) (Palmisano 2014a, p. 17). Un'antropologia applicata, coinvolta e impegnata nello studio dei confini post-globali favorirebbe l'inclusione di nuove soggettività e *agency* politiche nella sfera in continuo cambiamento del sociale, incoraggiando la possibilità dell'attualizzazione di forme alternative di partecipazione politica, in cui sarebbe possibile esprimere la valenza generativa della dimensione conflittuale del confine. In tal senso, cambierebbe l'impatto sociale della ricerca antropologica su questi temi, la quale potrebbe mostrare un potenziale inedito per muovere oltre la semplice documentazione da parte degli studi etnografici asserviti al predominio della «*tekhne*» (Palmisano 2014b, p. 9), mostrandosi piuttosto come “critica sociale” importante per attivare processi di *empowerment* e *advocacy* tra gli attori sociali, favorendo una loro partecipazione attiva e coinvolta – un loro *engagement* – per il cambiamento sociale⁴⁹.

Alla luce di queste considerazioni, si profila la possibilità di ripensare l'antropologia non solo nei termini della sua portata epistemologica e metodologica ma anche con riguardo alla sua dimensione inerentemente politica. A questo proposito, è utile riferirsi a quanto argomentato da Mezzadra e Neilson sulla questione del confine come metodo che «non è semplicemente metodologica. È anzitutto una questione politica, relativa ai tipi di mondi sociali e di soggettività prodotti sul confine, e ai modi in cui il pensiero e il sapere possono intervenire in questi processi di produzione» (2014, p. 35). Si tratta cioè dell'assunzione che il «metodo ha più a che fare con l'agire sul mondo che con il conoscerlo» (*Ibidem*). Ne emerge, allora, un ripensamento possibile dell'antropologia come sapere inerentemente politico, restituendo la dovuta attenzione alla qualità intrinseca alla disciplina antropologica dell'essere una scienza applicata, coinvolta e impegnata; una scienza “attiva” che, riprendendo l'espressione di Franz Fanon, «abbia deciso di svegliarsi» (2005, p. 144). Allo stesso tempo, pare cruciale e urgente interrogare in una prospettiva critica il nostro posizionamento (*positionality*) come ricercatori, che

⁴⁹ Sull'importanza di uno sguardo antropologico coinvolto e impegnato (*engaged*), si veda il contributo di Barbara R. Johnston nel numero speciale della rivista *Current Anthropology* sul tema “Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas” (2010). D'interesse, a questo riguardo, sono anche gli altri articoli del numero speciale.

tentano di comprendere e spiegare la complessità dei fenomeni della società post-globale. Tale posizionamento non può essere dato per scontato, ma dovrebbe interrogarci quotidianamente, recuperando la centralità dell'antropologia come «una filosofia fortemente ancorata all'esser-ci, all'essere-nel-mondo», per cui si tratta di un'antropologia impegnata «a prendere parte consapevolmente nei processi sociali, politici, economici della sua epoca, e a schierarsi contestualmente» (Palmisano 2014b, p. 9). In quest'ottica, l'antropologo non “sta semplicemente al mondo”, ma “abita la terra”⁵⁰. Se ne evince, allora, che un'attenzione al dispiegarsi dei fenomeni conflittuali e violenti è importante non solo per consentire una ripolitizzazione sempre più urgente dei confini e delle migrazioni, ma anche per ripolitizzare l'antropologia stessa, muovendo oltre la sua riduzione a *tekhne*. Ne emerge così uno sguardo specificatamente antropologico, il quale – facendo buon uso degli strumenti d'analisi propri della riflessione antropologica, che la contraddistinguono dagli altri sguardi disciplinari – può dare un contributo rilevante allo studio critico della complessità multi-dimensionale del conflitto e della violenza nella società post-globale come mostra il riferimento al confine quale spazio elettivo per una considerazione antropologica del conflitto e della violenza. Queste lenti antropologiche consentono, infatti, di dare la dovuta attenzione a ciò che le interpretazioni dominanti hanno fino a ora trascurato sia nello studio del nesso confini-migrazioni sia in quello del conflitto e della violenza. Si tratta di dare attenzione al ruolo della conoscenza, dell'immaginazione e della soggettività come fattori importanti della vita sociale e politica, mostrando la circolarità tra percezioni, rappresentazioni e significati che sono attribuiti al nesso confini-migrazioni così come al dispiegarsi del conflitto e della violenza e i comportamenti, le decisioni e le politiche che li riguardano.

In quest'ottica, la valenza generativa della dimensione conflittuale del confine è altresì suscitatrice della possibilità di superare la «bio-politica post-politica» argomentata da Žižek, che ancora domina e ci rende troppo spesso in-attivi e dormienti, se non mossi dalla paura. In questo modo, si configura la possibilità di abbandonare l'approccio securitario e umanitario al confine, allo stesso tempo superando la prospettiva antropologica «tecnico-caritatevole» (Palmisano 2014a, p. 19), mentre si configura la possibilità di adottare un nuovo modo coinvolto, impegnato, responsabile e, quindi, “politico” di guardare all'Altro e a noi stessi, riportando in primo piano la «responsabilità della mediazione (e dell'interpretazione)» dell'antropologo (Ivi, p. 23). Ciò consentirebbe di restituire ai confini il loro ruolo nella *fabrica mundi*, vale a dire il loro «senso ontologico in cui ...sono coinvolti nel fare o creare mondi» (Mezzadra, Neilson 2014, p. 49), avanzando così un nuovo immaginario geopolitico e sociale – capace di liberare il

⁵⁰ Sulla distinzione filosofica tra «stare al mondo» e «abitare la terra» attraverso un coinvolgimento impegnato e una presa di responsabilità “attiva”, si rimanda a Heidegger 1976. Tra gli studi antropologici sul conflitto e la violenza, sono interessanti a questo riguardo le riflessioni proposte da Green 1995, specialm. p. 109.

confine dal suo congelamento lineare, che frena qualsiasi immaginazione alternativa del mondo – e mostrando a pieno il potenziale generativo della sua dimensione conflittuale come sito di lotte.

Bibliografia

Agamben, Giorgio

- *Lo stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003

Agnew, John

- “The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory”, *Review of International Political Economy*, 1, 1994, pp. 53-80

Andersson, Ruben

- *Illegality, Inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. Berkeley: University of California Press, 2014a

- “Hunter and Prey: Patrolling Clandestine Migration in the Euro-African Borderlands”, *Anthropological Quarterly*, 87(1), 2014b, pp. 119-150

Anteby-Yemini, Lisa, Baby-Collin, Virginie, Mazzella, Sylvie, Murlane, Stéphane, Parizot, Cédric, Regnard, Céline e Sintès, Pierre (eds.)

- *Borders, Mobilities and Migrations. Perspectives from the Mediterranean, 19-21st Century*. Bruxelles: Peter Lang, 2014

Appadurai, Arjun

- “Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization”, *Public Culture*, 10(2), 1998, pp. 225-247

- *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano: Cortina, 2014; ed. or. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, 2013

Arendt, Hannah

- *On Violence*. New York: Harcourt Brace & Company, 1969; trad. it. (di Savino D’Amico), Ugo Guanda Editore, Milano, 1996

Asad, Talal

- *Where Are the Margins of the State?*, in Das V., Poole D. (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004, pp. 279-288

Bhabha, Homi

- *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994

Balandier, Georges

- "An Anthropology of Violence and War", *International Social Science Journal*, 38(4), 1986, pp. 499-511

Balibar, Étienne

- *Noi, cittadini d'Europa? Le frontiere, lo stato, il popolo*. Torino: Manifestolibri, 2004; ed. or. *Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, l'état, le peuple*, 2001

- *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015

Barth, Fredrik (ed.)

- *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969

Barth, Fredrik

- *Boundaries and Connections*, in Cohen A. (ed.), *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge, 2000, pp. 17-36

Basch, Linda G., Glick Schiller, Nina, Blanc-Szanton, Cristina (eds.)

- *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Lanham: Gordon and Breach, 1994

Belcher, Olivier, Martin, Lauren, Tazzioli, Martina

- "Editorial: Border Struggles: Epistemologies, Ontologies and Politics", *darkmatter Journal*, 12, 2015, <http://www.darkmatter101.org/site/2015/10/05/editorial-border-struggles-epistemologies-ontologies-and-politics/>

(ultimo accesso giugno 2017)

Benjamin, Walter

- *Per la critica della violenza* (ed. it. a cura di Massimiliano Tombe). Roma: Alegre, 2010; ed. or. *Zur Kritik der Gewalt*, 1920-21.

Bigo, Didier

- *When Two Become One*, in Kelstrup M., Williams M. (eds.), *International Relation Theory and the Politics of European Integration: Power, Security and Community*. London: Routledge, 2000, pp. 171-205.

- *Globalized (In)Security: the Field and the Ban-Opticon*, in Bigo D., Tsoukala A. (eds.), *Illiberal Practices of Liberal Regimes: the In(Security) Games*. Paris: L'Harmattan, 2006, pp. 5-54

Bohannan, Paul (ed.)

- *Law and Welfare: Studies in the Anthropology of Conflict*. Garden City: Natural History Press, 1967

Bowman, Glenn

- *The Violence in Identity*, in Schmidt B. E., Schröder I. W. (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict*. London - New York: Routledge, 2001, pp. 25-46

Brambilla, Chiara

- "Borders: Paradoxical Structures between Essentialization and Creativity", *World Futures*, 65(8), 2009, pp. 582-588

- *Frontiere e Confini*, in Riccio B. (a cura di), *Antropologia e Migrazioni*. Roma: CISU, 2014, pp. 45-57

- "Dal confine come metodo del capitale al paesaggio di confine come metodo per un'opposizione geografica al capitalismo", *Bollettino della Società Geografica Italiana*, VIII, 2015a, pp. 393-402

- "Exploring the Critical Potential of the Borderscapes Concept", *Geopolitics*, 20(1), 2015b, pp. 14-34

- *Navigating the Euro/African Border and Migration Nexus Through the Borderscapes Lens: Insights from the LampedusaInFestival*, in Brambilla C., Laine J., Scott J. W., Bocchi G. (eds.), *Borderscaping: Imaginations and Practices of Border Making*. Farnham: Ashgate, 2015c, pp. 111-121

- "Borderscaping: Estetica | Politica | Trans-territorialità. Nuove agency geografico-politiche nel Mediterraneo "oltre la linea"", *Semestrare di Studi e Ricerche di Geografia*, XXVIII(1), 2016a, pp. 77-90

- "Borderscaping, o ripensare il nesso frontiere-migrazioni nel Mediterraneo. Nuove agency politiche nella frontiera italo/tunisina", *Illuminazioni*, 38, ottobre-dicembre 2016b, pp. 111-139

Brambilla, Chiara, Laine, Jussi, Scott, James W., Bocchi, Gianluca (eds.)

- *Borderscaping: Imaginations and Practices of Border Making*. Farnham: Ashgate, 2015

Brambilla, Chiara, Pöttsch, Holger

- *In/visibility*, in Schimanski J., Wolfe S. (eds.), *Border Aesthetics. Concepts and Intersections*. New York - Oxford: Berghahn Books, 2017, pp. 68-69

Brenner, Neil

- "Beyond State-centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale in Globalization Studies", *Theory and Society*, 28, 1999, pp. 39-78

Brown, Wendy

- *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books, 2010

Butler, Judith

- *A chi spetta una buona vita?*. Roma: Nottetempo, 2013; ed. or. *Can One Lead A Good Life in Bad Life?*, 2012

Carroll, Stuart (ed.)

- *Cultures of Violence: Interpersonal Violence in Historical Perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007

Casas-Cortes, Maribel, Cobarrubias, Sebastian, De Genova, Nicholas, Garelli, Glenda, Grappi, Giorgio, Heller, Charles, Hess, Sabine, Kasparek, Bernd, Mezzadra, Sandro, Neilson, Brett, Peano, Irene, Pezzani, Lorenzo, Pickles, John, Rahola, Federico, Riedner, Lisa, Scheel, Stephan, Tazzioli, Martina

- "New Keywords: Migration and Borders", *Cultural Studies*, 29(1), 2015, pp. 55-87

Chomsky, Noam, Herman, Edward S.

- *The Washington Connection and Third World Fascism, vol. 1 - The Political Economy of Human Rights*. Nottingham: Spokesman, 1979

Cohen, Abner

- "Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations", *Man*, 4(2), 1969, pp. 215-235

Colson, Elizabeth

- *Epilogue. Conflict and Violence*, in Nordstrom C., Martin J. (eds.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror*. Berkeley - Los Angeles - Oxford: University of California Press, 1992, pp. 277-283

Comaroff, Joshua

- "Terror and Territory: Guantánamo and the Space of Contradiction", *Public Culture*, 19(2), 2007, pp. 381-405

Comaroff, Jean, Comaroff, John L. (eds.)

- *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press, 2006

Coutin, Susan B.

- "Being En Route", *American Anthropologist*, 107(2), 2005, pp. 195-206

Corbin, John

- "An Anthropological Perspective on Violence", *International Journal of Environmental Studies*, 10, 1977, pp. 107-111

Cuttitta, Paolo

- *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2012

Das, Veena, Kleinman, Arthur

- *Introduction*, in Das V., Kleinman A., Ramphela M., Reynolds P. (eds.), *Violence and Subjectivity*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2000, pp. 1-18

Das, Veena, Kleinman, Arthur, Ramphela, Mamphela, Reynolds, Pamela (eds.)

- *Violence and subjectivity*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2000

De Certeau, Michel

- *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro, 2001; ed. or. *L'invention du quotidien*, 1990

De Genova, Nicholas

- "Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, 31, 2002, pp. 419-447

- *Working the Boundaries: Race, Space and "Illegality" in Mexican Chicago*. Durham NC: Duke University Press, 2005

- "Spectacles of Migrant "Illegality": the Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion", *Ethnic and Racial Studies*, 36(7), 2013, pp. 1180-1198

Elden, Stuart

- *Terror and Territory. The Spatial Extent of Sovereignty*. Minneapolis - London: University of Minnesota Press, 2009

Fanon, Franz

- *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2005

Fassin, Didier

- "The Biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate", *Anthropology Today*, 17(1), 2001, pp. 3-7

- "Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times", *Annual Review of Anthropology*, 40, 2011a, pp. 213-226
- "The Trace: Violence, Truth, and the Politics of the Body", *Social Research*, 78(2), 2011b, pp. 281-298
- *Enforcing Order. An Ethnography of Urban Policing*. Cambridge: Polity, 2013

Feldman, Allen

- *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press, 1991
- *Violence and Vision: The Prosthetics and Aesthetics of Terror*, in Das V., Kleinman A., Ramphela M., Reynolds P. (eds.), *Violence and Subjectivity*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2000, pp. 46-78

Fischer, Eric

- "On Boundaries", *World Politics*, 1(2), 1949, pp. 196-222

Gramsci, Antonio

- *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll. Torino: Einaudi, 1975

Green, Linda

- *Living in a State of Fear*, in Nordstrom C., Robben A. (eds.), *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press, 1995, pp. 105-127

Green, Sarah, Malm, Lena (eds.)

- *Borderwork. A Visual Journey Through Periphery Frontier Regions*. Riga: Jasilti, 2013

Harvey, David

- *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*. Milano: Feltrinelli, 2014; ed. or. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, 2014

Heidegger, Martin

- *Costruire, abitare, pensare*, in Heidegger M., *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo. Milano: Mursia, 1976, pp. 96-108; ed. or. *Bauen, Wohnen, Denken*, 1954

Herzfeld, Michael

- *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden: Wiley-Blackwell, 2001

Heyman, Josiah McC.

- "US Immigration Officers of Mexican Ancestry as Mexican Americans, Citizens, and Immigration Policy", *Current Anthropology*, 43(3), 2002, pp. 479-507
- "Constructing a Virtual Wall: Race and Citizenship in US-Mexico Border Policing", *Journal of the Southwest*, 50(3), 2008, pp. 305-333

Hindess, Barry

- "Terrortory", *Alternatives: Global, Local, Political*, 31(3), 2006, pp. 243-257

Holbraad, Martin, Pedersen Morten, Axel (eds.)

- *Times of Security: Ethnographies of Fear, Protest, and the Future*. London: Routledge, 2013

Johnston, Barbara R.

- "Social Responsibility and the Anthropological Citizen", *Current Anthropology*, Special Issue "Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas", 51(2), 2010, pp. 235-247

Jones, Reece

- "Spaces of Refusal: Rethinking Sovereign Power and Resistance at the Border", *Annals of the Association of American Geographers*, 102(3), 2012, pp. 685-699
- *Violent Borders. Refugees and the Right to Move*. London - New York: Verso, 2016

Jusionyte, Ieva, Goldstein, Daniel M.

- "In/visible-In/secure. Optics of Regulation and Control", *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, Jusionyte I., Goldstein D. M. (eds.), Special Issue "In/visible-In/secure", 75, 2016, pp. 3-13

Kalyvas, Stathis N., Shapiro, Ian, Masoud, Tarek (eds.)

- *Order, Conflict and Violence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008

Karakayali, Serhat, Tsianos, Vassilis

- *Movements that Matter. Eine Einleitung*, in Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.), *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transcript, 2007, pp. 7-22

Khosravi, Shahram

- "The "Illegal" Traveler: An Auto-Ethnography of Borders", *Social Anthropology*, 15(3), 2007, pp. 321-334

Kleinman, Arthur

- *The Violences of Everyday Life: The Multiple Forms and Dynamics of Social Violence*, in Das V., Kleinman A., Ramphela M., Reynolds P. (eds.), *Violence and Subjectivity*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2000, pp. 226-241

Kleinman, Arthur, Das, Veena, Lock, Margaret M. (eds.)

- *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, 2007

Krohn-Hansen, Christian

- "The Anthropology of Violent Interaction", *Journal of Anthropological Research*, 50(4), 1994, pp. 367-381

- "The Anthropology and Ethnography of Political Violence", *Journal of Peace Research*, 34(2), 1997, pp. 233-240

Kyrou, Christos, Rubinstein, Robert

- *Cultural Anthropology Studies of Conflict*, in Lester K. (ed.), *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*. Amsterdam: Elsevier, 2008, pp. 515-521

Leach, Edmund

- *Custom, Law and Terrorist Violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977

Lefebvre, Henri

- *Spazio e politica. Il diritto alla città II*. Milano: Moizzi Editore, 1976; ed. or. *Espace et politique. Droit à la ville II*, 1972

Lévi-Strauss, Claude

Guardare, ascoltare, leggere. Milano: Il Saggiatore, 1994; ed. or. *Regarder, écouter, lire*, 1993

Maguire, Mark, Frois, Catarina, Zurawski, Nils

- *The Anthropology of Security: Perspectives from the Frontline of Policing, Counter-terrorism and Border Control*. London: Pluto Press, 2014

Malkki, Liisa

- *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995

Mansvelt-Beck, Jan

- *Territory and Terror: Conflicting Nationalisms in the Basque Country*. London: Routledge, 2005

Marcus, George

- "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 117, 1995, pp. 95-117

Mezzadra, Sandro, Neilson, Brett

- *Borderscapes of Differential Inclusion: Subjectivity and Struggles on the Threshold of Justice's Excess*, in Balibar É., Mezzadra S., Samaddar R. (eds.), *The Borders of Justice*, Philadelphia: Temple University Press, 2011, pp. 181-203

- *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*. Bologna: Il Mulino, 2014; ed. or. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, 2013

Minca, Claudio

- "Giorgio Agamben and the New Biopolitical Nomos", *Geografiska Annaler*, 88B(4), 2006, pp. 387-403

Newman, David

- "Borders and Bordering: Towards an Interdisciplinary Dialogue", *European Journal of Social Theory*, 9(2), 2006, pp. 171-186

Pallister-Wilkins, Polly

- "Interrogating the Mediterranean Migration Crisis", *Mediterranean Politics*, 21(2), 2016, pp. 311-315

Palmisano, Antonio L.

- "Multiculturalismo e solidarietà in antropologia del diritto", in *Atti del Convegno di Studi "La Costituzione europea: origine e sviluppi politici, economici e sociali"*, Centro Studi Heliopolis, Trieste, 1 dicembre 2005. Trieste: Heliopolis, 2006, pp. 107-114

- "Il Mercato Globale come superamento dei confini euro-regionali o come una nuova prigione?", in *Atti del Convegno di Studi "L'Europa delle Euroregioni. I nuovi obiettivi per popoli e territori europei"*, Centro Studi Heliopolis, Trieste, 30 novembre 2006. Trieste: Heliopolis, 2007, pp. 71-78

- *Le diversità culturali nell'ambito dell'Euroregione*, in De Vergottini G., Cevolin G., Russo I. (a cura di), *Fenomenologia di una macro regione. Sviluppi economici, mutamenti giuridici ed evoluzioni istituzionali nell'Alto Adriatico tra età moderna e contemporanea*, Volume II Percorsi economici ed istituzionali. Milano: Leone Editore, 2012, pp. 19-51

- "Committed, Engaged e Applied Anthropology", *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2 *Antropologia applicata*, novembre 2014, 2014a, pp. 13-24

- "Prefazione", *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2 *Antropologia applicata* novembre 2014, 2014b, pp. 9-12

Papadopoulos, Dimitris, Stephenson, Niamh, Tsianos, Vassilis
- *Escape Routes. Control and Subversion in the XXI Century*. London: Pluto Press, 2008

Parker, Noel, Vaughan-Williams, Nick
- "Critical Border Studies: Broadening and Deepening the "Lines in the Sand" Agenda", *Geopolitics*, 17(4), 2012, pp. 727-733

Rajaram, Prem K.
- "Beyond Crisis: Rethinking the Population Movements at Europe's Border", *FocaalBlog*, 2015, www.focaalblog.com/2015/10/19/prem-kumar-rajaram-beyond-crisis (ultimo accesso giugno 2017)

Reichert, Dagmar
- "On Boundaries", *Environment and Planning D: Society and Space*, 10(1), 1992, pp. 87-98

Riccio, Bruno, Brambilla, Chiara (eds.)
- *Transnational Migration, Cosmopolitanism and Dis-located Borders*. Rimini: Guaraldi, 2010

Riches, David
- *The Phenomenon of Violence*, in Riches D. (ed.), *The Anthropology of Violence*. New York: Basil Blackwell, 1986, pp. 1-27

Robben, Antonius
- "Rethinking the Anthropology of Violence for the Twenty-First Century. From Practice to Mediation", *Conflict and Society: Advances in Research*, 2, 2016, pp. 1-3

Rösler, Michael, Wendl, Tobias
- *Introduction*, in Rösler M., Wendl T. (eds.), *Frontiers and Borderlands: Anthropological Perspectives*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, pp. 1-27

Rumford, Chris
- "Theorizing borders", *European Journal of Social Theory*, 9(2), 2006, pp. 155-169
- *Citizens and Borderwork in Contemporary Europe*. London: Routledge, 2008
- "Guest Editorial on Global Borders. An Introduction to the Special Issue", *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(6), 2010, pp. 951-956

Schmitt, Carl
- *Der Nomos der Erde: Im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker und Humblot, 1974; trad. it., Adelphi, Milano, 1991

Schröder, Ingo W., Schmidt, Bettina E.

- *Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices*, in Schmidt B. E., Schröder I. W. (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict*. London - New York: Routledge, 2001, pp. 1-24

Shore, Cris, Wright, Susan

- *Policy: A New Field of Anthropology*, in Shore C., Whight S. (eds.), *Anthropology of Policy*. London: Routledge, 1997, pp. 3-42

Simmel, George

- *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*, München - Leipzig: Duncker & Humblot, 1918; trad. it. (di Giuseppe Rensi), SE, Milano, 1999

Sluka, Jeffrey A.

- *The Anthropology of Conflict*, in Nordstrom C., Martin J. (eds.), *The Paths to Domination, Resistance, and Terror*. Berkeley - Los Angeles - Oxford: University of California Press, 1992, pp. 18-36

- *Introduction: State Terror and Anthropology*, in Sluka J. A. (ed.), *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000, pp. 1-45

Squire, Vicki (ed.)

- *The Contested Politics of Mobility. Borderzones and Irregularity*. London: Routledge, 2011

Taussig, Michael

- *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987

Tsianos, Vassilis, Hess, Sabine

- *Ethnographische Grenzregimeanalyse*, in Hess S., Kasperek B. (Hrsg.), *Grenzregime. Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*. Berlin - Hamburg: Assoziation A, 2010, pp. 243-264

Tsianos, Vassilis, Karakayali, Serhat

- "Transnational Migration and the Emergence of the European Border Regime: An Ethnographic Analysis", *European Journal of Social Theory*, 13(3), 2010, pp. 373-387

Van Houtum, Henk, Kramsch, Olivier T., Zierhofer, Wilhem (eds.)

- *B/Ordering Space*. Aldershot: Ashgate, 2005

Van Houtum, Henk, van Naerssen, Ton

- "Bordering, Ordering and Othering", *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 93(2), 2002, pp. 125-136

Vaughan-Williams, Nick

- *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009

Vereni, Piero

- *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*. Roma: Meltemi, 2004

Vila, Pablo

- *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the US-Mexico Frontier*. Austin: University of Texas Press, 2000

Walker, Rob B. J.

- *Sovereignty, Identity, Community: Reflections on the Horizons of Contemporary Political Practice*, in Walker R. B. J., Mendlowitz S. (eds.), *Contending Sovereignties: Redefining Political Community*. Boulder - London: Lynne Rienner Publishers, 1990, pp. 159-185

- *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993

Walter, Eugene V.

- *Terror and Resistance*, New York: Oxford University Press, 1969

Walters, William

- "Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border", *Environment and Planning D: Society and Space*, 20(5), 2002, pp. 561-580

- *Foucault and Frontiers: Notes on the Birth of the Humanitarian Border*, in Bröckling U., Krasmann S., Lemke T. (eds.), *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. New York: Routledge, 2011, pp. 138-164

Williams, Raymond,

- *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980

Wilson, Thomas, Donnan, Hastings

- *Nation, State and Identity at International Borders*, in Wilson T., Donnan H. (eds.), *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford: Berg, 1998, pp. 1-30

Wilson, Thomas, Donnan, Hastings (eds.)

- *A Companion to Border Studies*. Chichester: Blackwell Publishing, 2012

Wolf, Eric

- "Perilous Ideas: Race, Culture, People", *Current Anthropology*, 35(1), 1994, pp. 1-7

Žižek, Slavoj

- *Violence. Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008

Sitografia

<http://www.eastbordnet.org/>

<http://www.euborderscapes.eu/>

The Wealth of Activism

Annelies E. Broekman & Jan M. Broekman

Abstract

The question pertaining to a correct and precise profile of 'activism' and 'the activist' has not often been posed and was certainly not subjected to philosophical considerations. This essay is an attempt to suggest some outlines for the performance of that task. First, one has to delineate meanings of the concepts 'social' and 'activism' because the general expression 'social activism' mixes meanings belonging to both, so that questions about 'activism' as such remain unclear. Second, modern philosophy offers clarifications of meanings in the framework of a philosophy of language. Two approaches in this field are used in our problem posing: the consideration of (a) the qualities and structures of *speech* of an activist, in particular his or her *speech acts*, and (b) the qualities and structures of *belonging* of an activist, which are expressed in the meaning the activist gives to his or her *speaker position*. This essay is supported by a remark, which Hannah Arendt already formulated in 1958: "No other human performance requires speech to the same extent as action". This can guide us in considerations concerning activism today.

Keywords: Social activism-activist profile, the street, the common & commonness, interactivity, language-speech act, belonging

Conversations with a modern day activist appear to be mainly of political nature. Themes and ideas that fascinate everyone, such as social justice or multiculturalism as well as caring for planet and climate, failed hitherto in a great number of Western States to function as a fundament for policy development. *Politics* is for that reason used by activists as an instrument and at the same time considered a major object. Their views on society are grounded in their understanding of the primordial interest of politics. That interest makes them expand the traditional meaning of politics: the latter refers to party-driven politics, whereas activists strive for other practices and procedures, which are driven by collectives. Although activist politics possess a different meaning, they are still belonging to the political realm cherished by contemporary society.

The latter embrace also today's *sciences*, in particular scientific views, their methods, research projects and datafications included. Here is also a change of traditional meaning: activists follow scientific rules to argument their standpoints and perceive how science may be captured by capitalistic goals and become an instrument of the powers they fight so that scientific methods are also perverted by those trends. There is no incompatibility between activism and non-perverted scientific perspectives, but it seems difficult to establish a harmonious concordance between activism and this dominant type of organization of the sciences. One rarely encounters activist participation in a scientific research project that is financed by the

state or by corporations¹. They simply do not fit together. Sciences, one should venture to formulate, are for activists and non-activists alike, a complex political issue, and many of its practices are a sign of the predominance of capitalism and of related power systems that keep the failures of caring for planet and population alive. An interest in *philosophical* approaches and analysis is at an even larger distance to politics and the sciences. When activist philosophers analyze the components of their activism philosophically, they end up with the classification of a “political philosophy”, not with any form of social change. What has philosophy to offer in the case of modern activism? There is neither in activism nor in philosophy an answer one could consider. The distance between *politics*, *sciences* and *philosophy*, which characterizes activism should be observed and respected. But we vehemently search for a next step, which seems hidden at this moment. It must be a step *beyond* the dominance of the political discourse, which is inherent to all forms of activism.

One has to add, that no activist exploration is ever without the support of others who share that attitude: activist views do not engender individually, activists stand on themselves but are never alone. They do, however, not defend a standard view on social, environmental, psychological or legal issues in modern society. Their words keep up with the flow of social life and that might complicate an understanding of activism as a basic concept. Activism is a word with many meanings; it awakens forceful hopes and expectations but also aversion, distaste and feelings of uncontrollable anarchy by those who are outside of activist views. So, how do we find a path to understand the strong ties between activist togetherness, social order and democracy? Is activism not by definition social, so that the globally accepted expression *social activism* is in fact a tautology? In other words: is a non-social activism thinkable? It is clear, that we need a theoretical and philosophical understanding of the ‘activism’ concept today and a path for accessing the unfathomed wealth of activism.

Activism and the Social

Because activism is most often understood in terms of politics, it is mainly in politics that the meaning of the concept has been engendered. That situation relates to “*social activism*” as a generally accepted heading but it does not clarify the categorization ‘social’ other than in terms of ‘goal’ or of ‘location’. The broad counterculture specter that formed the basis of activism, reaching from Conflict to Education, from Economics to Environment, from Health to Race and Religion, from Sciences to Electronics and Technology, was expected to provide insight into the specificities of Post-World War I & II ’s activism, but it failed. It did not answer the question what social activism contributes to clarify activism in its relations with socio-political

¹ An exception is perhaps the project > <http://www.ejolt.org> <

issues of the day, such as climate change, global poverty or terrorism. Accepting a relation between *activism* and the *social* has apparently a central function, but it does not lead to an appropriate understanding of activism in itself.

Do only its forms of application determine activism? That does not clarify its nature as encountered in commonness, belonging/not-belonging, or in for instance developmental psychology, sociology, pedagogy, macro-economy or politics. The fundamental question whether activism is just an application of social needs, seems to remain unanswered as long as activism on its own is not envisaged. And that is not achieved as long as for instance the Cambridge English Dictionary circumscribes activism in a representative manner as totally dependent on “a person who believes strongly in political or social change and takes part in activities such as public protests to try to make this happen”. Or when we still read in the *Encyclopedia of Activism and Social Justice* that “activism is action on behalf of a cause, ... has been present throughout history ... in every sort of political system and is not necessarily a good thing or a bad thing”².

We furthermore, while searching for the many meanings of activism in various stages of Occidental culture during the last centuries, experience that most illustrations on Internet-pages with information on ‘activism’ focus on *street* scenes. They suggest that *street* and *activism* belong closely together. The ‘street’ is indeed an important component of all unfolding socio-cultural patterns of modern life. It is therefore no surprise that streets are often viewed as the preferred stage for activist occurrences. The ‘street’ is (a) a Google-like *indication* of a public space, but it is (b) also a *symbol* of that space, and finally (c) the *word* for the real location of what happens in public life. No wonder, that ‘the street’ is often mentioned, but there exists no concept that informs us about the reality of ‘the street’ in relation to activism. The same is true for the concept of ‘activism’ itself. Its history is vague and needs a reliable basis for our understanding. The street indicates a sign, a common image that is often subjected to political discussion, and *activism* appears to indicate no more than specific forms of human inter-activity.

The expression ‘activism as application of social ideals and goals’ does not create a frame to understand the concept of ‘activism’ in its essence. And another remark must be added: the ‘street’ is not primarily a *political* form but an *epistemological* achievement, that is: an outstanding form of knowledge. Studies on ‘the street’ in Ancient Greek culture in the 5th century BC as well as Walter Benjamin’s studies on the Parisian street/passage during the very beginning of the 20th century illustrate the value of that remark. The street is a continuing process with special cognitive relevance and streets embrace what occurs on- and in them beyond fixation or planning. The street appears in the light of cognition-analysis as *unruly*; its capacity for embedding differentiations or dynamics that unfold in unforeseeable

² Brian Martin: “Activism, social and political”, in: *Encyclopedia of Activism and Social Justice*, Gary L. Anderson & Kathryn G. Herr (Eds.), 2007, p. 19 f.

manners remains a leading motive. Relations between *activism* and *street* may receive attention in theory-formation, but properties of the street obviate those of activism.

Activism and Loyalty

The term ‘activism’ is connected with a vigorous advocating of a cause, especially a political cause, on a scale that is seldom considered in social sciences theory or any philosophy of social life. Histories of activism are linked to the occurrences of their region of application, in particular to regions with effective social change. *Activism is as a consequence mostly understood via its relation with its social effects and not by research into the concept itself.* That leads to a fragmentary understanding of the concept, although it urgently needs a deeper understanding.

It is in certain, often historical, situations extremely important to have a clear definition of activism at hand. The point is, that activism is often connected with other concepts, and this can without a clear insight in the concept of activism lead to unclear and inappropriate understandings of a social or political situation. An example can be read in old schoolbooks on the history of wars in Western Europe. *Loyalty* was maintained as a defining factor of activism during the First World War. Ethical or political qualifications of *forms* or *positions* of loyalty differed from the question whether loyalty is a feature of activism. For example, when German enemy-forces occupied several European countries during that War, oppression awakened in Belgium (a State with tensions between a separated Flemish and Walloon population) the strong desire to make regionalist and nationalist ideals come true by means of a well-organized activism in the politics of the occupied country. Activism was in this Belgian situation rooted in at least three dimensions of political life: (a) the enduring problematic relation to the State as a legally and institutionally vested body with the unfulfilled task to create a bond between populations and mother tongues, (b) the omnipresent awareness of a long-standing oppression by a Walloon dominancy, so that the oppression by the Germans was – in contrast to other European countries – for the Flemish just a variation on a well-known and ever-experienced theme, and (c) the fact that the two languages within the Belgian State, Flemish and French, were internationally identified with Germany and France, the parties at war. The unfolding activism in Belgium appeared a mirroring of the political occurrences at the enlarged scale of a World War. Forms of loyalty were at stake: the most profiled *activists* in Flanders preferred collaboration with the German occupier above cooperation with factions in their own State in order to change the constitution of the State. They were successful as long as the War was going on; their activities resulted for instance even in the transformation in 1916 of a Belgian State University (Gent) into an independent Flemish institution. But after the War, the activists were convicted of collaboration with the enemy and the word ‘activist’ disappeared from public use, understanding and interest. And the question whether ‘activism’ really relates to

forms of loyalty was left unanswered. There was no meaning left for the word 'activist'.

This short story illustrates that a link between activism and loyalty was not evident, and that we were for decades not sure how to understand activism. It appears that activism was a century long almost exclusively understood as *social activism* – in legal, political, economic or psychological contexts. Social activism theory does *not* focus on the authentic features of activism itself but researches in how far language can be understood as a communicative tool (including recent IT developments and related electronic techniques), in how far language organizes our knowledge and shapes our life-styles and demarcates our thought patterns. This expresses another feature of activism that touches our experience of the world around us and its profiles of education and social information. Social activism is able to integrate many dimensions of our life *without* further research into activism itself. What conditioning features are alive in the heart of activism itself? That is the key question, which leads us to further considerations.

The question is relevant in all contexts and in all forms of *social activism*: what is the major characteristic of an activist personality, or – in abstraction from this individuality – of activism as a concept?

That leads to the formulation of a thesis, which is foundational for our main proposal in this essay: *we must consider language as a key issue and a constitutive feature of activism beyond ethical, political and related consequences*. To come back to the above mentioned story: loyalty as well as activity are like language: those concepts need a context to unfold their meaning.

A socio-political viewpoint in favor of a specific attitude can only be articulated if a *plurality* of views creates the context. That is observable in all historical phases of the activism concept. Viewpoints of elites, of feudal or religious groups, of private entrepreneurs, of capitalists, corporations or related influential attitude makers in social life are *plural* and only as such do they form the often-cherished 'public opinion'. The coherence of activism and loyalty shows, apart from this contextual condition, *the most important* characteristic in its exploring inequalities of power levels: it regards *differences* in power and power positions. Their presence in public spheres, in decision-making or free-lance or state-institutional governance will be a point of departure for activist arguments to unfold counter movements to initiate. Activist strategies will meet difficulties where differences fail to be registered or evoked in public opinion. That was demonstrated in the Belgian example, and it is also today at issue when activist ideals are not conform the profiles of conventional politics, as cases of climate change illustrate. Most interesting is, that defining or even understanding activism becomes difficult when one leaves fields of conventional differences behind.

This is one of the factors that could make understandable why activism has seldom been at issue in philosophical and theoretical discussions, and never in the perspective of a philosophy of language (the issue of meaning included). If it is taken

seriously as a valuable issue in those fields, it is at utmost researched as an element of social theory and not as a theme in itself. We conclude: the term *social activism* is, observed from a theoretical viewpoint, a reduction of meaning in itself. The majority of studies in which activism is involved proves the correctness of this insight; they focus on the social domains and have activism itself defined by its application.

Brian Martin formulated some important character traits in his above-quoted study *Activism, social and political*. He remarks: “The research most relevant to activism is about social movements. As well as telling the stories of movements, researchers have looked at social structures that influence their origins and survival, resources that movements can use, political opportunities that they can take up, and systems of meaning that enable them to get their message across. However, little of the research on social movements tells much about what activists do and how they can do it better. Few activists pay much attention to research on social movements, because so little is oriented to their practical concerns. In addition, most scholarly research is written in a style that is not attractive to activists”. Indeed, scientific styles may not be so attractive for activists because they are in general a layperson that dedicates his or her free time to the cause. It is as if even social sciences research has never been put to the service of activists. Activists do *not* encounter any open, understandable and valuable basic research about their position and attitude, so that they focus on the *object* of their concerns rather than on the *foundational features* of their activity. One should keep in mind that the movement of activism created internal-functional research using special blogs, fanzines, free books and counter information press. Brian Martin adds: “Many activists learn about issues – corporate globalization, genetic engineering, or whatever – in a manner analogous to grassroots educator Paulo Freire’s method of teaching reading and writing through politically charged words. Activists learn what they can about issues so they can be effective in their actions and they take action because of what they have learned about issues.”³ One should not interpret this wrongly: activists learn because they have been confronted with the impacts of specific events, occurrences or consequences. Think of the farmer whose family and animals are infected by agro-toxics, who has to fight Monsanto by means of searching information by the subject. Many activists display a high level of knowledge and IT skills, although scientists, party-politicians and in particular lobbyists in the context of corporations often speak about them as if they were illiterate.

Indeed: to go on speaking about “*social activism*” implies that the language of reflection of activists will proceed in politically charged terms! The theme *Activism and Loyalty* illustrates every detail of this serious drawback. The addition ‘social’ to ‘activism’ is problematic in the sense that it conceals how loyalty *always* relates to differences. Differences inspire an exercise of power; activism appears in that light as a form of applied power. Is the development from (a) activism towards (b) social

³ Brian Martin: “Activism, social and political”, in: *Encyclopedia of Activism and Social Justice*, Gary L. Anderson & Kathryn G. Herr (Eds.), 2007, p. 25.

activism as (c) a social movement, not in itself exemplary for what opposes the dynamics of activism? Are ‘greenhouse effects’ or even ‘global warming’ really the appropriate indication for the spirit and mindset of activism, or are they just easy-going and public-attracting concepts that are introduced to give the phenomenon of activism a name?

Inter-activity

Considerations pertaining to activism unveil components, which seem to be important for our understanding of activism as a concept. They direct to a lack of theoretical insight in the concept as well as to the consequences of understanding activism as *social* activism – in more general words: to a concept that only becomes meaningful through its well-determined application only. But a *theory of activism* should, however, loosen ties between the concept and its patterns of application in social practice to create a philosophical approach of activism as a phenomenon. The development of such an approach begins with a number of basic insights: activism is not identical with social activism; activism relates to levels of loyalty, which are often beyond ethical or political standpoints; activism relates to forms and levels of power, but we cannot determine what types of power are at issue; activism needs to awaken the awareness of differences because activism is senseless without difference. Activism is decidedly not solely a form of institutional policies, of social movements and related structures in society, of scientific developments or macro-economic patterns, let alone a form of our recent in-depth datafication of modern life. When activists develop knowledge in those fields, they explore that insight for instance to further equality, freedom, democracy, justice or other principles of social life, as the fight against the agro-toxics and its producer Monsanto illustrated.

That legitimate us to again focus on the concept of activism itself, – a focus that is lacking all around. We try to find a basic point of departure, a cornerstone to stand on, and clarify that focus: activism is always a form of inter-activity. And, we have to add in this context: *interactivity* is about (a) everyday-life citizens but also and at the same time about (b) subject-centered thought patterns. Indeed, individuals and thought patterns do belong closely together – that is an important philosophical conclusion. The question is, in how far that view includes a new profile for activists, which relates to their varied discourses. If interactivity becomes the new term in activism, one should critically research in connection with that term in how far a “*strict subject-position*” of the activist in society and thought patterns can still be accepted. In other words: can we support activists and activism, when they embrace a subject-centered profile of thought patterns that fit to a modern global or even post-global society? Or is this focus on the central position of the subject an insurmountable impediment? At the end, the question is whether the *social* profile of an activist and the *philosophical* profile of the same do mirror or contrast each other –

in itself a very difficult philosophical question. Interaction seems an appropriate expression to describe all sorts of reciprocal actions.

Interaction seems an appropriate expression to describe all sorts of reciprocal actions. Reciprocal actors are in a view on interaction enriched by means of reception and assimilation of data and their various ways of becoming informed. But the crux is in the fact that they receive and assimilate data in interaction as fixed and stable entities and not as ever-changing entities emerging from a process of continuous change. We should ask whether this model really fits the ever-dynamic energy that moves the world we live in. In other words: human individuals are individuals because of their “being in interaction”, so that “being an individual” is already the result of an unnamed pattern of social dynamics! That is a foundational insight into the question, why we underlined that an activist is not alone. The observation, regards the fundamental shortcomings of the terms “interaction” and “interactionism”. In other words, if meaningful social life would solely be based on interaction and its presupposed properties, then human relations do not touch the deeper layers of an actor’s life sphere, his or her emotional life and potential for personal growth or activity

We therefore propose to replace the concept of “*interaction*” with “*interactivity*”. Interactivity does not solely highlight a simple circularity in contrast to a predominant linear character of interaction. It rather expresses the constant change in human life and life-quality as well as the continuous expansion of personal experiences and growth in a person’s character, opinion and activity.

There are two arguments to consider in this context, and both deliver insight into the fact that *interactivity is not a simple extrapolation of interaction*. Both could provide a basis for understanding the concept of ‘activism’.

First, activists in interaction change during their activity in the processes of social action and their activity creates a situation in which they are longer at home in ‘interaction’. They do not understand themselves as the result of a well-determined purposeful action but rather as an element of a power of change, growth, and development in general culture that inspires, directs and enforces them. *An activist is not in interaction but rather a participant in interactivity*. Any educated self-understanding will confirm that one’s own actions are best understood as a form of re-acting to the presence of others in precisely the context of that presence, which provokes changes of the changing “subject/self”.

A second argument is that, especially, computers and other electronic devices already changed our concept of interaction before any philosophical reconsideration unfolded. The world of electronically enhanced interaction is the world on a different scale, which belongs to any attempt to create a theory of activism. Common social discourses support that position. There is, however, one fundamental condition: a correct focus on expressivity, and in particular on *language*, is the key for developing any such theory and for a meaningful understanding of the activist. Once we agree that an activist is never alone, we also consider that interactivity is profiled *in terms*

of language – words spoken, speech generated. Words confirm togetherness, and deeds, gestures, movements, facial and other expressions are translated into words or related articulations. The following pages attempt to explore this insight, and thus are an appeal to broaden the field of research on activism.

Language

Not only language itself but also the (social) positions that belong to linguistic utterances play an important role in this context.

(a) Among the most important is the speaker-position in activism. The activist will be confronted with the question whether a predominant speaker is tolerable in our social relations and patterns of everyday life. An answer can be found at various levels of a theory of language in general, of spoken language and of speech acts, as Searle activated at the end of the sixties. Those levels of study and insight are on the path from *sign* to *signification* and vice versa, and never allow a spoken word to become understood as an isolated phenomenon. To speak is to communicate, and speech acts are inherently inter-active. The role of an activist is ultimately a language issue and primarily a *sign-function*.

(b) To characterize ‘inter-activity’ was explained in the foregoing paragraph. That concept is not without consequences for our socio-political thought patterns, our ways of thinking and practising life. In inter-activity plays a subject, even as speaker, not the decisive role. The speech of a speaking subject is an occurrence in the heart of a common good and a common practice, which we call ‘language’. Issues like ‘loyalty’ or ‘differences created by power positions’ are not tolerable in honoring the commonness in speech and its language.

(c) Focus is here, apart from *subject-bound* thinking and speaking, on the *power* position of all thought formation. That specific power is incorporated in each subject and its position in society⁴. Inter-activity downplays such types of power position; it should replace subjectivity: *sharing* should replace *power* – that replacement is a substantial component of an activist’s attitude and mode of being! But this is only possible under the condition that interactivity remains a valid and a legitimate position, a feature under the command of a continuous restructuring of social discourses and their ethical impetus. Only under that condition will an activist be able to perform inter-actively. Does that performance bring renewal of developments in socio-political life?

(d) Important is, that interactivity is the most specific *form* of behavior and thought formation in which activists participate. When activists play soccer or are gardening together, they emphasize the interactive features of those forms of togetherness by

⁴ That position is exemplified in law and legal discourse. Legal power is in strictly maintaining the subject position: the subject as speaker, as judge, as thinker, is always engaged in producing power.

speaking and thinking together. This is characteristic in all activist actions and their inter-activity: they speak. We have to consider the quality of that speaking and study their speech activities, which are also forms of interactivity. A principal insight is at stake: their interactivity is lingual by nature. But there is more to discover in that articulation within the process of interactivity. Two features draw our attention in that context: (a) activist utterances are striving for a maximum of clarity – as if it were an artificial language with in-built control mechanisms (like in law and legal discourse) – and (b) activist utterances are structured for taking care of the listener, the receiver who functions on equal footing with the sender/speaker. The care taking for the listener is the care taking for the *other* who is involved in the activist ideology. This dimension differs fundamentally from the classical ‘I–Thou’ thought pattern (M. Buber) and the dialogic philosophy of the twenties in the last century. The essence of the linguistic utterance is *not* in the speaking subject, *not* in the human being that fulfills the role of the *other*, but in the structure of interactivity! One has to repeat that interactivity is a matter of language. This is extremely important for a primordial understanding of the activist attitude and practice. Outlining the role of the activist is in essence an affair of meaning making, and that occurrence of meaning representation requires attention for the subtlety of lingual expressions and of language in general.

(e) The general conclusion remains: there is no theoretical pertaining to the term ‘activism’ without including the relevant linguistic dimensions at stake. An analysis of different features of language unveils, however, much more than just the existence of a particular level of activist language. Any view on language is rooted in other dimensions than in everyday language alone. In the case of the activist, focus is on his or her speaker activity in combination with the various speaker positions in discourses. All embrace the process of signification in its cultural and even ‘life’-context. At the end, reality as such is at stake. The discourse of activism colors crucial forms of social life. Such coloring is a matter of *total attitude* embraced by subject and object alike. Language appears the key to a renewed insight into the profile of the activist and to activism in general.

Natural and Non-natural Language

As was said before: a mother tongue, the natural language of the everyday life world of each one of us, is different from a professional language and its discourses. The natural language/mother tongue mostly conceals differences in language attitudes. It may therefore be helpful to understand a fundamental distinction between two positions or attitudes: they were named (as was done in the first days of phenomenology by Edmund Husserl) the *naïve-natural* and a *non-naïve-natural* language attitude or position. Of course, the two are both ‘natural’ in so far as human nature constitutes them. But it is humans who *consciously made* non-natural

languages: scientists, linguists or philosophers. In each of them, reality is constituted. Although activists have seldom participated in this field, they are continuously confronted with non-natural languages that characterize the discipline they focus on. That variety overwhelms and illustrates how the expression “the” activist is simply a naïve construction. They have to listen and associate with groups and individuals that speak a non-natural language within the frame of their natural language: economists, psychologists, farmers, administrators, monitors and the like. What natural languages articulate, belongs in the words of Wilfrid Sellars to our “manifest images” of reality, whereas what non-natural languages express belongs to the realm of our ‘scientific images’⁵. Again: that seems a true challenge. Consider how an activist touches on my reality, and what is the meaning of my world for the physical or psychological reality on which the activist focuses? And, what is more: how can she know my natural language (loaded with manifest and scientific images), when I cannot know those dimensions myself? That uncertainty is a very concrete issue in today’s world. Everyone living in a State and its policies encounters non-natural languages and its sciences. The decision in those languages is: eating OGM is OK and that means: you eat OGM even if you have no clue about biogenetics!

Indeed, languages always include views on reality. Those views are often too artificially classified as prejudice, lack of neutrality and objectivity, deviant or a-social behaviors and the like. Classifications of *attitude* do not meet the challenge of our understanding of reality: in each mother tongue is reality interpreted already *before* any social position or judgement is acquired. There exists no point of reference in view of which a prejudice can be profiled: all reality is ‘interpreted reality’, and an activist’s share in this is important in Occidental culture. It implies, that every interpretation of any type of social reality is the interpretation of an interpretation. This motive challenges us, whose lives are anchored in observations, to search for the touchstone of an activist’s position far beyond his or her *social* activism. We are directed towards his or her point of exploration and understanding of the range from *sign* to *signification*, which is a range that is (at a more general level) a *sign of life* itself.

Before we concentrate on language as an instrument to outline the profile of activism, we mention again the existence of the two levels of lingual articulation. They are neither perfectly separated nor just a different color of language in its totality. A mother tongue can be performed by means of specific speech acts, but cannot lead to insight in all components that constitute its performance. Notice, that a linguistic *performance* is never identical to the *use* of a language – a fact that many analytical philosophers of language (like Searle) disregard. If one reflects upon the character of a mother tongue, one has already changed attitude because that is inherent to the reflection. One thus unwittingly enters a non-naïve dimension. In that case, one really explores ‘another language’.

⁵ Wilfrid Sellars: “Philosophy and the Scientific Image of Man” in Robert Colodny (ed.), *Science, Perception, and Reality*. Humanities Press/Ridgeview, pp. 35-78 (1963).

Complexity increases at that very moment, because the language in which a mother tongue is used is not *completely* different. The riddle is in the embedment of a natural language in a non-natural language, and that implication occurs never at the level of language alone since it includes social positions and other meaning making components of life. What we *know* is wider expanded than what we can articulate! One conclusion is far-reaching: there can never be a secure 1:1 relationship between word and thing, language and reality, or mind and matter! That is the basis for an approach of reality *tout court* in which an activist is also included. This sounds radical and mysterious at the same time. It focuses intensively on our concept of ‘knowledge’ and our activity of ‘knowing’ – both are loaded with ethical relevance, but none of us seems able to profile that relevance and thus make this ethical dimension accessible to everybody’s daily life. Should we not consider the mystery of reflection as a preferred form at work in each thought formation: a ‘bending back’? Is activism not a form of ‘responsibly bending back’ to other words, languages, considerations or decisions – and persons in society?

The Activist Speech Act

Any attempt to define ‘activism’ will be met with some mistrust. That general attitude surrounding activism is evident: things have primarily to change, not to be discussed. Defining defies. But language is omnipresent because there is no change without conversation or discussion, so there is no change without language – the latter includes the many dimensions of action (including those of the activist) at stake. This is more than true for the speech act of the activist. One has to keep in mind, that the activist’s activity, which we name ‘speech act’, is a linguistic activity. Speech is not in the first place understandable as an act of clean and correct grammatical or syntactic utterance of a language, an act of good prose or soft and wonderful poetry. The starting point of activist speaking is in the specificity of the *doing* and therefore *very near to emotional articulation* and *not only to linguistic rule following*. Why the doing, one can ask. How are *speech* and *act* working together? The famous author of *Animal Farm* and *1984*⁶, George Orwell, offered in an intriguing 1946 essay ‘*Why I Write*’ an insight in a writer’s motivation, which could in many regards be understood as a parallel to the activist speech act: “When I sit down to write a book, ... I write it because there is some lie that I want to expose, some fact to which I want to draw attention, and my initial concern is to get a hearing”⁷.

⁶ Remember how this book is a study on the political framework of *semantics*: words change their meaning and individuals loose contact with them, so that society urges its citizens to adapt different thought patterns and with them also other political ideas and ideals – at the end even the construction of a new language, called ‘Newspeak’. The book was written in 1948 and outlined experiences with the Nazi-German regime as well as the upcoming totalitarian Stalinism.

We underline that there is in this remark no mention of any stylistic, linguistic or even semantic profile of the writer's attitude, although the remark touches several aspects of the essence of language. Language as a well-ordered ensemble of words is not at stake; on the contrary: Orwell speaks about the innermost drive for writing that equals speaking. He writes about both speaking and writing as an act of positioning oneself in reality, whereby what counts is what *others* do, how they react and how they format the world around us after their reading. No, the writing is not the construction of a dialogue on paper or on the street, and it is not an outcry to achieve a preformatted socio-political change. It is a far more authentic power, a dynamism on its own in which pen and paper, the writing hand and the creative brain are all in one move, which is just fragmentarily mentioned as 'an act'. One of the supreme realizations in which all those components are powerfully represented, is in the art of graffiti. All focus is on the act. Of essence is, that we are confronted with linguistic communication, with language without words, their grammar, syntax or other forms of utterance. If that is the case, what then is at stake in Orwell's description? The answer directs us to another dimension of linguistic nature: the fact that words must be spoken or uttered in understandable forms. A speech act is, generally spoken, an act of externalization. Emphasis is on this view. What does it mean, that externalization is a prerogative in the activist speech act?

John Searle initiated, as mentioned, a discussion about that question in his 1969 essay *Speech Acts*, which has been followed widely among analytical philosophers. But he took a difficult philosophical position to start his explorations. It is highly questionable to identify *meaning* and *utterance* in the context of studying exteriorization as the most distinctive mark of language, and that is exactly what he suggested. Formulated in everyday language, he claimed: it is for the speaker "in principle always possible ... to say exactly what he means"⁸. But this is doubtful. An overwhelming simplicity and deficiency is implicit in this characterization of the hearer who is the receiver of the speaker and his or her exactly articulated meaning. A hearer is never identical to a speaker, but the latter needs the first in a most absolute sense. The entire situation of speaking and hearing, even when considered in the context of language's exteriorization, is *never* a matter of two equal parties acting under two equal conditions. We should keep in mind, that this inequality among speaking parties is essential in the characterization of the activist speech act.

Searle formulates another consequence of his philosophical point of departure, and states: "a study of the meaning of sentences is not in principle distinct from a study of speech acts. Properly construed, they are the same study." But the difficulty in understanding and practicing his insight is, that we do not speak in sentences –

⁷ George Orwell: 'Why I write' in: *Why I Write*, Penguin Books (Series: Great Ideas), London 2004, p. 8f.

⁸ John R. Searle: *Speech Acts. An Essay in the philosophy of Language*, Cambridge UP 1969, p. 18. Searle calls this the "principle of expressibility" and restricts its effect by the claim that it does not *always* work, have *all* effects and is not always *understood*.

nobody speaks whenever and in whatever language “in sentences” because sentences are a grammatical and syntactical construction *post factum*. The concept of a sentence belongs to a non-natural language that indicates when language becomes exteriorized. But one reads a repetition in the lines that immediately follow on the same page: “Since every meaningful sentence in virtue of its meaning can be used to perform a particular speech act (or range of speech acts), and since every possible speech act can in principle be given an exact formulation in a sentence or sentences (assuming an appropriate context of utterance), the study of the meanings of sentences and the study of speech acts are not two independent studies but one study from two different points of view.” It is really tempting to formulate in contrast, that an activist speech act is the exact opposite of Searle’s claim of an identity of meaning and utterance. So, why emphasize the utterances of an activist and try to find its unique meaning, when the above insights should be disputed already at the level of a philosophy of language, let alone the level of linguistic practice? The answer is most challenging: because our thesis is, that an activist’s utterance is a speech act as a specific ‘performance’.

One consequence of this insight is as simple as unavoidable: an understanding of language as the product of a (solistic speaking, language- and meaning producing) subject does not fit with the activist speech act. That is strongly reflected in the central term used in today’s research, which is still inspired by analytical thought formation: the expression ‘performance’. Speech as well as other language essentials is in the frame of this philosophy not *spoken* but *performed*, and the speaking or uttering of words is featured as a *performed* act. To qualify a speech utterance in such a manner does not solve our questions about the profile of a performer – and exactly such a profile should be meaningful in understanding the qualities of an activist.

It is also missing in Searle’s catalogue of the various types of speech performance⁹. A major reason for this absence of profiling is in the fact that the entire philosophy of language is for Searle in essence a philosophy of the speaker. The dominance of the speaker is for him an omnipresent and most natural point of reference that is activated in the speaker-hearer relation. To perform a speech act is an act of performance in the sense of the performer only, and does *not* take other positions and components into account. Here is an important contrast with the speech activity of the activist. We already emphasized in above lines, that activist utterances are structured for taking care of the listener. The care taking is again at issue. The dominance of the speaker would never be effective and lead to speech in the totality of language, when this care taking of the hearer is not a constitutive element of the very same speech. *An activist speech act seems exemplary for any proper understanding of speech in the light of a philosophy of language!*

For instance a hearer plays during the performance the same role as the speaker and thus functions as a double. This view, shared by many philosophers and social scientists, does not provide insight into the specificity of an activist’s speech

⁹ Searle distinguishes three types of speech acts in addition to J. Austin’s *perlocutionary act*; they are: *utterance act*, *propositional act*, and *illocutionary act*. The three are qualified as *performance acts*.

act. Our concern about the profile of an activist's speech act is whether "performing" is the right characterization with acceptable implications of that speech act. Formulated in simple everyday language: is "speaking": "performing"? No, any exteriorization of language, any utterance of linguistic nature is broader and deeper than the ego-directed term "performance" suggests. The activist's speaking is directed towards human reality; the capacity to speak-out words of a language belongs to speaker *and* hearer *together* so that any act of speaking is *not* a subject's performance but rather an appeal to otherness. *If the activist's speech act is an appeal rather than a performance, how do we understand that appeal, which evidently constitutes the profile of the activist?*

The Activist Profile

In her great 1938 essay on Picasso, the famous US author Gertrude Stein described the re-orientation of writers and painters around her during the first years of the 20th century. On the French painter Seurat she writes: "Seurat's eye then began to tremble at what his eyes were seeing, he commenced to doubt if in looking he could see."¹⁰ In parallel one could doubt, whether in performing speech acts one can speak. The activist speech act is not performed, but spoken, one concludes in this context. The inherent notion of *appeal* and in its perspective on *care taking* forms a clear contrast with the ego-centered (or subject-centered) notion of performance, which is in essence a command, a prescription or a comparable moment of language power. What does it mean, when we provisionally conclude that an activist speech act is a matter of unique appeal, motivated and concretized in care taking? It touches the seeing instead of the looking, the speaking instead of the performing of the speech act. A variety of aspects that reach out to the activists' profile should be mentioned here.

(a) The appeal actualized by the speech act is a *historical* phenomenon. The activist's words are always embedded in a more encompassing situation – a situation that is measured by time as well as by language utterances, like an ongoing discussion. It is a great theoretical contribution of the activist speech act to understand 'a striving for social change' as a parallel to 'an ongoing discussion'. This takes some elements of violence or conflict away, despite the fact that they remain in the activist's toolbox. An utterance will never be out-of-time like a streak or thunderbolt, and will always connect to earlier as well as future verbally articulated social complexities. This is important: an activist speech act strives *not* to be alienating, baffling or conflicting. Features of human individuals are respected and not contorted in the interest of the speaker.

¹⁰ Gertrude Stein: *Picasso*, London 1938, 3rd edition 1946, p. 1.

(b) The appeal inherent to the activist speech act is *intentional*. It never concerns an outcry without premeditation and is always completing already existing meanings. An activist will try to verbally make clear that many of those meanings are known to him or her and are respected in their context. But those meanings are shown to be of importance of the speaker-activist, because they are the platform on which to start an in-depth argumentation or a challenging reasoning that could change the lives of those who were listening. It is exactly because of this attitude, that an activist speech act can bear the name of activism: his or her talking turns out to be an argument for change. A consequence concerns the difference with the speaker's speech act as promoted by analytical philosophy of language: not the performance plays the dominant role in the activist speech act, but the reception of what has been said or argued by others in a historical context. This emphasis on the reception of existing utterances forms the basis for profiling the activist.

(c) The appeal inherent to the activist speech act is indeed *active* because it is directed towards a process of *awakening awareness about a specific situation*, which has clearly common features. That awareness was neither acute nor relevant *before* the activist spoke, and it conditions any further articulation of viewpoints or meanings in the case. In other words: only *after* the first word(s) of the activist, which create this commonness, can a discourse unfold. In this regard is the activist's speech act a very unique and specific utterance in the entire framework of any philosophy of language. *The activist speech act includes a crucial "taking the floor" within in the speech act itself.* Otherness and the other have in this case priority – a hitherto unique conclusion. If one reflects on this analysis, it becomes clear *why* activism has hitherto been globally understood as *social* activism. The *social* dimension is neither a simple adjective, nor a specific field of application or a scientific specialization: this dimension is embedded in the linguistic nature of the concept of activism itself. Two intriguing remarks complete our attempt to profile the activist and the activist speech act in particular.

First: this view on the speaker cannot be characterized as an exploration of the subject's role in language and its utterances. Highlighting the position of the *other* and of *otherness* as a primary condition for the articulation of a speech act is still within the limits of our study of language and speech. But it is, as mentioned in above pages, definitively *beyond* the classical "I-Thou-It theme" which has dominated philosophy of language and social philosophy in German language studies of the 20th century. The centrally positioned "dialogue philosophy" (Martin Buber, et al.) is for instance still a subject-centered concept: it remains the "I" that says "You", whereas the activist speech act has to say "You" to fulfill the conditions for saying "I". This can easily be misunderstood as an elimination of the subject – and be read as an impulse to confuse activism and anarchism.

Second: stating that an activist speech act is characterized by the fact that the "You" must precede the "I" does not seem so exceptional, because there has always to be some security that a language is there to receive the words of its participants. Is

that reliability not delivered by any “You” that listens? Indeed, but words have many layers of meaning, and “I” or “You” utterances are always and at the same time involved in different layers of appearance, utterance or unfolding. Meanings are not just linked to various layers by grammatical categories, but are structurally coherent. They thus concern a fragment of society or a specific process of social development. The activist’s care taking, which is a main feature of the activist speech act, has a *double* meaning: a maximal caring about the essence of an other’s life situation, and: a speech featured that honors the hearer as determinant of the speaker’s (the activist’s) language. In this *double sense* of speech and speech act is the riddle of the hitherto unknown wealth of activism. It is ultimately *the wealth of difference*. The activist is aware of components of the hearer’s situation, which is he or she is hardly or entirely no aware of. The structure of an activist speech act thus includes that difference in knowledge, awareness or social capacity, which has to be articulated in words. But the latter are not commands or recommendations but those words are rather a mode of caring on the basis of sharing. A philosophical consequence is, that the speech act of the activist concerns not solely an *articulation* but also the inherently required *translation* into everyday language of the social structure or level at issue. This “articulation including translation” has, as said before, the character of *appeal* and expresses a specific *loyalty* understood as *belonging* in terms of ordinary natural language. It is extremely important for understanding the profile of activist’s speech, to perceive how this *appeal* connects with the central notion of *care taking* – and it is surprising that this connection is not only a matter of social behavior but also of the fundamental linguistic structure of the activist speech act.

Belonging

The three terms sustain our first attempt to construct the profile of an activist speech act: appeal, loyalty and belonging. They fit to the activist’s general profile one encounters in literature as “an actor who takes action to achieve social change.” But our explications pertaining to the components of an activist profile lead us to a (semi-) word game whether the “effect social change”-formula includes an “affect social change”. Effect is never the same as affect – so, how to consider this word game? An activist’s affection for change would include loyalty and – above all – commonness which functions as the basis for his or her activity. The latter appeared to be significant when the structure of an activist speech act focused on the preliminary position of the “Thou” or “You”. Affection and belonging were profiling forces. Is that a romantic motive or perhaps a superb romantic interpretation?

No, it is definitively not a romantic understanding, but rather an unusual and fundamentally dynamic interpretation. It views the activist’s speech acts and related linguistic utterances as well as emotions that constitute their psychological context not as fixated data but as components of the flow of reality.

A remarkable expression seems the foundation for a language-based view on activism – the expression ‘belonging’. Once an activist takes the floor and speaks his or her first words to “You”, meaning “You, the people” or “You all, who live here ...”, she confirms her belonging through mostly speaking in the third person and uses the “we”. The care taking is clearly expressed in terms that confirm a belonging. His or her words want to create and support first of all a new insight on the basis of the activist view in the lives of the multiple “You’s” that are addressed. More information and different views on the facts of life should therefore awaken and provide new or at least different thoughts and actions pertaining to their own life situation – not the life situation of the activist. Look back at the classical definition of activism, which spoke of “taking action to effect social change”: the effect are mostly the result of words creating distance. That distance between words and insights of the activist has the potential to change the situation of the others. It means, that words of activist and those of the hearers must differ, if the activist is really an activist! He or she has in insight, an attitude, an opinion, scientific data and interpretations, professional knowledge about farming, industrial engineering, psychological profiles, IT intelligence, economic or sociological structures, which are just *so* different, that this difference can cause a decisive change in the life situation of the farmer, the engineer, the psychologist and all others. But that sometimes very small difference should by no means cause a crack down of the feelings of belonging of the activist and of the farmer, the engineer or other groups or persons concerned. So, we conclude: this difference, as subtle as it may be, is a decisive component of the activist’s speech act *and* belonging. *And*: the “belonging” and its commonness (so often misunderstood as a mode of community support) express the distance articulated, which is an argument for accepting a linguistic approach as key operator.

To “become an activist” is in the first place a matter of mastering its language and “speaking words that refer to meanings, which distance themselves from the evident commonness while they are spoken”. In other words, *the smallest differentiation, which forms the activist’s speaking, creates a common basis*. That awareness is formulated in Brian Martin’s above-quoted 2007 essay on activism, where he states: “the easiest way to learn how to be an activist is to join a group and become involved”¹¹. This viewpoint implies much more than the 20th century philosophy of language studied and brings us to appreciate language and its speech acts as the key to understanding activism. The activist is aware of the fundamental multiplicity of meaning, and knows by experience that one meaning on it’s own – like one person on its own, cannot exist.

¹¹ He adds: “There are few courses in educational institutions about activism, and even fewer teaching in practical skills. Some activist groups run training sessions for their members and others, but most learning occurs on a person-to-person basis, through direct instruction, learning by imitation, and learning by doing. This is supplemented by manuals on community organizing, campaigning, nonviolent action, and other skills, with an ever-growing amount of material available online”. The words represent in a powerful way the “I–Thou–It”–module and illustrate its limits.

That insight leads to a next and more precise step: what is the structure and signification of this “double meaning speech act”? Is the word of the activist in principle unreliable, ambiguous, debatable and ever changeable with the flow of life because it cherishes the energy and dynamics of a specific difference? No, that is not the case, but activist words put their own articulation together with the understanding of the hearer in a different perspective. That might be the key mark of an activist speech act: the breach of the classical relationship between an “I” and a “You” and its lingual understanding. It means, that plural meanings are given full chance of unfolding. Activist words are filled with a reference to the “You” as forthcoming; they are the consequence of an actual situation, and not representing any here and now that is fixated as the “Hearer”-concept. There is no hearer without a future, and without being involved in flows of life changes. The activist appeals to the hearer that will be, and activist words give priority to that position as point of departure for any actual argumentation. So, if he or she says “You”, or “You, people around here”, or “We”, then that “You” or “We” is a “*future* You” or “We” in his or her words, and they determine the actuality from there. The ultimate mark of the typical activist speech act is in the future, and from there is spoken towards the actuality. This looks as if *change* remains at issue – but the meaning of that very remarkable and specific speech formation is not *change* but rather change in the form of *completion*. In other words: an activist’s speech act wants to complete the actual situation of the “Hearer” and thus argues from there towards the very moment of utterance that exists in a here and now.

One further step in the analysis of that speech act creates a more complete and also more complex image. The act of utterance is by nature a linguistic utterance and its language not only *expresses* but also *generates* the desired completion of the total situation in which the speaking takes place. The frustrating component is, that this way of speech formation does *not* start with any confirmation of loyalty and belonging (what speech acts tend to do silently) but with a non-belonging by means of calling for the hearer/participant as a *future* hearer. “We only seem to be here now but be aware that there are conditions, which ...” is the pattern of taking steps forwards before confirming anything now. The moving forwards occurs as a condition for any here and now, and is completely *included* in that actuality of speech. What seems *double* is not double, but *one* in its striving for completion. The unfolding of the speaking mind is not linear from here and now to a future, but from fragments of a future (often the result of scientific research) towards the now and from that now to new forms of factual completion. *Speech in the mind of the activist is a multidimensional occurrence*. Its major challenge is in mastering that multidimensionality.

Activism intrudes in multiple life-styles and modes of being – through sometimes violent speech, forceful appeal, the formulation of new questions and existential considerations, through evoking what has not yet been perceived, through targeting logo’s of corporations as linguistic acts. Its language does not divide but

takes unexpected turns, proposes untraditional commitments and does not divide in parts nor propagates knowledge by analysis only. Not unlike the activist speech act, activism enforces the feeling and knowledge of the totality in which it honors the wealth of its multidimensionality. Its appeal to the multiple meanings of life is never unison; its order marked by that multiplicity provides equal value to past and present, and future as human possibilities to live and be lived in sameness and difference. The belonging of an activist always includes a minimal sign of non-belonging, which is the activist marker and is understood as a form of belonging. Both are implemented in and complete the activist's vision on the flow of life. Their double sense does not concern a split in character, personality or mind, but it rather illustrates the surprising wealth of activism.

Understanding Activism

Understanding activism today is accompanied by attempts to access its wealth of meanings. That wealth is clearly distinguishable at the horizon. But going there is a never-ending trip to see, explore or rediscover the conjectured treasures. We tried in this essay to make some steps clear, not through political or socio-scientific but through philosophical considerations. The latter distance them from the fashion to perceive activism exclusively as a social activism. Three important characteristics can thus be formulated.

First, activism differs nowadays considerably from what the term 'activism' indicated and seemed socio-politically important in the 20th century from World War I and II to the end of the millennium. The concept of loyalty had a central meaning in those days, and was philosophically dominated by predominantly German language studies on what was called the "I-Thou" relationship and considered as the key of understanding all types of social relations. In times of World Wars and their phases of military occupation of foreign territories it seemed no wonder, that 'activism' in its political sense was in those days – days in which no corporations functioned (the first multinationals had just to be instigated) and no globalism was formulated – closely linked to nationalist and explicit chauvinist attitudes.

Second, the most important insights on activism contemporary philosophy has to offer, relate in one way or another to a philosophy of language. Hannah Arendt formulated 1958 its principle attitude in a meaningful manner: "No other human performance requires speech to the same extent as action". This must be made true in consideration concerning activism today. Various continental, especially German, thinkers parallel to Arendt (for instance Habermas, Heidegger or Gadamer) focused on the interpretation of the strong relations between *praxis* and *action* on the one hand and *language* on the other¹². In doing so, they supported an approach in philosophical terms.

¹² Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago UP 1958, p. 179.

A more precise section of language philosophy is essential in this case. It concerns consideration of (a) the qualities and structures of *speech* of an activist, in particular his or her speech acts, and (b) the qualities and structures of *belonging* of an activist, which are expressed in the meaning the activist gives to his or her speaker position.

Conclusion

The profiling of activism is most importantly in a semantic analysis of the activist's "*belonging*" – the meanings involved in her activity, which are expressed in her articulations. The latter exhibit a specific and essential structure and show a masterful management of multiple meanings in the speech act as a deed – and often as a gift. That is based on the articulation of many layers of time and locality inherent to the speech phenomenon. The activist's "we" has indeed many dimensions, and this "we" is not restricted to a simple replacement of a speaker's "I". We suggested in the above lines, that there are at least two layers of meaning in effect in the activist's belonging:

One level pertains to meanings, which belong to insights, knowledge, study, and information or experience the activist acquired by means of study or participation in a (sub)cultural collectivity. Those, towards whom the activist's appeal is directed, did *not* acquire all that. A farmer with whom the activist talks about poison, poor harvest or plant improvement may not possess the knowledge of chemistry or corporative management that inspired an activist's insight.

Another level of meaning concerns what the activist and his or her public *share*: personal experiences, technical issues, political views, economic insights and the like. The difference between the two is essential in the structure of the activists views and the performance of her task: the first we call a form of non-belonging, the second of belonging. Without this difference, no activism! We therefore spoke about *a minimal sign of non-belonging being the activist marker*. And it will be clear, that in the end, the non-belonging must be understood as a precious form of belonging. The difference of the two meaning levels is the secret center of energy and dynamic that characterizes activism – no activism would unfold without it.

Violenza di genere e conflitti: considerazioni antropologiche

Francesca Declich

Gender-based violence and conflicts: anthropological reflections

Abstract

Based on the most recent literature, this article addresses the range of explanations usually given for episodes of gender-based violence in contexts of conflict and group rape. It scrutinizes the different points of view taken by biologists, feminists, psychoanalysts, political scientists and practitioners on gender violence and deconstructs some existing stereotypes about the violent nature of human males. The results of recent and less recent empirical anthropological research suggest the notion that many stereotypes concerning human nature and violence are still based on certain old evolutionary assumptions, often grounded on out-dated anthropological beliefs.

Keywords: Gender Based Violence, human nature, sexual abuse, patriarchy, non-violence

Perché si parla di violenza di genere

Con violenza di genere, in inglese *gender-based violence*, (GBV) si intende qualsiasi violenza diretta contro una persona sulla base della sua identità di genere. Il concetto è dunque più ampio di quello di violenza contro le donne, perché include tutte quelle forme di violenza perpetrate anche nei confronti di soggetti di sesso maschile sulla base della loro identità di genere. Violenza contro le donne, dalla definizione avanzata nell'art. 1 della "Dichiarazione sull'eliminazione della violenza contro le donne" e adottata nel dicembre del 1993 dall'Assemblea generale, è ogni atto di violenza basato sul genere "che risulta in, o è probabile che risulti in, danno fisico, sessuale e psicologico o in sofferenza per le donne, ivi incluse le minacce di questi atti, coercizione o deprivazione arbitraria di libertà, che avvenga nella vita pubblica o privata."¹ Nel preambolo della dichiarazione stessa si riconosceva che la "violenza contro le donne è una manifestazione di relazioni di potere storicamente ineguali tra uomini e donne, che ha portato alla dominazione sulle donne e alla discriminazione contro le donne da parte degli uomini... e che la violenza contro le donne è uno dei meccanismi sociali cruciali dai quali le donne sono forzate in una posizione di subordinazione in comparazione con gli uomini".²

¹ Trad. dell'autrice. United Nations Declaration on the Elimination of Violence Against Women, 1993.

² *Ibidem*

Si assume dunque che, dell'insieme delle forme di violenza identificate come violenze di genere, la violenza contro le donne non solo è parte sostanziale, ma è anche organizzata in modo da subordinare le donne e impedire preventivamente le loro possibilità di avanzamento nella società. Tuttavia anche in ambito femminista si preferisce usare il più recente concetto di violenza di genere, perché implica una riflessione cosciente sui ruoli di genere nella o nelle società delle quali si parla. Il rischio presente nella documentazione e nelle campagne sulla violenza nei confronti delle donne è che si consolidi un atteggiamento secondo cui le donne vengono considerate sempre come vittime, riconfermando e perpetuando così l'opposizione binaria uomo/donna stereotipata dei ruoli di genere per effetto della quale ci si aspetta che l'uomo sia attivo/forte/violento e la donna invece passiva/debole/non violenta.³

È ormai sentire comune e risultato di ricerche di molti autori e autrici che la violenza di genere sia perpetrata in un *continuum* dai conflitti armati ai periodi di pace, ma che si intensifichi durante i conflitti e in tempi di crisi.⁴ Le condizioni di caos e di mancanza di regole e leggi che si verificano durante le guerre, gli spostamenti di popolazioni dalle proprie abitazioni a contesti sconosciuti dove non ci sono più le normali reti di vicinato, di parentela e di coesione sociale facilitano questa intensificazione. Ulteriori fattori strutturali che vedono le donne in posizione di subordinazione fanno sì che esista tale *continuum*. Seguendo questa linea sono stati studiati alcuni aspetti della violenza di genere nei conflitti nei territori palestinesi di Gaza e Haifa.⁵ Una complessa ricerca svolta tramite interviste a donne che hanno subito violenza sessuale ma anche tramite una raccolta di dati nei centri sanitari ha evidenziato che anche in contesti altamente conflittuali e violenti come la Palestina, dove la violenza di un conflitto armato è mostrata e vissuta dalla popolazione quotidianamente, il luogo dove le donne hanno maggiormente paura o si sentono più insicure rispetto agli abusi sessuali è la casa e "l'autore della violenza è nella maggioranza dei casi un intimo e, in particolare, il coniuge (partner o fidanzato)".⁶

Tuttavia la violenza di genere, nelle fattispecie di stupro e di violenza sessuale, è usata come forma di ulteriore intimidazione e annientamento individuale anche nei contesti di repressione politica come verificato da Sara Judit Gutierrez nelle sue ricerche svolte sulle donne sopravvissute alle torture della dittatura argentina.⁷ Alle donne che subivano le torture cui venivano sottoposti dallo stato argentino tutti i dissidenti, venivano in aggiunta inflitte violenze sessuali e stupri⁸ e questo tipo di

³ Carnino 2003, pp.55-66.

⁴ Green & Sweetman 2013, p.423.

⁵ Balsamo 2010.

⁶ Balsamo 2010, p.30.

⁷ Gutierrez (2015) ne parla in un saggio presentato presso la Summer School organizzata dalla rete Gendercit a Firenze presso il Dipartimento di scienze dell'educazione e psicologia tra il 7 e il 10 settembre 2015.

⁸ Sara Judit Gutierrez, 2015.

violenze erano il risultato di una formazione specifica ricevuta dai militari al proposito.⁹

La legislazione internazionale ha definito in diverse occasioni il concetto di stupro per poterne garantire una perseguibilità. Tra queste si può qui citare quella della definizione introdotta dal Tribunale Internazionale per il Rwanda (ICTR), che identifica lo stupro come “una invasione fisica di natura sessuale commessa su una persona in circostanze coercitive”,¹⁰ che peraltro lo stesso tribunale persegue solo nella fattispecie di crimine contro l’umanità.¹¹ In situazioni di guerra s’incontrano tuttavia diverse altre forme di violenza sessuale, che possono includere la nudità forzata, la gravidanza forzata, la tortura e le mutilazioni sessuali, la schiavitù sessuale e la sterilizzazione.

Sulla natura della violenza di genere perpetrata in casi di conflitti ricorrono diversi argomenti, alcuni dei quali riemergono ciclicamente ogni qual volta, nel corso di un conflitto, pervengano notizie sulle più svariate forme di abusi sessuali. Ed effettivamente la violenza di genere, soprattutto contro le donne, aumenta molto durante i conflitti.

A questo proposito varie spiegazioni del senso comune si basano sull’opinione che in tempo di guerra questa violenza 1) sia inevitabile; 2) sia sempre esistita, ma andrebbe sradicata; 3) che durante i conflitti gli uomini “diventino pazzi” e facciano cose che mai farebbero durante la vita civile.

Un argomento spesso citato, soprattutto da chi proviene da una tradizione giuridica, è il caso del ratto delle Sabine quale esempio storico primordiale di stupro di guerra. Ma molti altri possono essere citati, anche tra i racconti epici relativi all’antichità, inclusi i racconti omerici dell’Iliade nella quale, per esempio, Nestore incita le truppe greche a portarsi via le mogli dei Troiani.¹²

Tuttavia l’idea che una forma universale di discriminazione si riproponga in forma uguale in contesti geografici e culturali molto diversi nel corso del tempo dalla fondazione di Roma fino a oggi, o dai tempi della guerra di Troia, se ci permette di riconoscere l’esistenza di forme di violenza di genere anche nell’antichità, non aiuta nella elaborazione della tematica dell’attuale violenza di genere in contesti di conflitto. In primo luogo è ormai da decenni che non si pensa più alle culture umane come collocate su una scala evolutiva unica e lineare, e bisogna dunque immaginare e riconoscere le diverse forme nelle quali in certe culture si verificano o non si verificano atti di violenza di genere. In secondo luogo la riproposizione di una discriminazione universale avvenuta sin dai tempi preistorici può portare con sé a

⁹ Bourke 2009, pp.448-449, in Gutierrez 2015.

¹⁰ Tra le ultime definizioni vi è quella dello statuto di Roma della Corte Criminale Internazionale (ICC) del 1997 dove nella definizione di stupro sono inclusi due elementi chiave: 1) la penetrazione dell’organo sessuale del perpetratore o un oggetto di “qualsiasi parte del corpo della vittima” e 2) una “invasione ... commessa con la forza, o sotto minaccia di forza o coercizione”.

¹¹ Lattanzi 2015, p.84.

¹² Jonathan Gottschall 2004, p.139.

cascata una serie di stereotipi riguardanti la natura della violenza di genere nei confronti delle donne come fenomeno ancestrale, fondato biologicamente e quindi, in qualche misura, inevitabile. L'argomento che gli stupri siano conseguenze inevitabili dei periodi di guerra è stato da tempo scartato.¹³ Infatti esistono diversi casi di conflitti recenti, dunque studiati di recente, all'interno dei quali stupri e violenze sessuali sono stati scarsissimi o quasi inesistenti. Ne sono un esempio i comportamenti degli insorti del Salvador o di quelli Tamil del LTTE (Liberation Tigers of *Tamil* Eelam) degli anni '90 del secolo scorso, come suggerito da Elizabeth Jean Wood.¹⁴ Vi sono anche casi nei quali c'è stato un mutamento progressivo dei modelli di violenza di certi gruppi armati che hanno incluso solo in un secondo tempo l'uso della violenza sessuale tra le loro pratiche: tra questi i gruppi armati di *Sendero Luminoso* in Perù e l'*Inkatha Freedom Party* nel KwaZuluNatal in Sud Africa durante il conflitto con l'African National Congress tra il 1980 e il 1990.¹⁵ La violenza sessuale in guerra non è inevitabile e gli eserciti spesso contengono e dirigono i comportamenti dei propri membri nei confronti dei civili.

Il tema dello scambio delle donne come elemento fondante all'origine della famiglia moderna monogamica, che avrebbe soppiantato le precedenti forme di matrimonio per gruppo fra le quali il matrimonio per ratto sarebbe una forma di passaggio verso la monogamia, è un vecchio cavallo di battaglia di Engels.¹⁶ Ma Engels era un uomo di fine Ottocento, le cui conoscenze antropologiche empiriche, per motivi storici, erano più che limitate: la prima versione del testo che ne parla era del 1884. Di fatto molto del suo lavoro si basava su testi di Johann Jacob Bachofen¹⁷ e del giurista ottocentesco Lewis Henry Morgan (1818-1881), poi considerato primo etnologo moderno americano, che aveva studiato la società matrilineare degli indiani d'America Irochesi.¹⁸ Engels abbracciava molte delle ipotesi interpretative evolucionistiche di Morgan.

L'argomento dello scambio delle donne viene poi elaborato in maniera diversa da Levi-Strauss per il quale le donne "circolano tra i clan, le stirpi o le famiglie".¹⁹ Le donne scambiate, quindi, rientrerebbero in un sistema di comunicazione tra i gruppi.²⁰ Che esistano scambi matrimoniali a fini di alleanza in molte società è indubbio, ma tali scambi sono scambi di uomini e donne fatti da uomini e donne, non certo dagli uomini dei gruppi che scambiano donne.²¹ Non è inoltre provato che lo scambio sia

¹³ Cohen 2013, p.461.

¹⁴ Wood 2008, p.132,143.

¹⁵ Wood 2008, p.153.

¹⁶ Engels 2005.

¹⁷ Bachofen 1988.

¹⁸ Morgan 1998; Morgan 2013; Engels 2005.

¹⁹ Lévi-Strauss 1980, pp.75-77.

²⁰ Lévi-Strauss 1980, p.76.

²¹ Maurice Bloch, lezioni di Master in Social Anthropology, London School of Economics, 1990. Il fatto che il tema venisse trattato durante normali lezioni chiarisce che l'argomento era già allora ormai

avvenuto in linea evolutiva producendo “civilizzazione” rispetto a una precedente “primitività”.

A mio avviso, tali stereotipi vanno anche essi analizzati e decostruiti, perché sono fondati essi stessi su modelli patriarcali, come lo è un certo tipo di psicoanalisi²² che si basa su tale antropologia e su mitologie studiate agli esordi degli studi religiosi comparativi, ma mai rianalizzate e decostruite; e questa decostruzione va fatta, come compito importante dell’antropologia moderna, al fine di favorire un’analisi sociale e culturale utile per lavorare all’eradicazione delle violenze di genere. È quindi importante basarsi su una pluralità di studi fondati su ricerche di campo riguardanti situazioni concrete da non interpretare tout court secondo concezioni prestabilite.

Ricerche svolte di recente mostrano come la violenza sessuale esercitata durante le guerre si diversifichi molto sia nelle forme che nella gravità delle azioni compiute.²³ Gli studiosi non riescono a raggiungere un accordo sui motivi per cui tale violenza sia ricorrente e gli studi recenti al riguardo sono piuttosto scarsi.²⁴ Pertanto si cerca di approfondire l’argomento studiando i casi nei quali la violenza di genere si verifica, le cause sociali e strutturali che portano a essa e i fattori di rischio che possono spingere alla pratica di tale violenza. Alcuni sostengono che la violenza di genere avvenga in tutti i conflitti armati, altri affermano che sia molto diffusa in certi conflitti e limitata in altri, alcuni studiosi avanzano l’idea che le guerre a sfondo etnico aumentino la probabilità che si verifichino violenze sessuali e altri infine individuano nella disuguaglianza tra uomini e donne una spiegazione del fenomeno.²⁵ È ovvio che solo la ricerca comparativa e l’informazione sulle diverse modalità e variabili dello stupro e della violenza sessuale può fornire informazioni sulle quali basare spiegazioni convincenti.

Tramite una base di dati originali, Dara Kay Cohen in uno studio recente ha comparato gli stupri commessi durante guerre civili in conflitti occorsi tra il 1980 e il 2009 e ha elaborato una spiegazione alternativa alla maggiore o minore intensità e diffusione del fenomeno. Considerata la straordinaria diffusione dello stupro di gruppo in contesti di guerra rispetto ai periodi di pace e sulla base delle ricerche compiute, Cohen sostiene che su questa ampia diffusione incida il fatto che i gruppi armati usino lo stupro in tempo di guerra come strumento di socializzazione.²⁶ Secondo questa teoria i gruppi armati e gli eserciti statali che reclutano le proprie milizie con la forza o il rapimento tendono a commettere stupri di gruppo più facilmente di coloro che hanno reclutato le milizie con metodi volontari. Le milizie del primo caso sviluppano bassi livelli di coesione sociale e lo stupro di gruppo tende

entrato nel senso comune.

²² La psicoanalista Marina de Carneri nel suo libro del 2015 chiarisce come diversi miti sui quali si basa la psicoanalisi sono strutturalmente basati su concetti maschiocentrici (de Carneri 2015).

²³ Cohen 2013, p.461.

²⁴ Henry 2016, p.50.

²⁵ Cohen 2013, p.461.

²⁶ Cohen 2013, p.461.

a creare tra i membri del gruppo stesso legami di lealtà reciproca e stima, in sostanza coesione.²⁷ In base a uno dei casi esaminati, la guerra in Sierra Leone (1990-2002), risulta chiaro che “il meccanismo con il quale i combattenti vengono reclutati influisce sulla propensione dei combattenti a coinvolgersi in stupri in tempo di guerra”.²⁸

In un testo interessante Jonathan Gottschall, del quale non condivido le conclusioni, riunisce in quattro categorie le linee teoriche principali sulle quali si sviluppano le spiegazioni degli stupri di guerra, che egli definisce come: teorie femministe, teorie culturali-patologiche, teorie sullo stupro strategico e teorie biosociali.²⁹ Le prime tre, sebbene varino nella definizione dei fattori causali, scartano tutte il fattore desiderio sessuale come fattore causale principale. Queste linee di pensiero considerano, sebbene ciascuna in maniera diversa, causa cruciale degli stupri di guerra i fattori sociali e culturali caratteristici di certi specifici tipi di società.

In generale le teorie femministe condividono l'idea che lo stupro di guerra sia il risultato di una diseguaglianza di potere tra i generi. Quindi, secondo queste teorie, lo stupro di guerra è un crimine determinato dal desiderio degli uomini di esercitare una forma di dominio nei confronti delle donne e non deriva da desideri di tipo passionale.³⁰ Queste teorie si sono schierate contro la teoria detta della “pentola a pressione,” che vedeva i violentatori di guerra come vittime di un incontenibile desiderio biologicamente determinato, un “sexual urge”,³¹ un bisogno impellente, che essi esprimevano tramite lo stupro in un contesto così sregolato e caotico come quello di guerra.³² Secondo Lila Melani e Linda Fodaski, seguite da altre femministe e da Ruth Seifert, lo stupro “non è un atto sessuale ma un atto di aggressione,”³³ nel quale la psiche dello stupratore non soddisfa una funzione sessuale³⁴ perché, questo in accordo con Brownmiller, “non ha nulla a che vedere con la disponibilità o meno di donne disposte al rapporto o prostitute”.³⁵ Inoltre alcuni uomini in quelle situazioni semplicemente preferiscono stuprare³⁶, mentre altri non lo fanno.

Lo stupro visto come patologia culturale trova nella storia del paese di provenienza dei soldati e della nazione dove si svolge il conflitto i fattori scatenanti del fatto che gli uomini trascendano nella pratica degli abusi sessuali, considerati come barbarie. Questa teoria si basa su un approccio psicoanalitico di gruppo. A questo tipo di spiegazioni aderiscono coloro che vedono la estrema diffusione della

²⁷ Cohen 2013, p.461.

²⁸ Cohen 2013, pp.474-475.

²⁹ Jonathan Gottschall 2004, p.129. Utile il riferimento a queste fatto da (Battistelli & Galantino 2015, pp.397-411).

³⁰ Jonathan Gottschall 2004, p.130.

³¹ Seifert 1996, p.35.

³² Jonathan Gottschall 2004, p.130; Seifert 1994, p.55.

³³ Seifert 1996, p.35; McPhail 2016, p.316; Melani & Fodaski 1974.

³⁴ Seifert 1996, p.36.

³⁵ Brownmiller 1975, p.76.

³⁶ Seifert 1996, pp.35-36.

pornografia in Serbia nei decenni scorsi come un fattore che disumanizzava le donne costituendo una preparazione perfetta, durante il genocidio nella ex-Yugoslavia, per le atrocità sessuali perpetrate contro le donne mussulmane e croate.³⁷ Altro esempio riportato è quello che individua le tendenze sado-masochistiche della educazione giapponese come grande spinta alle atrocità compiute dai soldati giapponesi contro le donne in Asia durante la seconda guerra mondiale, per esempio gli stupri e le violenze di Nanchino del 1937.³⁸

Le teorie bio-sociali, contrariamente alle altre tre, vedono la decisione di stuprare dei combattenti come un'attività geneticamente determinata, una sorta di riflesso genetico inevitabile.³⁹ Spesso queste linee teoriche sono state anche assimilate al modello di aggressione idraulico rifacentesi a Freud e agli etologi Konrad Lorenz e Robert Ardrey, secondo il quale la pressione che spinge a dare spazio agli impulsi, normalmente contenuta da regole e norme di convivenza, straripa in contesti di estrema sregolatezza come quelli causati dalle guerre.⁴⁰ Gottschall sostiene che, invece, le nuove teorie bio-sociali sono valide perché non considerano l'aspetto genetico della violenza come l'unico fattore, ma come un fattore della stessa importanza degli altri nell'analisi della violenza di genere.

Esistono persino studi di psicologia evolutivistica e sociobiologia che hanno recentemente asserito che lo stupro possa essere considerato una sorta di strategia riproduttiva inclusa all'interno del processo evolutivo naturale.⁴¹

È un fatto che le tendenze degli studi sull'eziologia dello stupro in contesti di guerra cambiano nel corso del tempo. Per esempio, nel diciannovesimo secolo le teorie psicoanalitiche individuavano lo stupro come un atto sessuale piuttosto che di violenza. Si cominciò a considerare gli stupratori come devianti psicologici e non criminali. Se ne rivendicava il legame con ansie di castrazione, inclinazioni omosessuali represses, desideri sessuali insaziabili.⁴² Attualmente nuovi studi eziologici cercano di spiegare le cause sociali e strutturali che portano a perpetrare la violenza sessuale durante i conflitti e anche i fattori di rischio. Alcuni ricercatori individuano, tra questi, fattori sociali importanti: “esperienze di fanciullezza avverse; disordini dell'attaccamento e della personalità; apprendimento sociale e delinquenza; mascolinità caratterizzate da disegualianza di genere; abuso di sostanze stupefacenti e disponibilità di armi da fuoco”.⁴³

Diversi studi però concordano con l'affermare che lo “stupro è un prodotto di una mascolinità egemonica militarizzata distorta (sebbene normalizzata), che verosimilmente è strutturalmente inserita in un'ineguaglianza di genere e relazioni di

³⁷ MacKinnon 1994.

³⁸ Rosenman 2000.

³⁹ Jonathan Gottschall 2004, p.133.

⁴⁰ Jonathan Gottschall 2004, p.133.

⁴¹ Thornhill & Palmer 2000.

⁴² McPhail 2016, p.315.

⁴³ Jewkes 2012 in Henry 2016, p.49.

potere ineguale pre-conflitto.”⁴⁴ Battistelli e Galantino vedono l’humus culturale dello stupro di guerra nelle caratteristiche della mascolinità che si riproduce nel contesto delle organizzazioni militari. Specificità delle organizzazioni militari, e qui si riferiscono soprattutto al caso italiano, è di essere da una parte istituzioni totali nel senso suggerito da Goffman⁴⁵ e dall’altra di essere per natura istituzioni monogenere, sostanzialmente maschili. Queste caratteristiche insieme fungerebbero da “minaccia latente all’eterosessualità del soldato” che non propenda consapevolmente per l’opzione omosessuale spingendo l’intero gruppo ad accentuare modelli di virilità eterosessuale.⁴⁶ Questi sarebbero evidenti già in tempo di pace e si esprimerebbero nella sub-cultura da caserma fatta di sfoggi di imprese sessuali, vere o fantasticate, linguaggio ostentatamente scurrile, frequentazione della prostituzione e atteggiamenti esageratamente omofobici.⁴⁷ Reazione diversa, più “educata”, ma conseguente allo stesso problema sarebbero le buone maniere cavalleresche che ispiravano i rapporti dei militari, soprattutto delle alte cariche e degli ufficiali, nei confronti delle donne.⁴⁸ Questo quadro renderebbe necessario un enorme sforzo per il controllo e la disciplina di eserciti dello stato tramite l’uso di simboli, gradi, insegne e quant’altro. Sebbene anche gli eserciti regolari possano apparire quotidianamente a rischio nel controllo della disciplina dei propri componenti, gli eserciti non regolari costituiti da milizie meno “controllate” centralmente, sarebbero i più probabili gruppi promotori di violenze efferate, incluse quelle sessuali e di genere.⁴⁹

Questa situazione, dunque, manifesta una patologia nella maniera in cui la cultura dell’esercito è costruita e su questa patologia si possono fare interventi. Certamente in questo quadro non si distingue molto tra violenza e violenza sessuale, ma si assume che l’istituzione monogenere possa produrre un timore dell’omosessualità che spingere i soggetti a comportamenti patologici, inclusa la violenza sessuale nei confronti delle donne.

Molto recentemente Beverly McPhail ha invece analizzato le varie teorie femministe sulle cause dello stupro, le ha classificate secondo cinque tipologie e ha proposto un modello di causalità comprensivo che integra le varie caratteristiche dei vari approcci in un solo quadro di riferimento.⁵⁰ Raccogliendo insieme i punti di forza di ognuno dei cinque approcci il nuovo quadro di riferimento comprensivo che denomina FFP (*Feminist Framework Plus*) considera cruciale la multi fattorialità che provoca gli eventi di violenza sessuale: non scarta la gratificazione sessuale, ma include il desiderio di esercitare controllo e potere, il desiderio di affermare mascolinità tramite l’aggressione.⁵¹ L’inclusione del tema dell’intersezionalità

⁴⁴ Battistelli & Galantino 2015; Henry 2016, p.44.

⁴⁵ Goffman 1961.

⁴⁶ Battistelli & Galantino 2015, pp.402-403.

⁴⁷ Battistelli & Galantino 2015, p.403.

⁴⁸ Battistelli & Galantino 2015, p.403.

⁴⁹ Battistelli & Galantino 2015, p.404.

⁵⁰ McPhail 2016.

⁵¹ McPhail 2016, p.323.

dell'oppressione permette di distinguere i diversi livelli di violenza strutturale all'interno dei quali si muovono gli attori coinvolti. Questo quadro aumenterebbe il potere esplicativo della comprensione dello stupro e fornisce migliori indicazioni per attività educative di prevenzione.⁵²

L'idea che lo stupro sia oggi usato sempre più come arma di guerra è piuttosto diffusa ed è ampiamente utilizzata anche in campo giornalistico. In alcuni casi, si asserisce, c'è una strategia dichiarata nella quale sono i capi a incitare i soldati allo stupro; in altri la strategia non è dichiarata, sebbene le implicazioni di certi atti e comandi sembrano essere ovvie. Lo stupro diventa una tattica usata dai soldati per raggiungere scopi strategici. In ogni caso, in questa visione, lo stupro è un'arma utilizzata contro la popolazione civile che dovrebbe, in base alle convenzioni internazionali sul trattamento delle popolazioni civili in guerra e i prigionieri, essere invece protetta. Delle quattro Convenzioni di Ginevra del 1949 la quarta è specificamente dedicata alla protezione dei civili in tempo di guerra e include diversi strumenti per proteggere le donne dalla violenza.⁵³ Simona La Rocca individua chiaramente tra le carenze di questa convenzione il fatto che si limiti a tutelare l'onore e non la persona come individuo e che, nell'art. 27 comma 2, sebbene si menzioni per la prima volta la norma internazionale che cita il delitto di stupro, questo crimine viene considerato come delitto tra i non particolarmente gravi.

Nell'ambito femminista nuovi contributi problematizzano ulteriormente il tema. Per esempio, Kirby chiarifica che ci può essere consenso nell'asserire che lo stupro è un'arma di guerra, ma dissentire profondamente sulle motivazioni che portano a questo tipo di violenza.⁵⁴ Dunque la sua analisi cerca di decostruire da un punto di vista femminista i discorsi sullo stupro come arma di guerra. Li analizza e li differenzia per le tre modalità che intravede nelle forme narrative usate per parlarne: strumentalità, mitologia e irrazionalità. Suggerisce poi che questi tre modi di trattare il tema abbiano un impatto diverso sul modo in cui si possono prevedere politiche per mitigare o sradicare la pratica.⁵⁵

La modalità narrativa che asserisce la *strumentalità* dello stupro di guerra legittima sostanzialmente il fatto che i militari agiscono all'interno di un'organizzazione molto gerarchica e strutturata e che, dunque, siano pronti a obbedire all'ordine di stuprare.⁵⁶ Poiché "lo stupro costa meno delle pallottole," esso diventa un'arma che può essere usata in diverse maniere.⁵⁷

Un'altra modalità narrativa considera la violenza di genere in contesto di guerra come qualcosa di *irrazionale*. In questa prospettiva gli attori non sono più le

⁵² McPhail 2016, pp.325-326.

⁵³ La Rocca 2015a, p.50.

⁵⁴ Kirby 2013, p.815.

⁵⁵ Kirby 2013, p.797.

⁵⁶ Kirby 2013, p.813.

⁵⁷ Kirby 2013, p.807.

istituzioni o le organizzazioni “ma individui diretti a certe azioni da una confluenza di eventi e fattori interni”⁵⁸. Questo implicherebbe che “lo stupro non può essere cambiato da una politica ma deve essere accettato come un tipo di esplosione persistente”.⁵⁹ Secondo Kirby questa spiegazione sembra quasi più pernicioso delle spiegazioni psicologiche ed è legata a quelle biologiche, perché non prevede la possibilità di un qualsiasi controllo.⁶⁰

Tra le modalità spesso praticate di narrazione sulla violenza di genere in guerra, c'è quella legata alla *mitologia*, nella quale si interpreta la violenza sessuale come una “riflessione simbolica della mitologia maschilista”.⁶¹ Questa è tanto più forte quanto più “enfattizza i modi nei quali le donne sono trattate come segni scambiati tra uomini.”⁶²

Questo tipo di narrativa è piuttosto ambigua e vi si parla della donna (non delle donne) come essere “rappresentativo di una nazione da distruggere o una comunità da punire, e dello stupro come una violazione che conta solo come una violazione in un qualche senso collettivo a causa di norme patriarcali di famiglia e di consuetudini”.⁶³ In altre parole, *mutatis mutandis*, è un po' come quando, nei trattati internazionali, come la Dichiarazione di Bruxelles del 1874, si parlava di onore e diritti della famiglia, o come, con la Convenzione di Ginevra,⁶⁴ si tutelava l'onore e non la persona o quando, fino a pochi anni fa in Italia, si prevedeva il delitto d'onore. Il parlamento italiano ha abrogato la “rilevanza penale della causa d'onore” contenuta nel codice Rocco degli anni Venti del secolo scorso solo nel 1981. In quei casi si trattava dell'abuso sessuale come crimine contro l'onore piuttosto che contro la persona abusata e si prevedeva la possibilità di una vendetta da attuare per difendere l'onore del gruppo di provenienza della persona abusata. In questi casi non si riconosceva la soggettività della persona, stupratore o stuprata, né i diritti della persona stuprata o le responsabilità individuali dello stupratore, ma l'onore macchiato, quello della famiglia. Tornando alla modalità narrativa mitologica individuata da Kirby, c'è l'aggravante che tale modalità legittima, attraverso la narrativa della donna come simbolo di comunità nazione o etnia, il rapporto di subordinazione della donna nei confronti dell'uomo. Ciò avviene tramite l'appello a un ordine superiore, che sia quello nazionale, quello tribale o quello comunitario.⁶⁵ Si costruisce una realtà tramite il discorso e la si riproduce. Kirby parla di ciò come di una forma di “accettazione delle spiegazioni istituzionali della violenza” e, in base a questa posizione, critica anche alcuni documenti di area femminista.⁶⁶

⁵⁸ Kirby 2013, p.809.

⁵⁹ Kirby 2013, p.809.

⁶⁰ Kirby 2013, p.809.

⁶¹ Kirby 2013, p.811.

⁶² Kirby 2013, p.811.

⁶³ Kirby 2013, p.811.

⁶⁴ La Rocca 2015a, pp.47, 50-51.

⁶⁵ Yuval-Davis 1996.

⁶⁶ Kirby 2013, p.811.

Di fatto, nel contesto esplicativo in cui ci si rifà a contesti mitologici, si depersonalizzano gli stupratori e se ne parla “non come self-interested o come agenti in base a desideri personali, ma come attori della performance di un rituale socio-culturale.”⁶⁷

Natura umana e mitologia

Sui materiali mitologici per la giustificazione di alcuni comportamenti violenti maschili, la letteratura junghiana sugli archetipi ha fornito lo spunto a un uso vago del concetto di archetipo, nel quale miti di vario genere vengono assunti come forme archetipiche universali.

Freud e Jung attingevano a piene mani agli studi comparativi delle religioni coltivati in epoche in cui la ricerca antropologica sul campo non era ancora diffusa e dunque le riflessioni antropologiche sulla religione erano molto più di oggi fondate su classificazioni operate deduttivamente dagli studiosi piuttosto che sull'analisi del punto di vista emico, ovvero il punto di vista degli attori. Dall'interno di questo paradigma conoscitivo, per esempio, Freud usava immagini di miti greci per motivare le radici di una fase della crescita infantile caratterizzata da quello che egli definiva “complesso di Edipo”, rifacendosi al mito greco relativo a questo personaggio, e la indicava come fase di passaggio universale nella specie umana. Non a caso l'antropologo Bronislaw Malinowski, famoso per aver sperimentato una ricerca sul campo di lungo periodo, instaurando il metodo dell'osservazione partecipante nelle isole melanesiane Trobriand in società a discendenza matrilineare, già nel 1927 poneva seri fondamenti per argomentazioni atte a confutare tale universalità e, soprattutto, trovava elementi per rifiutare molti aspetti di quella dottrina psicoanalitica.⁶⁸ Poiché nella società matrilineare il padre biologico non esercitava autorità sui figli (cosa che invece faceva lo zio materno) il presupposto per il complesso di Edipo, provocato dall'esistenza di una figura paterna dotata di autorità in base alla quale aveva la funzione di separare il bambino dalla madre di cui questi era innamorato, veniva a mancare. Il sistema esplicativo freudiano si scopriva come fortemente radicato nella cultura della borghesia viennese dei tempi di Freud.⁶⁹

Ma indubbiamente Freud, quando produceva le sue teorie, non aveva a disposizione quei materiali freschi di campo relativi alla matrilinearità che raccolse Malinowski, il quale, peraltro, aveva tratto ispirazione per alcune sue osservazioni proprio dagli insegnamenti freudiani. Non si spiega però come mai oggi, invece, sia ormai invalsa l'abitudine di fare riferimento a concetti e criteri pseudo-antropologici o di un'antropologia vetusta, che vengono assunti come universalmente validi e che non tengono conto degli studi antropologici più recenti. Se non si fa riferimento agli

⁶⁷ Kirby 2013, p.811.

⁶⁸ Malinowski 1969; Malinowski 1980, p.345.

⁶⁹ Harris 1990, pp.308-309.

studi delle culture di tutto il mondo svolti da punti di vista emici, quando ci si riferisce alla natura umana, si rischia per lo più di proiettare nell'analisi idee provenienti da conoscenze apprese a scuola, radicate nell'etnocentrismo e di questo imbevute. Gli studi junghiani sugli archetipi possono essersi prestati a diversi malintesi su quella che viene considerata "la natura umana", soprattutto se slegati da conoscenze antropologiche fondate sulla ricerca di campo e sulla osservazione diretta di manifestazioni sociali della natura umana nelle più svariate sfaccettature culturali ed etniche .

Per Jung "l'archetipo è in sé un elemento vuoto, formale, nient'altro che una "*facultas praeformandi*", una possibilità della forma di rappresentazione data a priori."⁷⁰ Gli archetipi sono "“forme senza contenuto’ atte a rappresentare solo la possibilità di un certo tipo di percezione e azione.”⁷¹ Collegare gli archetipi ai miti greci e poi asserirne l'universalità è un passaggio logico legato a un atteggiamento decisamente etnocentrico.

Seguendo questo filone sono invalse spiegazioni della violenza sessuale maschile di gruppo anche odierna, basate su un presunto archetipo che si fonda sul mito dei centauri.⁷² Il considerare archetipi universali alcuni miti nati in una specifica cultura, quella greca misogina e maschio-centrica⁷³ in questo caso, e in vita oltre duemila anni fa è un passaggio logico che non è così lineare nel contesto odierno.

Espressioni come quella usata da alcuni psicoanalisti tipo "maschio aggressivo precivile"⁷⁴ o il richiamo a riti arcaici della caccia fondati sulla competizione maschile,⁷⁵ che rappresenterebbero l'arcaico istinto maschile alla competizione, non hanno rispondenza negli studi antropologici aggiornati sulle società di cacciatori e raccoglitori e sembrano piuttosto il precipitato di tanti stereotipi sull'evoluzione della specie umana latenti nel senso comune. Che il ruolo di padre sia, in rapporto all'evoluzione, "una costruzione recente, sostanzialmente antistintuale",⁷⁶ è un'asserzione etnocentrica e non specificamente fondata su studi antropologici. Si corre ancora il rischio, dopo che per decenni gli antropologi e le antropologhe hanno svolto ricerche sul campo nei più remoti angoli del mondo per decentrare la prospettiva di analisi decostruendo il pensiero che la civilizzazione sia una linea evolutiva unica e segnata da caratteristiche specifiche, di riproporre vecchi schemi conoscitivi etnocentrici, anzi "Europa-centrici". Come se gli studi di Bachofen sul matriarcato quale organizzazione sociale primitiva, necessariamente precedente al patriarcato, nella quale non si conosceva chi fossero i padri mentre la

⁷⁰ Jung 1980, p.81.

⁷¹ Jung 1980, p.49.

⁷² Zoja 2016.

⁷³ Cantarella 2010.

⁷⁴ Zoja 2010, p.49 .

⁷⁵ Zoja 2010, pp.48-49.

⁷⁶ Zoja 2016, p.23.

madre “è sempre certa” fossero basati su una qualche evidenza provata dall’esperienza.

In tali analisi della violenza di genere si assume, infatti, che esistano società primitive delle quali fanno parte praticamente tutti coloro che non sono occidentali o assimilati agli occidentali, e si concepisce un’idea di primitività come opposta nella linea evolutiva alla civilizzazione, che da tempo gli studiosi, e tanto più dagli antropologi, hanno scartato.

La specie umana si è per millenni basata sul sistema di caccia e raccolta, che non per questo va considerato un sistema meno complesso di altri, o necessariamente più retrogrado di altre forme di organizzazione sociale. Secondo studi antropologici ormai consolidati effettuati tra i cacciatori e i raccoglitori, i maschi che cacciano, lungi dal competere “arcaicamente” per la preda, tendono a dividerla e ridistribuirla nel maggior numero di parti possibili secondo un modello di reciprocità generalizzata.⁷⁷ È stato provato che, là dove ci sia una scarsità di risorse, è molto più probabile che ci sia una condivisione delle stesse.⁷⁸ Lorna Marshall trovò nei suoi studi sui !Kung del Kalahari che di un’antilope cacciata e portata in un campo furono fatte sessantatré porzioni di carne cruda che vennero ulteriormente spartite in crude e cotte tra coloro che le avevano ricevute.⁷⁹

L’uso di supposti archetipi universali per spiegare la violenza maschile non aiuta la comprensione della “natura umana,” ma legittima la violenza tramite giustificazioni mitiche. Anche tra gli psicanalisti c’è chi condivide questa visione, come Marina de Carneri quando asserisce che “con l’invenzione del ‘centaurismo’... l’esercizio della violenza attraverso la sessualità maschile non è letto come un fatto sociale e culturale da trasformare, ma come un dato di natura ricorrente, una specie di richiamo della foresta, che bisogna combattere e che si può forse controllare, ma non cambiare.”⁸⁰

Gli studi svolti da Gabriella Lettini e Rita Nakashima Brock mostrano come le violenze della guerra e le violenze di genere che in essa si possono verificare, lungi dall’essere nella natura maschile, provocano danni irreparabili negli esseri umani che vi partecipano.⁸¹ Gli psicologi trattano i retaggi di queste violenze anche nei militari che le hanno praticate, classificati come Post Traumatic Stress Disease, ovvero malattia dello stress post traumatico, con tecniche che tendono a distanziare psicologicamente i traumatizzati dagli eventi vissuti allo scopo di cercare di restituire loro un qualche equilibrio. Ma queste tecniche non bastano. Le ferite morali di quanto i soldati hanno visto o fatto durante la guerra restano per tutta la vita e non sono

⁷⁷ Sahlins 1980, pp.196-198.

⁷⁸ Ember & Ember 1998, p.156; Cashdan 1980.

⁷⁹ Marshall 1961; Ember & Ember 1998, p.155.

⁸⁰ Marina de Carneri, 2013, Sessismo e violenza sulle donne, conferenza tenuta il 14 novembre 2013, Urban Center, Rovereto. <http://www.resistenzadellinconscio.com/2013/11/marina-de-carneri-da-alcuni-anni-anche.html> visitato il 17 aprile 2017.

⁸¹ Lettini & Brock 2012, pp.11-12.

sanabili con tecniche di distanziamento psicologico. Nei loro studi svolti tra i veterani del Vietnam Gabriella Lettini e Rita Nakashima Brock mostrano come tali tecniche di cura non possano sanarle e diversi ex-soldati o soldatesse siano giunti al suicidio non potendo sopportare il peso delle azioni compiute in contrasto con i valori secondo i quali si erano sempre comportati prima della guerra.⁸²

In ambito femminista esiste un altro argomento che viene impiegato nell'analisi della violenza che si è basato sul tema della natura umana: si asserisce che le donne, per natura e per il ruolo della cura dei figli a loro assegnato, siano essenzialmente pacifiche e non propense alla guerra. Questo argomento è usato anche per affermare che una cultura del matriarcato sarebbe inevitabilmente pacifica e quindi da ricercare. Mentre da un punto di vista empirico tale ipotesi non è stata verificata con specifiche ricerche sul campo,⁸³ si può però dire che, se si utilizza un punto di vista comparativo, risulta vero che nella maggior parte delle società studiate dagli antropologi le donne non partecipano attivamente alla guerra; nel 1983 Adams trovava che tali società assommassero a circa l'87-88%.⁸⁴

Gli approcci comparativi attribuiscono quale motivazione della molto minore presenza delle donne nei complessi armati, alla non compatibilità di questa attività con la cura dei figli e alla "non sacrificabilità" delle donne nelle comunità umane.⁸⁵ In qualità di riproduttrici, infatti, le donne che sono fertili pochi giorni al mese, vanno protette e preservate più degli uomini.⁸⁶ In sostanza, nella visione basata sul materialismo culturale, ci sarebbe meno bisogno di uomini per la riproduzione della specie che di donne. La morte di un uomo non andrebbe a discapito della riproduzione del gruppo fintantoché la maggior parte delle donne mantiene accesso a uomini per i rapporti sessuali. Uno solo uomo, che può essere fertile più di una volta al giorno, può ipoteticamente rendere gravide molte donne, se queste sono disponibili. L'antropologia culturale comparativa discute anche delle numerose difficoltà che ogni cultura deve affrontare, attraverso iniziazioni e costruzioni ideologiche, per convincere gli uomini che valga la pena andare in guerra a rischiare la morte piuttosto che il contrario. Alcune di queste riflessioni vedono nella creazione del premio di ottenere l'accesso a più donne come bottino di guerra una costruzione culturale congegnata allo scopo di rendere appetibile la guerra per gli uomini in una società nella quale è più conveniente allevare uomini per le attività belliche che donne.⁸⁷

⁸² Lettini & Brock 2012, pp.8-9.

⁸³ Tuttavia sono stati pubblicati alcuni libri che descrivono società di tipo matriarcale. Vedi per esempio Goettner-Abendroth 2012.

⁸⁴ Adams 1983, pp.196-212; Ember & Ember 1998, p.193.

⁸⁵ Ember & Ember 1998, p.194.

⁸⁶ Ember & Ember 1998, p.188.

⁸⁷ Harris 1990, p.322.

Questa discussione basata su argomenti di cultura materiale, disponibilità di risorse e organizzazione dei sistemi economici, sebbene non tratti della negoziazione di significati che costantemente avviene nelle culture rispetto ai ruoli maschili e femminili, costituisce una base di discussione con fondamenti empirici, perché è basata sulla comparazione di molte società studiate dagli antropologi.

In ambito femminista è stato ampiamente ridiscusso il tema dell'esistenza di un sostrato di organizzazione sociale cosiddetta matriarcale, nella quale la guerra fosse irrilevante, poi soppiantato da forme societarie patriarcali. Alcuni studi archeologici tra i quali quelli di Marija Gimbutas e Ruby Rohrlich-Leavitt⁸⁸ hanno fornito i fondamenti storici a tale argomentazione, anche se in seguito sono stati sottoposti a critica. Sempre in ambito femminista la parola "matriarcato" negli ultimi decenni è stata considerata inadeguata, perché si fonda troppo sulla figura della madre invece che della donna come essere riconosciuto al di là del ruolo riproduttivo materno. A partire dal 1986 è rinata in Germania una vena antro-filosofica volta a rifondare gli studi moderni sul matriarcato, con un tentativo di costituire una teoria e una definizione operativa del matriarcato.⁸⁹ Le aderenti a tale tendenza hanno già tenuto diversi convegni internazionali, nell'ambito dei quali è notevole soprattutto la presenza di un certo numero di studiose indigene appartenenti a società matrilineari che hanno presentato le proprie culture viste emicamente da un punto di vista femminile.⁹⁰

Nell'ambito dell'antropologia femminista latino-americana tra le pensatrici di spicco figura Rita Segato. L'antropologa ha svolto ricerca tra un insieme di stupratori condannati detenuti nel carcere di Brasilia; dai discorsi degli stupratori, per molti dei quali non era poi così chiaro che stavano compiendo un delitto mentre lo perpetravano, intravede un mandato sociale che vige nell'orizzonte mentale dell'uomo sessualmente aggressivo. Questo mandato formulato dalla società "esprime il precetto sociale che l'uomo deve essere capace di mostrare la sua virilità, composto inscindibile di mascolinità e soggettività, tramite l'esazione del dono femminile."⁹¹ In questa prospettiva lo stupro è fatto per ottenere il potere, non per dimostrare che lo si ha.

Un problema, invece, sul quale potrebbero continuare a interrogarsi antropologi e antropologhe è sino a che punto ci sia una relazione tra violenza di genere in guerra e le concezioni della sessualità in tempo di pace. Come detto in precedenza, soprattutto per la guerra nella ex-Yugoslavia si è vista l'ampia diffusione della pornografia e la considerazione delle donne come *humus* culturale che ha condotto implicitamente alla pratica dello stupro. Tuttavia non sono stati analizzati questi aspetti per altre società.

⁸⁸ Gimbutas 2005; Gimbutas 2008; Rohrlich-Leavitt 1977, p.57.

⁸⁹ Goettner-Abendroth 2012, pp.18-19, 28-32.

⁹⁰ Goettner-Abendroth 2012, pp.85-90.

⁹¹ Segato 2003, pp. 39-40.

Nelle diverse società vi sono pratiche sessuali, iniziazioni alla sessualità e frequenza delle pratiche molto diverse e gli antropologi se ne occupano da sempre sebbene da punti di vista diversi.⁹² Le pratiche sessuali sono costruite culturalmente in maniera diversa nelle diverse società e culture. Malinowski, nel famoso studio, precursore ai suoi tempi, descriveva le relazioni umane e le pratiche erotiche dei Trobriandesi della Melanesia come ricche ed evolute, rendendosi conto del fatto che i livelli di alta competenza economica e tecnica non andassero necessariamente di pari passo con la qualità di tali relazioni.⁹³ Nella società indiana, nella quale è stato prodotto il raffinato testo di erotismo del Kamasutra, i rapporti sessuali sono praticati molto meno che nella società americana.⁹⁴ La costruzione culturale delle pratiche sessuali determina il repertorio più comune dei costumi di intere popolazioni.

Esistono società pastorali nelle quali le donne sono molto autonome nella vita quotidiana, ma all'interno delle quali l'atto sessuale tendenzialmente consenziente tra un uomo e una donna che si legano in matrimonio è connesso a momenti particolarmente dolorosi per la donna, e probabilmente molto sgradevoli anche per gli uomini. Alcune donne somale, con le quali ebbi modo di parlare più di venti anni or sono, mi testimoniavano che nella vita le donne incontrano tre grandi dolori: il primo è l'infibulazione (taglio delle labbra, clitoride e cucitura della vulva), il secondo il giorno del matrimonio nel quale, durante i sette giorni posteriori al rito, la vulva infibulata deve essere riaperta dal marito con il pene, e, nel caso che egli non vi riesca, con un coltello, e il terzo il parto. Indubbiamente i momenti di iniziazione alla vita fertile per queste donne erano stati vissuti come dolorosi, qualsiasi ne fosse il significato simbolico.⁹⁵ Questo non significa che dagli uomini il momento del matrimonio sia vissuto come una cosa gradevole, anzi certamente è visto come un evento che costringe a inferire una ferita sanguinosa e dolorosa.⁹⁶ Altre testimonianze chiarivano che l'essere infibulate non permetteva alle donne di sperimentare nessun piacere nell'atto sessuale.

Non sono state studiate le relazioni e le differenze tra violenze di genere nel corso della guerra in Somalia e concezioni della sessualità e se le violenze di genere perpetrate da gruppi di uomini durante la guerra in Somalia e siano diverse rispetto a quelle che si sono verificate tra popolazioni nelle quali l'iniziazione alla vita sessuale riproduttiva non comporta atti caratterizzati da violenza di genere come l'infibulazione.

⁹² Vedi i seguenti solo per citare alcuni dei capostipiti dell'antropologia sul campo (Malinowski 1929; Mead 2007; Mead 2014; Mead 2016).

⁹³ Goettner-Abendroth 2012, p.52; Malinowski 1980, pp.15-16.

⁹⁴ Harris 1990, p. 325.

⁹⁵ Talle 1993.

⁹⁶ Riconosco a Michela Fusaschi di essere riuscita a parlare di questa pratica con una ampiezza di sfumature e descrivendone alcuni aspetti emici non descritti altrove (Fusaschi 2003:119-123). Ma in un testo antropologico sulla violenza di genere mi è difficile tralasciare di esprimere le mie considerazioni sull'estremo squilibrio di genere che queste mutilazioni dei genitali femminile creano specialmente nella forma di infibulazione.

Certe violenze di genere, in seguito alle esperienze acquisite negli ultimi decenni tramite gli statuti del Tribunale penale internazionale per l'ex-Yugoslavia (ICTY) nel 1993 e del Tribunale penale internazionale per il Rwanda nel 1994, sono state inserite tra i reati punibili secondo le norme giuridiche internazionali. Alcune fattispecie, lo stupro, la schiavitù sessuale, la prostituzione forzata, la gravidanza forzata, la sterilizzazione forzata e altre forme di violenza sessuale della stessa gravità sono state finalmente inserite tra i crimini contro l'umanità, ovvero se commesse come forma di attacco estensivo e sistematico diretto contro la popolazione civile, nello statuto della Corte criminale internazionale del 1997. Ciononostante le violenze di genere anche quando sono compiute su larga scala e riconosciute come perpetrate con sistematica premeditazione godono ancora di una grande impunità.⁹⁷

Paolina Massidda, che dirige dal 2005 l'ufficio di avvocati che si occupano della rappresentanza in giudizio delle vittime davanti alla Corte penale internazionale descrive, in un suo articolo recente, le difficoltà concrete che si sono incontrate nel garantire la punizione dei crimini di genere nelle corti internazionali.⁹⁸ Tra queste “la mancanza di denuncia da parte delle vittime derivante da motivi sociali, culturali o religiosi; lo stigma cui le vittime sono sottoposte; i limitati procedimenti a livello nazionale e la mancata disponibilità di prove”.⁹⁹

Fino a maggio del 2015 esisteva un solo caso di condanna e persecuzione di crimini di genere come crimini contro l'umanità. Si tratta di due soldati guatemaltechi ai quali è stata data sentenza a 120 e 240 anni di prigione in quanto colpevoli di aver violentato donne nella base militare di Sepur Zarco negli anni tra il 1982 e il 1986 come parte di una strategia militare.

Conclusioni

Molti degli studi analizzati in questo saggio sebbene si occupino di violenza di genere sul piano analitico di fatto si interrogano sugli effetti del piano analitico nella pratica e nelle politiche, dunque alcuni articoli si interrogano sul come agire per la prevenzione delle violenze di genere in contesti di conflitto.

Molti attivisti e attiviste continuano a fare pressione sugli organismi della comunità internazionale perché si attrezzino per bloccare queste forme di violenza. L'analisi della percezione della violenza di genere in guerra nei contesti nazionali può suggerire linee di attività necessarie per questa prevenzione anche a livello locale. La ricerca svolta da Battistelli e Galantino sulle teorie del senso comune tra i giovani nel Lazio meridionale rivelano che le idee più diffuse tra i giovani in realtà rinforzano la credenza che sia “il contesto organizzativo e sociale che caratterizza la guerra, con il suo portato di esasperata mascolinità e insieme di violenza legittima a rendere i

⁹⁷ Massidda 2015.

⁹⁸ Massidda 2015.

⁹⁹ Massidda 2015, p.101.

comportamenti sessualmente violenti più frequenti e tollerati.”¹⁰⁰ Le spiegazioni culturali della violenza di genere tra i giovani non sono percepite e, quindi, la strada del rafforzamento simbolico e normativo sul quale le istituzioni militari devono investire per mantenere la disciplina e il rispetto dei regolamenti, sulla quale le forze armate italiane e le organizzazioni internazionali si sono incamminate, non è ancora sufficientemente conosciuta a livello locale.

Esiste un importante impatto sociale dell’uso di certe narrative con le quali si parla di violenze di genere che, anche a livello giornalistico, hanno implicazioni cruciali sulla diffusione dell’una o dell’altra spiegazione della violenza di genere in contesti di guerra. Su questi aspetti i giornalisti dovrebbero essere formati e informati perché hanno un ruolo importante nella diffusione degli stereotipi.

Si dovrebbe evitare che l’uso di una pseudo-antropologia, basata su stereotipi etnocentrici e vetero-evoluzionisti continuasse a diffondersi offrendo spiegazioni spicce sulla natura umana violenta o pacifica o, ancor peggio, sui presunti caratteri istintuali e naturali dei generi maschile e femminile. Su questo l’antropologia si è spesa molto durante tutto il secolo scorso e sarebbe bene che i risultati ottenuti fossero resi pubblici e fatti conoscere anche a livello di opinione pubblica.

Il libro recentemente pubblicato a cura della giurista Simona La Rocca, un’interessante collezione di articoli che riunisce documenti di giuristi, storici e qualche studioso di scienze sociali e cultura sul tema, suggerisce alcune azioni a diversi livelli.¹⁰¹ Una di queste è la urgenza della revisione dei libri di storia contemporanea nei quali le violenze di genere occorse durante i recenti conflitti mondiali anche in Italia, come è avvenuto a livello sistematico nel Lazio meridionale, non sono riportate o spiegate adeguatamente.

Riferimenti bibliografici

Adams, D.B., 1983. Why there are so few women warriors. *Behavior Science Research*, 18, pp.196-212

Bachofen, J.J., 1988. *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici* [prima ed., Torino: Einaudi]

Balsamo, F., 2010. *La violenza contro le donne in luoghi difficili. Gaza, Haifa e Torino*, Torino: Regione Piemonte

Battistelli, F. & Galantino, M.G., 2015. Gli stupri di guerra fra teorie “scientifiche” e teorie “di senso comune”. *Studenti e memorie delle “marocchinate” nel Lazio*

¹⁰⁰ Battistelli & Galantino 2015, p. 410.

¹⁰¹ La Rocca 2015b.

- meridionale. In S. La Rocca, ed. *Stupri di guerra e violenze di genere*. Roma: Ediesse, pp. 397-411
- Bourke, J., 2009. *Los violadores. Historia del estupro de 1860 a nuestros dias*, Barcelona: Crítica
- Brownmiller, S., 1975. *Against our will. Men, women, rape*, New York: Simon and Schuster
- Cantarella, E., 2010. *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano: Feltrinelli
- de Carneri, M., 2015. *Il fallo e la maschera*, Milano: Mimesis
- Carnino, G., 2003. Violenza contro le donne e violenza di genere: ripensamenti di teoria femminista tra sovversione e uguaglianza. In F. Balsamo, ed. *World Wide Women. Globalizzazione, generi e linguaggi*. Torino: CIRSD Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne, pp. 55-66
- Cashdan, E.A., 1980. Egalitarianism among hunters and peasant economies. *American Anthropologist*, 82, pp.116-120
- Cohen, D.K., 2013. Explaining Rape during Civil War: Cross-National Evidence (1980-2009). *American Political Science Review*, 107(3), pp. 461-477
- Declich, F., 2000. *Sul genere dei diritti umani. Riflessioni sull'impunità dei crimini contro le donne: il ruolo della Corte criminale internazionale*, Roma: Il Paese delle Donne
- 2015. Memoria e genere nelle violenze di guerra in Somalia, in S. La Rocca, ed. *Stupri di guerra e violenze di genere*. Roma: EDIESSE, pp. 191-220
- Ember, C.R. & Ember, M., 1998. *Antropologia culturale*, Bologna: Il Mulino
- Engels, F., 2005. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Torino: Editori Riuniti
- Fusaschi, M., 2003. *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni genitali femminili*, Torino: Bollati Boringhieri
- Gimbutas, M., 2008. *Il linguaggio della Dea*, Roma: Venexia
- 2005. *Le dee viventi*, Napoli: Medusa Edizioni

Goettner-Abendroth, H., 2012. *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo*, Roma: Venexia

Goffman, E., 1961. *Asylum. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino: Einaudi

Green, C. & Sweetman, C., 2013. Introduction to Conflict and Violence. *Gender & Development*, 21(3), pp.423-431

Gutierrez, S.J., 2015. *La violencia sexual en la vida de las mujeres*. Saggio presentato presso Summer School organizzata da Gendercit, settembre 2015, Firenze

Harris, M., 1990. *Antropologia culturale*, Bologna: Zanichelli

Henry, N., 2016. Theorizing Wartime Rape. Deconstructing Gender, Sexuality, and Violence. *Gender & Society*, 30(1), pp. 44-56

Jewkes, R., 2012. *Rape perpetration: a review*, Pretoria: Sexual Violence Research Initiative

Jonathan Gottschall, 2004. Explaining war time rape. *Journal of sex research*, 41(2), pp.129-136

Jung, C.G., 1980. *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Torino: Boringhieri

Kirby, P., 2013. How is rape a weapon of war? Feminist International Relations, modes of critical explanation and the study of wartime sexual violence. *European Journal of International Relations*, 19(4), pp.797-821

La Rocca, S., 2015a. Le violenze di genere nei conflitti armati: norme e politiche di contrasto. In S. La Rocca, ed. *Stupri di guerra e violenze di genere*. Roma: EDIESSE, pp. 41-80

La Rocca, S. ed., 2015b. *Stupri di guerra e violenze di genere*, Roma: EDIESSE

Lattanzi, F., 2015. I reati di violenza sessuale nella giurisprudenza dei tribunali penali internazionali. In S. La Rocca, ed. *Stupri di guerra e violenze di genere*. Roma: EDIESSE, pp. 81-111

Letini, G. & Brock, R.N., 2012. *Soul repair. Recovering from moral injury after war*, Boston: Beacon Press

- Lévi-Strauss, C., 1980. *Antropologia strutturale*, Torino: Il saggiatore
- MacKinnon, C., 1994. Turning rape into pornography: post-modern genocide. In I. Stiglmeier, ed. *Mass rape: the war against women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln: University of Nebraska Press
- Malinowski, B., 1980. *La vita sessuale dei selvaggi della Melanesia nord-occidentale*, [ed. italiana] Milano: Feltrinelli
- 1969. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino: Boringhieri
- 1929. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia. An ethnographic account of courtship, marriage and family life among the natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, New York: Brace & World, Inc.
- Marshall, L., 1961. Sharing, talking and giving: relief of social tensions among !Kung bushmen. *Africa*, 31, pp. 239-242
- Massidda, P., 2015. L'esperienza della Corte penale internazionale nella repressione e nella tutela delle vittime dei crimini di genere. In *Stupri di guerra e violenze di genere*. Roma: EDIESSE, pp. 91-111
- McPhail, B.A., 2016. Feminist framework plus: knitting feminist theories of rape etiology into a comprehensive model. *Trauma, Violence and Abuse*, 17(3), pp.314-329. Available at: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26018209>
- Mead, M., 2007. *L'adolescenza in Samoa*, Firenze: Giunti Editore
- 2016. *Maschio e femmina*, Torino: Il saggiatore
- 2014. *Sesso e temperamento*, Torino: Il saggiatore
- Melani, L. & Fodaski, L., 1974. The psychology of the rapist and his victims. In N. Connell & C. Wilson, eds. *Rape: the first source-book for women*. New York: New American Library, pp. 82-93
- Morgan, L., 1998. *La lega degli Irochesi*, Roma: CISU
- 2013. *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano: Pgreco
- Rohrlich-Leavitt, R., 1977. Women in transition: Crete and Sumer. In R. Pridenthal & C. Koons, eds. *Becoming visible: women in european history*. Boston: Houghton Mifflin
- Rosenman, S., 2000. The spawning grounds of the Japanese rapists of Nanking. *Journal of Psychohistory*, 28, pp. 2-23

Sahlins, M., 1980. *L'economia della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano: Bompiani

Sanday, P.R., 1981. The socio-cultural context of rape: a cross-cultural study. *Journal of Social Issues*, 37, 4, pp. 5-27

Scully, D., 1994. *Understanding Sexual Violence. A Study of Convicted Rapists*. New York & London: Routledge

Segato, R.L., 2003. *Las estructuras elementares de la violencia. Ensaïos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes

Seifert, F., 1994. War and rape. A preliminary analysis. In *The war against women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln: Nebraska University Press.

- 1996. The second front: the logic of sexual violence in wars. *Women's Studies International Forum*, 19(1/2), pp. 35-43

Talle, A., 1993. Transforming women into 'pure' agnates: aspects of female infibulation in Somalia. In V. Broch Due, V. Rudie, & T. Bleie, eds. *Carved Flesh/Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*. Oxford & Providence: Berg Press

Thornhill, R. & Palmer, C.T., 2000. *A natural history of rape: biological bases of sexual coercion*, Cambridge: MITPress

Wood, E., 2008. Sexual Violence during War: Toward an Understanding of Variation. In I. Shapiro, S. Kalyvas, & T. Masoud, eds. *Order, conflict and violence*. New York: Cambridge University Press, pp. 321-351

Yuval-Davis, N., 1996. Women and the biological reproduction of the Nation. *Women's Studies International Forum*, 19(1/2), pp.17-24. Available at: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=flh&AN=MRB-FSD0018871&site=ehost-live&scope=site>

Zoja, L., 2010. *Centauri: mito e violenza maschile*, Bari: Laterza

- 2016. *Centauri. Alle radici della violenza maschile*, Torino: Bollati Boringhieri

Diritti umani, tortura e violenza strutturale in Italia Per un rinnovato impegno dell'antropologia applicata

Lia Giancrisofaro

Human rights, torture and structural violence in Italy. The applied anthropology renews its commitment

Abstract

In Italy, public authorities entrusted with the management of public conflict have to face the embarrassing fact that, at present, the State suspends its judgment on police exercising violence on defenseless citizens. The international system produces mutual commitments in order to avoid the use of terror and torture, and it is now accepted that the terrain of peace operations is directed not only toward physical issues, but also towards communities, which can be managed with the help of dialogic tools, recognizing to the military body the function of social change agent. The military corps must therefore follow paths which differ from the “traditional training”, finding an ally in the socio-anthropological training. To rethink the role of armed forces and their ability to act in the complexity, in Italy the agents need to understand that their values and goals are not shared, so that they can dialogue with different cultural systems, instead of using coercive means. Italian anthropology has introduced a broad set of changing analytical perspectives requiring new theoretical and methodological instruments fit for the study of emergency and not only ordinary social and cultural contexts. Socio-anthropological science is public, therefore it could be operating in those new formats, acquiring the added value of *applied anthropology*.

Keywords: Human rights, government, torture, applied anthropology

Lo stato di eccezionalità del G8 a Genova: il cortocircuito semiotico di Bolzaneto 2001

Sui fatti di Bolzaneto, e su come la loro analisi giuridica portò alla definizione di episodi di tortura, esiste una sorta di etnografia indiretta, rappresentata dai documenti processuali. Personalmente, ho trovato utile il riesame – fatto a freddo – della documentazione testimoniale già esaminata e discussa nel processo di primo grado a carico di quanti erano imputati di detti fatti di violenza. Il riesame fu svolto dal magistrato competente, Roberto Settembre; attualmente, possiamo conoscere i retroscena di queste “violenze di Stato” perché il magistrato, una volta uscito dal ruolo a causa del pensionamento, ha legittimamente dato alle stampe il percorso giuridico e scientifico attraverso il quale ha definito il trattamento dei manifestanti presso la caserma di Bolzaneto come “tortura” e in quanto tale “non punibile dallo Stato italiano” (Settembre 2014). Ma andiamo per gradi.

La sigla del G8, unita ai nomi della Scuola Diaz e della Caserma di Bolzaneto, evoca una delle pagine “ufficialmente negative” della storia recente, laddove lo *stato di eccezionalità* dell’appuntamento di Genova del 2001 giustificò la più grave sospensione dei diritti democratici in un Paese occidentale dopo la seconda guerra mondiale (dalla *Proposta d’inchiesta parlamentare sulle vicende relative ai fatti accaduti a Genova nel luglio 2001 - Relazione*, Camera dei Deputati, 24 luglio 2007). I fatti accaddero a Genova a partire da giovedì 19 luglio sino a domenica 22 luglio 2001, contestualmente allo svolgimento della riunione del G8. Durante la riunione dei capi di governo dei maggiori paesi industrializzati, i movimenti no-global e le associazioni pacifiste, esattamente come ognuno si aspettava e temeva, diedero vita a manifestazioni di dissenso, degenerate in gravi tumulti di piazza, con scontri tra le forze dell’ordine e i manifestanti. La morfologia della città, malgrado le misure di sicurezza, non era idonea a garantire una efficace gestione dell’ordine pubblico: una sorta di “richiamo della coscienza” aveva attirato circa 50.000 attivisti del movimento no-global, il quale si era coagulato a Seattle (30 novembre 1999, conferenza dell’Organizzazione Mondiale del Commercio). Nel 2001, manifestazioni e scontri si erano verificati il 27 gennaio a Davos, in occasione del Forum Economico Mondiale, dal 15 al 17 marzo a Napoli e il 15 giugno a Göteborg, per il summit europeo. Le proteste miravano a portare all’attenzione dell’opinione pubblica mondiale il problema del controllo dell’economia da parte di un gruppo ristretto di potenti che, forti del peso economico, politico e militare dei loro paesi, si ponevano come autorità mondiale rispetto alle sovranità nazionali dei singoli paesi. Inoltre, si contestavano le politiche e le ideologie neoliberiste adottate dalle organizzazioni sovranazionali come l’Organizzazione Mondiale del Commercio e il Fondo Monetario Internazionale. La marcia dei 50.000, nel giorno di apertura, si snodò per Genova senza problemi, ma a partire da venerdì 20 luglio gli scenari cambiano bruscamente. Le pacifiche “tute bianche” e i militanti del Genoa Social Forum (GSF), ovvero un organismo temporaneo con ruolo di coordinamento fra soggetti di diverse nazionalità intenzionati a manifestare pacificamente a Genova, marciarono verso la zona rossa lungo le strade devastate dagli anarchici e la polizia si scontrò duramente con essi, mentre in periferia i black block – anarchici e movimenti a essi affini – distruggevano tutto quello che trovavano. L’imponente manifestazione dei pacifisti si trovò stretta tra le cariche delle forze dell’ordine e la violenza dei Black Block e la guerriglia si estese a tutta la città con un bilancio di centinaia di feriti e di arrestati. Nella notte, le forze dell’ordine fecero irruzione negli edifici che temporaneamente ospitavano un dormitorio di manifestanti e il centro stampa del GSF: il blitz portò 93 fermati, 66 feriti e uno scambio di accuse violentissimo tra forze dell’ordine e GSF. Molti dei fermati furono condotti alla caserma di Bolzaneto, dove subirono atti di violenza da parte di elementi delle forze dell’ordine. Così, l’evento preparato a Genova, anziché esprimere l’inclusione sociale e la capacità negoziale di una democrazia partecipativa – quella italiana – che entrava nel gruppo delle nazioni più potenti del Pianeta, si trasformò in una battaglia con un morto, molti feriti, una città devastata e un

intervento notturno inadeguato da parte delle forze di sicurezza, il quale merita la riflessione antropologica. Infatti, all'ingresso della caserma di Bolzaneto, molte persone fermate, pur essendo inermi e indifese, furono accolte dal grido "benvenuti ad Auschwitz" e, a partire da quel momento, subirono un'azione sistematica di crudeltà, umiliazione e tortura (Settembre 2014).

Quella specie di *violenza rituale* esercitata in nome dello Stato lasciò traumi indelebili nei manifestanti che, pur essendo estranei agli scontri o solo marginalmente coinvolti, erano capitati nelle retate e si erano ritrovati dentro i cellulari. Nei giorni seguenti i fatti di Genova, la stampa internazionale, disinteressandosi dei mediocri risultati del vertice ufficiale, diede molto rilievo agli incidenti, definendo l'irruzione nella scuola Diaz e gli episodi di Bolzaneto come *degni di una dittatura*. D'altronde, la cultura umanitaria e buona parte del discorso politico internazionale considerano le manifestazioni pubbliche e contemporanee della violenza come un retaggio di irrazionalità che stride scandalosamente con le conquiste della civiltà, secondo una sorta di visione cumulativa e progressista della storia. I rappresentanti dello Stato denunciati per violenze furono indagati e processati ma, in primo grado, ottennero la riduzione dei capi di imputazione da 120 a circa 30. Il Procuratore della Repubblica, gli imputati e le parti civili fecero appello e il compito di riesaminare la documentazione fu affidato, appunto, a Roberto Settembre, il quale precedentemente si era dovuto occupare della custodia cautelare dei *Black Block* che avevano realmente commesso atti di violenza a Genova. Quello contro le forze dell'ordine fu un riesame della documentazione che era stata esaminata e discussa nel processo di primo grado. Il giudice ricostruì i fatti in modo minuzioso e nel 2012 consegnò una lunga e dettagliata sentenza di condanna, la quale sottopose all'amministrazione giudiziaria e allo Stato Italiano un fatto inquietante: le violenze perpetrate a Genova nella Caserma di Bolzaneto contro cittadini indifesi, nonché la difficoltà di giudicarle col loro nome, conclamavano che, nonostante i numerosi impegni internazionali presi, in Italia non esisteva – e tuttora non esiste – il *reato di tortura* (Settembre 2014). Malgrado queste difficoltà, la sentenza di appello riconobbe l'esistenza di quasi tutti i 120 capi di imputazione, confermati dalla Cassazione in data 10/5/2013. Tuttavia, a causa della facile strumentalizzazione politica e della conseguente confusione pubblica indotta dai mass media, le scriminanti giuridiche raramente furono colte nella loro pericolosità per ogni comune cittadino che, con lealtà e con spirito pacifico, intenda avvalersi del diritto di manifestare il proprio dissenso. Le strumentalizzazioni politiche, in taluni casi, consolidarono l'idea che i processi contro quanti, tra le forze dell'ordine, avevano oltrepassato la linea invisibile della legalità, fossero invece finalizzati ad assolvere i pericolosi sovversivi che si erano resi responsabili della gravissima rivolta incendiaria la quale, nella straordinarietà del G8, avevano espropriato i genovesi della loro ordinaria vita civica, ledendone diritti materiali e morali.

Ricostruzione processuale degli episodi di tortura, decostruzione della governamentalità nazionale

Attraverso l'analisi dei documenti, il magistrato è entrato mentalmente nelle situazioni verificatesi nella Scuola Diaz e nella caserma di Bolzaneto, mettendosi nei panni dei cittadini fermati e ricostruendo i fatti in modo oggettivo, depurato dalla retorica e dalle banalità. Ripercorrendo gli eventi, attraverso l'insieme delle narrazioni processuali e delle storie ricostruite, così come si è formato nella mente del giudice, si forma nel cittadino stesso il convincimento che, al di là di ogni ragionevole dubbio, nella Scuola Diaz e nella Caserma di Bolzaneto sia stato costruito in modo deliberato e consapevole un sistema violento e concentrazionario (Settembre 2014: 64). Per i poliziotti e i carabinieri coinvolti, gli arrestati erano tutti "ebrei" e "comunisti": un approccio ideologizzato e allarmante da parte di una categoria che dovrebbe garantire l'ordine sì, ma anche la legalità. La sub-cultura totalitaria dei torturatori si espresse nelle canzoni fasciste, nel considerare "troie" tutte le donne solo in quanto manifestanti di sinistra, nel cagionare gravi sofferenze fisiche e morali, nel far gravare su tutti gli arrestati la minaccia della morte. Un rito di violenza fondato sul mito di fondazione dello Stato fascista e totalitario, su argomentazioni naturalizzanti e sulla costruzione ideologica di categorie sociali negative nelle persone degli arrestati. I fermati diventarono vittime delle umiliazioni più estreme e, per dirla con Hannah Arendt e Foucault, i dissenzienti furono alienati del loro stesso corpo, le coscienze vennero annientate come requisito necessario al dominio totale. Il terrore fu strumento e condizione di questa assurda forma di governo provvisorio e anti-storico, esercitato nel nome della Repubblica Italiana. Gli atti processuali documentarono urla "disumane", volti fratturati, terrorizzati e marchiati col pennarello, denti rotti, teste sanguinanti, corpi nudi, sporchi e contusi, divenuti arena di una nuova governamentalità nazionale. Con la rimessa in libertà, le giovani vittime, italiane e straniere, sperimentarono la persistenza del trauma subito, ritrovando con fatica una vita normale e confrontandosi con una nuova, permanente visione del mondo, basata sulla mancanza di fiducia nello stato di diritto e sull'incorporazione della disuguaglianza: nei corpi, divenuti il memoriale della sopraffazione di Stato, il dolore aveva scatenato la crisi della presenza in senso demartiniano, agendo sui processi di incorporazione del mondo (Pizza 2005: 99-102). In antropologia sociale, questo tipo di sofferenza si chiama *violenza strutturale* e stimola la produzione di pratiche di adattamento culturale (Quaranta 2006).

Il processo di revisione non esondò dal compito di un magistrato, vincolato a esaminare le responsabilità individuali; per questo motivo, il giudice Settembre, nella sua ricostruzione, si tenne opportunamente alla larga da massimalismi e giudizi che esulavano dal dato storico. Semmai, istituire una commissione di inchiesta e di discussione politica sarebbe stato compito del Parlamento: ma questo si guardò bene dal farlo, lasciando che la fattispecie della tortura restasse in una sorta di zona grigia del diritto penale, mentre molti reati commessi alla Scuola Diaz e alla Caserma di

Bolzaneto cadevano in prescrizione. Le vicissitudini processuali durarono 13 anni e impegnarono notevoli energie ma, nonostante la buona volontà degli organi giudicanti, molti tra i responsabili sfuggirono alla giustizia, insomma non risarcirono la collettività della loro condotta violenta. Molti di quei reati, insomma, caddero in prescrizione perché non furono chiamati con il loro nome: torture. Lo stesso accadde anche in altri casi di palese responsabilità delle forze dell'ordine, a cui le istituzioni non riuscirono a dare una risposta adeguata. Il nostro Paese, infatti, ratificò la Convenzione delle Nazioni Unite contro la tortura nel 1988, senza peraltro inquadrare come reato gli eccessi e gli abusi delle forze dell'ordine contro le persone arrestate. Da molti anni, dunque, esiste una lacuna normativa che non è andata certo a beneficio della centralità delle forze dell'ordine nella loro funzione di sicurezza e protezione dei cittadini, e tale lacuna risulta tuttora non del tutto colmata. Dopo il fallito tentativo della XVI legislatura, un nuovo disegno di legge sul reato di tortura fu finalmente presentato. La discussione al Senato, iniziata nel 2013 in seno alla Commissione Giustizia, si è conclusa con l'approvazione di un testo unico assai ridotto rispetto alla sua portata iniziale: una mitigazione di effetti che, in caso fosse il frutto di una politica di "indulgenza" per le difficili condizioni in cui operano oggi le forze dell'ordine, sarebbe da considerare come la soluzione meno adeguata all'entità del problema stesso, a meno che lo Stato italiano non ritenga di volersi de-qualificare al livello di paese instabile e "di frontiera". In effetti, senza arginare la violenza esercitata in nome dello Stato, la *violenza strutturale* viene automaticamente riconosciuta come parte del Paese, che dunque avalla, presso la popolazione, la produzione di pratiche di adattamento, le quali aggirano e squalificano i diritti costituzionalmente garantiti. A riprova di ciò, il 7 aprile 2015 la Corte Europea dei Diritti Umani ha condannato l'Italia non solo per le torture commesse ai danni di uno dei manifestanti – il quale appunto si sentì costretto a fare ricorso alla giustizia europea – ma anche perché il Paese non ha una legislazione adeguata a punire la violenza esercitata in nome dello Stato. Il blitz della polizia alla scuola Diaz la notte del 21 luglio 2001 fu "tortura conclamata" e, a causa di ciò, lo Stato italiano violò la *Convenzione Europea per la prevenzione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti* (2002), art. 3.

La Corte di Strasburgo, riconoscendo il "carattere strutturale" di questo problema, ha invitato l'Italia a stabilire un quadro giuridico adeguato attraverso disposizioni penali efficaci; a munirsi di strumenti legali in grado di punire adeguatamente i responsabili di atti di tortura o di altri maltrattamenti; a impedire ai responsabili di beneficiare di misure in contraddizione con la giurisprudenza della Corte stessa. Accanto a questo, l'antropologia culturale potrebbe dare un importante contributo analitico sulla situazione della governamentalità del Paese. Oltre ad adeguare il codice penale, sarebbe urgente quanto necessario decostruire e storicizzare l'immagine che nel 2001 quell'insieme di poliziotti, carabinieri e operatori sanitari vollero dare di loro stessi e della loro funzione pubblica, interpretando alla lettera la sub-cultura totalitaria che alligna nei luoghi di formazione

dei corpi di sicurezza e le storiche tare dello Stato italiano, fin dalle sue origini sospettoso e ostile nei confronti dei governati. Si tratta di temi che rientrano nel rapporto tra violenza e costruzioni identitarie, e non basta considerare questi fenomeni come ideologie imposte dall'alto, in quanto essi plasmano a fondo la costituzione antropologica, culturale, emozionale e corporea di determinati gruppi sociali (Appadurai 1996). Altre letture propongono di scandagliare anche la parte latente della complessa vicenda della tortura contro coloro che manifestarono in occasione del G8 a Genova: per esempio, una tesi "complottoista" suggerisce l'esistenza di un coordinamento tra forze dell'ordine italiane e straniere il quale, volendo definitivamente disinnescare la contestazione dei summit internazionali, nel G8 di Genova raggiunse il suo scopo distribuendo intimidazione e avversione nei confronti dei movimenti no-global. In effetti, a Genova l'incontro dei capi di governo dei maggiori paesi industriali doveva avere come oggetto decisioni riguardanti il mondo intero, incassando la dura contestazione da parte di movimenti di varia natura, i quali accusavano la politica di assecondare un sistema economico che, ormai globalizzato e orientato alla massimizzazione del profitto, calpesta i diritti e dignità delle persone. Il potere economico, istituzionalizzato negli Stati, si confrontava insomma con gruppi che, dal basso, negavano tale potere con toni anche violenti. Il significato politico dello scontro era chiaro a tutti: in tal senso, non è del tutto infondato ritenere che lo Stato italiano, attraverso la pubblica sicurezza, sia intervenuto con forza per reprimere comportamenti pericolosi ed eversivi non tanto per l'assetto contingente del governo dell'epoca, quanto per l'essenza stessa del potere statale. Secondo questa logica, i comportamenti violenti addebitati ai singoli componenti delle forze dell'ordine potrebbero essere stati l'espressione sistematica di decisioni assunte in sedi superiori. Nel giro di alcuni anni, la profonda crisi del sistema neoliberista, il crollo delle sue fragili impalcature impiantate nei flussi della finanziarizzazione, mostrarono la ragionevolezza dei movimenti di denuncia e istanza sociale. Nel 2009, in piena crisi finanziaria globale, il G8 successivo ai fatti di Genova si svolse nuovamente in Italia, stavolta tra le macerie dell'Aquila terremotata: la regia governativa inserì magistralmente quel rito di ostentazione del potere globale all'interno dello "stato di eccezionalità" in vigore nel contesto aquilano, e i grandi del mondo uscirono legittimati e paternalizzati dall'uso politico del dramma umano. L'obiettivo fin troppo evidente fu quello di occultare la crisi e l'insostenibilità dei paradigmi dominanti, riposizionando la sfida in uno degli spazi più impregnati di quello stato d'emergenza permanente nel quale la pienezza del potere appare nella sua forma elementare e fondativa, ovvero con gli abiti della forza, stavolta opportunamente declinata in modo caritatevole, umanitario e solidale (Ciccozzi, 2013).

In quel caso, venne costruito un equilibrio semiotico assai sottile, auto-alimentato dallo spettacolo del *sacro corpo* dei grandi del mondo che, con l'elmetto, passeggiavano nella città distrutta, attivando la macchina internazionale della beneficenza come un simbolico colonialismo globale degli stati-nazione contro una

popolazione minoritaria, inerme e non più autosufficiente. A differenza di quanto accadde nel 2001, da parte degli antropologi non fu difficile, in quella occasione, attribuire significati alla violenza egemonica e cercare di comprenderla come costitutiva di una teoria della società e della cultura. Nella sede del presente articolo, comunque, non è possibile perlustrare un quadro socio-politico così ampio, dunque torniamo al possibile contributo culturalista in ambito governativo. L'etnografia, mettendo a nudo la relazione che lega violenza e diritto, evidenzia, al tempo stesso, la congenita fragilità dello stato di diritto, come deducono gli studi antropologici, i quali analizzano la cultura occidentale e la formazione tardo-novecentesca di una memoria della Shoah come tema portante della coscienza contemporanea (Dei 2005: 6). Del resto, il concetto di crudeltà è relativo, e va storicizzato sull'articolo 5 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani che, recitando come nessun individuo possa essere sottoposto *a tortura o a trattamento o a punizioni crudeli, inumane o degradanti*, indica non solo la regola fondamentale della progressiva messa al bando di pratiche crudeli, inumane e degradanti, ma diviene parte attiva di una più complessa storia della concezione moderna e secolare di cosa significhi essere *veramente umani*. La coscienza moderna, infatti, considera il dolore inflitto "senza giusta causa" – per esempio nel caso di un'operazione chirurgica – come riprovevole, quindi moralmente condannabile. È questo atteggiamento nei confronti del dolore che ci aiuta a definire il concetto moderno di umanità e disumanità, ovvero crudeltà (Asad 2005).

I processi storici di costruzione delle società tendono all'eliminazione della crudeltà attraverso la diffusione di pratiche legislative, amministrative ed educative, che si basano sulla categoria moderna di diritto consuetudinario. La persistenza della "torturabilità" in Italia, intesa come violenza sanguinaria tollerata dalle autorità pubbliche e coperta da una retorica della negazione, contiene giudizi preziosi riguardo al processo di modernizzazione ancora in atto presso parte delle istituzioni (Latour 2009). Così, quando la violenza strutturale diventa non solo leva di accumulazione di capitale, ma anche spazio di aggressione fisica, si manifesta la violazione degli stessi dispositivi ideologici e paternalisti nei quali prese senso e significato un evento internazionale come il vertice del G8. Nel caso di Genova, il dissenso prese pubblicamente corpo e, nel campo aperto delle biopolitiche, la rivolta si manifestò dapprima a partire dai manifestanti, estendendosi – una volta diffusasi la narrazione ufficiale della perpetrazione di torture e violenze ai danni di manifestanti inermi – all'opinione pubblica e agli stessi presunti "beneficiari" di tale sforzo politico e governativo. Queste condizioni particolari non sono poi così rare. In occasione delle vicende processuali di Genova, la violenza strutturale generò un'autoriflessione sulla condizione umana, una riemersione del dissenso, uno sgretolamento delle logiche razionali e cumulative del *progresso inarrestabile*, e una diffusa messa in discussione della necessità di un controllo sociale e dell'indulgenza verso quanti, tra le forze dell'ordine, non erano stati adeguatamente preparati ad affrontare le difficoltà. Nella ritrovata consapevolezza della fragilità della persona che

si trova al posto sbagliato nel momento sbagliato, le ricchezze emozionali sepolte nella frenesia della quotidianità ritornano centrali e, se non opportunamente mediate, possono radicalmente mettere a rischio la governamentalità (Foucault, 1976). D'altronde, la verità processuale, come tutte le verità, è il frutto di una contrattazione di narrazioni, e in questo caso la ragion di Stato, in Italia, andò incontro a un clamoroso fallimento. Andando oltre il singolo problema, la lezione finale della ricostruzione dei fatti di Bolzaneto è che soltanto stimolando la riflessione e il confronto democratico sarà possibile superare le trappole delle ideologie e affrontare la realtà con un maggiore senso di responsabilità. L'emergere della verità processuale ha una funzione che, oltre che giuridica, è culturale, costruendo essa una memoria collettiva ufficiale, stabilendo essa una versione dei fatti ormai riconosciuta a livello europeo e mondiale. Con la sentenza definitiva, malgrado tutto, è emersa una responsabilità morale dello Stato che persiste fino alla data odierna e che solo l'auspicata previsione della fattispecie criminale della tortura potrà, sia pur tardivamente, riscattare.

Antropologia della verità processuale e ipotesi di riflessività antropologica tra le forze dell'ordine

Gli organismi demandati alla gestione del conflitto pubblico e della pace armata, in Italia, devono affrontare, con inevitabile imbarazzo istituzionale, il fatto che, allo stato attuale, si sospenda il giudizio sulle forze dell'ordine che esercitino atti di violenza su cittadini inermi. Tra gli osservatori sociali, a questo punto, persino un'antropologia concentrata sulle strutture piuttosto che sugli eventi non può più fare a meno di considerare l'ipotesi di una maggiore riflessività tra le forze dell'ordine, anche perché la natura etnica, politica e identitaria dei conflitti chiama in causa le categorie analitiche della discriminazione e della violenza. Le categorie della discriminazione e della violenza sono attualmente al centro della riflessione antropologica non solo come "nuovo" oggetto, ma come campo decisivo per i complessivi scenari teorico-epistemologici della disciplina, così come per i problemi legati al suo "uso pubblico" (Dei 2005). L'antropologia contemporanea, in aperto contrasto con gli ideali di distacco e neutralità scientifica che avevano guidato le generazioni precedenti, cerca di coniugare il rigore della ricerca scientifica con l'impegno etico-politico, sostenendo che il primo non è veramente tale se non fa i conti "riflessivamente" con il secondo (Dei 2005: 8 ss.). Al centro di questo impegno, si collocano la denuncia e l'analisi delle forme di sopraffazione palese o "simbolica", cioè connessa alle forme del potere e ai relativi campi del sapere, secondo la lezione di teorici come Foucault e Bourdieu.

Da anni, il livello militare internazionale evita di usare il terrore, avendo ormai acquisito che il terreno umano delle operazioni di pace non è fatto solo di questioni fisiche, ma di comunità, le quali vanno apprezzate non con le armi, ma con

strumenti dialogici, riconoscendo al corpo militare la funzione sociale di agente di cambiamento. Ovviamente, perché ciò accada, i corpi militari devono percorrere sentieri formativi diversi da quelli tradizionali, trovando un alleato nella formazione socio-antropologica (Colajanni 1997). Dopo la seconda guerra mondiale, la ricerca antropologica in Italia ha progressivamente abbandonato la sua marginalità demologica, grazie anche ai suoi legami con l'antropologia europea e statunitense. Il lavoro di Ernesto De Martino è andato in questa direzione, e così ha fatto anche l'elaborazione concettuale della diversità culturale interna ed esterna, basata su una convergenza tra il pensiero di Antonio Gramsci e la prospettiva marxiana (Cirese 1973, 2006). In tal modo, l'antropologia italiana ha introdotto una vasta gamma di percorsi analitici idonei per lo studio dei contesti socio-culturali non solo "ordinari" e "domestici", ma anche politico-emergenziali (Asad 2005: 183-214). Per ripensare pubblicamente il ruolo delle forze armate e la loro capacità di intervento, gli agenti devono capire che i loro valori e i loro obiettivi non sono condivisi, dunque devono dialogare con sistemi culturali diversi, a meno che non vogliano usare mezzi costrittivi, come per esempio la tortura che, nonostante in Italia ricada in una sorta di *zona grigia* del diritto penale, nel livello internazionale è esplicitamente sanzionata. La scienza, del resto, è pubblica e andrebbe trasferita in tutte le dimensioni operative, acquisendo il valore aggiunto dell'antropologia applicata.

Certamente, un ipotetico cambio di direzione delle politiche dell'ordine pubblico – attuabile per esempio qualora esso accettasse il contributo delle scienze socio-antropologiche – dovrà evitare l'uso egemonico della scienza, ovvero l'uso del sapere a fini auto-implementativi e coloniali. Il presente discorso procede su un terreno apparentemente scivoloso e certamente si espone a critiche, in quanto propone l'uso dell'antropologia sociale a soggetti forti, come appunto le forze dell'ordine. Nel momento in cui una istituzione si serve dell'antropologia culturale, significa che essa comincia a gestire un nuovo campo del suo potere, mettendo a rischio l'etica dell'antropologo che con essa collabora. Tuttavia, considerando, ottimisticamente, l'esistenza di soluzioni di prevenzione e responsabilizzazione per ogni ipotetico abuso di ruolo, la formazione socio-antropologica presso le forze dell'ordine risulterebbe più utile che dannosa per la collettività, contribuendo a salvare vite umane e a evitare la perpetrazione di una violenza strutturale, secondo quanto persegue il diritto internazionale (Simons 1998). Si tratta di un discorso chiaramente etico: l'antropologia applicata è antropologia dell'attualità, delle emergenze del momento, e che il problema della tortura in Italia sia ancora drammaticamente presente viene confermato dal fatto che essa è ancora ritenuta, da parte delle istituzioni che in Italia sono demandate all'ordine e al controllo, come una strada percorribile in caso di sommossa. Al contrario, per le situazioni di insurrezione popolare e disordine – dette *no peace, no war* – altri governi, come quello statunitense, da molti anni prevedono complessi programmi di sostegno che impiegano professionisti delle scienze socio-culturali (antropologi, sociologi, politologi, mediatori culturali e linguistici) con l'obiettivo di fornire alle forze

dell'ordine gli strumenti utili a una comprensione della popolazione locale, cioè il *terreno* nel quale sono chiamati a confrontarsi e ad agire. Presso i corpi militari USA, il cosiddetto HTS (Human Terrain System) si configura come una sorta di manuale della contro-insorgenza attraverso il quale i militari si sostituiscono al governo locale agendo come formatori, ingegneri, medici, agronomi, psicologi, manager dello sviluppo locale, coltivando le relazioni sociali in modo positivo, sostenibile e rivolto – perlomeno in apparenza – verso l'autonomizzazione della popolazione stessa. Il mondo militare attraversa, in generale, una fase di cambiamento – si pensi al passaggio dalla leva costringente alla leva volontaria, o alla regolamentazione del rifiuto di eseguire l'ordine del superiore – e meriterebbe, per quanto concerne la sua grammatica interna e la sua retorica esterna, una maggiore attenzione etnografica da parte dell'antropologia culturale italiana, la quale, negoziando la sua azione riflessiva e dando suggerimenti trasformativi, certamente non rischierebbe di perdere la sua etica professionale. Semmai, criticare la cultura governativa da un'ottica purista e fine a se stessa sarebbe espressione di uno stile auto-referenziale che un'antropologia contemporanea non può permettersi di condividere. Come già indicava Gramsci attraverso la figura dell'intellettuale organico, la critica culturale ha senso solo se è effetto di una postura attiva e riformista “dal basso”, nonché il prodotto di una analisi culturale ed etnografica che, in questo campo, è quanto mai urgente.

I conflitti regionali detti a “bassa intensità”, così come gli scontri etnici o religiosi, le “guerre sporche” e la violenza di stato, la pratica sistematica del terrorismo cancellano progressivamente il confine tra guerra e non guerra, tra militari e civili, tra “normalità” dei rapporti sociali e straordinarietà o emergenza dello stato di guerra. Nei conflitti di inizio millennio, come è noto, gran parte delle vittime sono civili, colpire e terrorizzare le popolazioni non è più un effetto collaterale, e il monopolio statale della violenza si è allentato a fronte della proliferazione di gruppi armati paramilitari. Ma, grazie alla cosiddetta *astuzia dell'irrazionalità*, la quotidianità si re-inventa, giorno dopo giorno, attraverso strategie adattative di ricombinazione di strutture e regole, strumenti e coordinate preesistenti e in buona parte ineludibili, ma comunque modificabili, pertanto addomesticabili e umanizzabili (Bausinger 2014). Negoziare produttivamente la prosa quotidiana tra gli attori che interagiscono tra di loro rende ordinario e gestibile l'incontro interculturale straordinario che, in quanto tale, tende a scatenare l'agitazione in modo apparentemente ingestibile, come è successo nel 2001 in occasione della manifestazione pacifica contro il G8 a Genova. In un mondo culturalmente complesso, le forze dell'ordine sono chiamate a essere responsabili e mature, sono chiamate a implementare una narrazione ordinaria, a cercare il minimo denominatore possibile, piuttosto che esacerbare le differenze culturali e renderle incolmabili. Una massa crescente di ricerche nel campo della mediazione socio-culturale indica approcci validi, come prestare attenzione alle differenze, alimentare un senso di appartenenza in una vasta gamma di persone e nominare più responsabili in campo, ognuno impegnato nel conseguimento di obiettivi specifici. Nonostante le buone

intenzioni non siano sufficienti a garantire il successo, questo *work in progress* può essere interpretato come un trend positivo. Per le forze dell'ordine, così come per gli antropologi culturali, un modo di essere-nel-mondo che veicoli espressioni troppo specifiche nei processi di costruzione della realtà sociale rischia di consolidare una routinizzazione, tecnicizzazione, sclerotizzazione (Foucault, 1976; Beck, 2010). La via d'uscita può – e deve – essere ritrovata in un rinnovato incontro sul terreno delle relazioni. L'antropologia applicata, intesa come impegno sociale di una pratica quotidiana di relazione all'altro, mostrerebbe anche in questo campo tutte le sue potenzialità di costruzione e ri-costruzione della socialità, affrancando la disciplina dal ruolo al quale spesso la si è voluta destinare: strumento del colonialismo ieri e della salvaguardia della diversità culturale oggi, o semplice, innocuo e autoreferenziale esercizio intellettuale che finisce con l'essere funzionale allo status quo. Nel difficile campo della consulenza alle forze dell'ordine, l'antropologo culturale potrebbe esprimere un suo radicale ed estremo impegno, sociale e politico, di assistenza e agevolazione presso la comunità all'interno della quale si trova a vivere (Palmisano 2011, 2012).

Una nota finale: l'approccio dialogico auspicato dal presente saggio è messo a dura prova dai recenti riposizionamenti politici della questione in Parlamento. Infatti, nelle more della nostra pubblicazione, il testo di legge (attualmente all'esame della Camera dei deputati) è stato radicalmente modificato dal Senato. Certamente, l'esplicita previsione del reato di tortura corrisponde all'obbligo giuridico internazionale (in particolare, alla Convenzione delle Nazioni Unite del 1984, ratificata dall'Italia ai sensi della Legge 498/88) ma, nell'impostazione della fattispecie, si prevede che il reato di tortura sia un reato generico, e non proprio, del pubblico ufficiale. Inoltre, per la qualificazione di una condotta come tortura, si richiedono più violenze, più minacce, e gravi, o crudeli. Infine, per l'integrazione della fattispecie è necessario che violenze e minacce cagionino acute sofferenze fisiche o un verificabile trauma psichico, il fatto deve essere commesso mediante più condotte o deve in ogni caso comportare un trattamento inumano e degradante per la dignità della persona. Questi elementi rendono il testo di difficile applicazione e non molto aderente sia alla Convenzione del 1984, sia pure alla Costituzione, per la quale in Italia “è punita ogni violenza fisica e morale sulle persone comunque sottoposte a restrizioni di libertà” (art. 13, comma 4). In riferimento al testo attualmente all'esame della Camera, il 16/6/2017 è intervenuto perfino il Commissario per i diritti umani del Consiglio d'Europa, sottolineando che per alcuni aspetti creerebbe “potenziali scappatoie per l'impunità”, in contrasto con la giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, le raccomandazioni del Comitato europeo per la prevenzione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti.

Bibliografia

Appadurai A., 1996

- *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis

Asad T., 2005

- *Tortura e trattamenti crudeli, inumani e degradanti*, in F. Dei, a c. di, *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma

Bausinger H., 2014

- *Quotidianità come esperienza culturale*, a c. di Vincenzo Martella, CISU, Roma

Beck U., 2010

- *Potere e contropotere nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza

Ciccozzi A., 2013

- *Parola di Scienza. Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi, un'analisi antropologica*, Derive e Approdi, Roma

Cirese A.M., 1973

- *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo

Cirese A.M., 2006

- *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma, Meltemi

Colajanni A., 1997

- *Note sul futuro della professione antropologica: l'utilità dell'antropologia come problema teorico e applicativo*, in "Etnoantropologia", 6-7: 23-37

Dei F., 2005

- *Descrivere, teorizzare, testimoniare la violenza*, in *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma

Douglas M., 1990

- *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna

Foucault M., 1976

- *Sorvegliare e punire: la nascita della prigione*, Einaudi, Torino

Latour B., 2009

- *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano

Palmisano A.L., 2011

- *Anthropology in the post-Euclidean State, or from textual to oral anthropology*, "DADA", 1: 25-44

Palmisano A.L., 2012

- *Political anthropology and social order*, "DADA", 1: 47-60

Pizza G., 2005

- *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma

Quaranta I., 2006

- *Antropologia medica*, Cortina, Milano

Settembre R., 2014

- *Gridavano e piangevano. La tortura in Italia, ciò che ci insegna Bolzaneto*, Einaudi, Torino

Simons A.J., 1998

- *The Company They Keep: Life Inside the U.S. Army Special Forces*, Avon Books, New York

Sullo sfondo della violenza Pratiche culturali e luoghi della memoria per la trasformazione del conflitto in Kosovo

Gianmarco Pisa

On the background of violence

Cultural practices and places of memory for conflict transformation in Kosovo

Abstract

The article is based on the experience of the action-research developed in the frame of the PRO.ME.T.E.O. project (*Productive Memories to Trigger and Enhance Opportunities*).

The PRO.ME.T.E.O. project, supported by the decentralized cooperation of Naples Municipality, aiming at social reconstruction and violence prevention in post-conflict Kosovo, is oriented toward the constructive transformation of conflict itself, and based on the relations between memory, culture and peace. In line with the inspiration from the transformative “moral imagination”, according to J. P. Lederach, and in the perspective of the conflict “transcend” methodology, according to J. Galtung, the research is conceived as a contribution to the «culture-oriented peace-building» and focuses on the “places of memory”, representing salient historical/cultural stratifications in the Balkans and especially in Kosovo, as meaningful cultural deposits, land of collective memories and chance for reciprocity in the horizon of reconciliation, and as a coherent field for developing practices for the “peace work”.

Keywords: culture, memory, peace-building, heritage, Kosovo

Uno degli aspetti cruciali del progetto PRO.ME.T.E.O. (*Productive Memories to Trigger and Enhance Opportunities*), sostenuto dalla cooperazione decentrata della Città di Napoli,¹ consiste nella maturazione di occasioni e di opportunità, finalizzate alla ricomposizione sociale e alla riconciliazione post-conflitto, orientate a una trasformazione positiva, costruttiva e nonviolenta, del conflitto, improntata al «culture-oriented peace-building»², vale a dire, la ricomposizione del tessuto sociale e la ricostruzione della «pace positiva» (in termini di “pace con giustizia”) per il superamento della violenza a partire dalla cultura, dal patrimonio culturale e dai luoghi della memoria, in Kosovo.

¹ Il Progetto PRO.ME.T.E.O è sostenuto dal Comune di Napoli nel quadro dell’Avviso Pubblico di cui alla determinazione dirigenziale n. 29/2014 avente a oggetto la “Concessione di contributi alle Associazioni ONLUS e ONG e di promozione e sviluppo che operano prevalentemente nell’ambito della cooperazione decentrata e solidarietà”

² Sul “concetto” di «culture-oriented peace-building», sia permesso rimandare a: G. Pisa, *Bosnia ed Erzegovina: i Volti, le Storie. Ipotesi per la trasformazione a sfondo culturale del conflitto etno-politico. Un caso di culture-oriented peace-building in Bosnia Erzegovina*, Quaderno di Pacedifesa, n. 01.12, Roma: Centro Studi Difesa Civile, CSDC, 2012, disponibile anche online: www.pacedifesa.org/2012/12/01/quaderno-1-12-bosnia-ed-erzegovina-i-volti-le-storie.

Il patrimonio culturale come “strumento” per la trasformazione del conflitto

I diritti culturali, alla base della ricerca-azione progettuale, sia nel senso dell'individuazione dei luoghi della memoria³, necessari alla ricostruzione di un tessuto di condivisione tra le comunità, sia nel senso delle opportunità rigenerative che la promozione culturale offre in termini di sviluppo socio-economico, alludono alla libertà di ciascuno, individualmente o collettivamente, di sviluppare e di esprimere la propria umanità, la propria visione del mondo e il significato che intende attribuire alla propria esistenza, al proprio sviluppo personale e alle proprie relazioni sociali, anche attraverso il patrimonio culturale, inteso come portato, materiale e immateriale, di luoghi e oggetti culturali, di valori e credenze, di lingue e arti, di istituzioni pubbliche e pratiche sociali, di modi e stili di vita.

I diritti culturali proteggono, pertanto, l'accesso e la fruizione dei beni culturali; non di meno, il diritto di accesso e di fruizione del patrimonio culturale include il diritto – sia a titolo individuale sia a titolo collettivo – di conoscere e condividere, comunicare e preservare gli elementi di sviluppo insiti nel patrimonio stesso. Essi comprendono, inoltre, il diritto di partecipare alla individuazione, alla interpretazione e allo sviluppo del patrimonio culturale, materiale e immateriale, in generale, nonché alla progettazione e alla attuazione delle politiche e dei programmi di conservazione e di salvaguardia. Tali diritti sono garantiti dal diritto internazionale dei diritti umani, a partire dalla Carta dell'UNESCO (1945), la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948), le convenzioni dedicate e i due Patti Internazionali (1966), sui diritti civili e politici e sui diritti materiali e culturali⁴.

A maggior ragione nel contesto progettuale, i Balcani Occidentali, in particolare il territorio della ex Jugoslavia, la Serbia e, nello specifico, il Kosovo, il patrimonio culturale acquisisce un rilievo unico, tanto come «messaggio dal passato» quanto come «porta di accesso verso il futuro». Esso rappresenta, pertanto, un territorio di confronto e, possibilmente, di scambio, per il superamento della violenza e per la costruzione della pace. Non solo non è possibile costruire alcun “futuro” senza solide radici nel passato e conseguenti ricostruzioni della memoria, ma, in particolare, in Kosovo, l'eredità di un ricco e composito patrimonio culturale

³ Sul concetto di “luoghi della memoria”, resta fondamentale il lavoro di Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire*, 3 voll., Parigi: Gallimard, 1984-1992. In italiano, cruciale il lavoro di Mario Insegni, *I Luoghi della Memoria*, 3 voll., Roma-Bari: Laterza, 1996-1997. Per una sintesi, Maria C. Fregni, *I Luoghi della Memoria*, ne “il Campo della Cultura”, a cura della Fondazione Mario del Monte, online al sito: www.campodellacultura.it/discutere/i-luoghi-della-memoria.

⁴ Fondamentale, la Convenzione dell'Aja (1954) per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato stabilisce, in premessa, che «i danni arrecati ai beni culturali, a qualsiasi popolo appartengano, costituiscono danno al patrimonio culturale dell'umanità intera, poiché ogni popolo contribuisce alla cultura mondiale, [e] la conservazione del patrimonio culturale ha grande importanza per tutti i popoli [...] [e] interessa assicurarne la protezione internazionale»: beniculturali.it/mibac/multimedia/SG-MiBAC/documents/1352909513694_convenzione_conflitto_armato_italiano.pdf.

universale può costituire un terreno di appropriazione e di consapevolezza condivisa, in grado di attraversare tutte le comunità etniche, sia quelle maggioritarie (Albanesi Kosovari e Serbi del Kosovo), sia le numerose comunità “altre” (Turchi, Gorani, Rom, Ashkalij, Egizi, Bosniacchi, Montenegrini, Janjevci e, in misura minore, Ebrei).

Il terreno culturale diventa quindi decisivo anche in funzione della sua dimensione umana, in particolare per il significato che acquisisce in termini di soggettivazione, individuale e collettiva, e per la definizione della storia e delle identità. È uno snodo fondamentale, in particolare ai fini del lavoro di “trascendimento” della violenza e di costruzione della pace, sottolineare le connessioni tra la cultura e il patrimonio culturale, riconoscere il patrimonio come ambito di insediamento e di contestualizzazione delle comunità umane, contro lo spaesamento, e come fonte di un rapporto vivo e attuale *con* e *tra* le persone, abitato dalle relazioni sociali, mediato dalla “memoria”. Sicché, nella triangolazione tra cultura, memoria e pace, si gioca una dinamica assai potente di trasformazione.

Innestare il concetto del «culture-oriented peace-building» all’interno dello spazio di intervento proprio delle azioni civili di pace⁵ significa, anzitutto, in Kosovo, riflettere sulla sua ricchezza sociale, culturale e comunitaria: su un Kosovo, sorprendentemente, molto più come luogo di bellezze e di scoperte, attraversato da un singolare dinamismo giovanile e associativo e ricco di giacimenti memoriali e culturali, che come luogo di guerra e divisione, continuamente schiacciato nel mortificante cliché di un «eterno dopoguerra» o del «buco nero» d’Europa. Adeguatamente, in questo contesto, si insedia la nozione di “trascendimento”, elaborata anche in termini metodologici (Metodo Transcend) a partire dalle pratiche, in primo luogo da Johan Galtung, padre della moderna «peace research»⁶.

Entro tale cornice metodologica, la categoria del «peace-building» viene a comporsi, allora, di un vero e proprio catalogo di processi, iniziative e strategie, insieme con quelle di “conflict resolution” e “conflict prevention”, le quali fanno, peraltro, riferimento a due momenti distinti dell’azione civile in contesti di conflitto violento, alludendo, la prima, all’insieme di strategie da predisporre ai fini della risoluzione di un conflitto violento già esploso o che può esplodere; mentre, la seconda, nella misura in cui punta alla prevenzione del conflitto, è antecedente, previene il conflitto e si propone di rimuovere le strutture portanti (materiali e ideologiche) della violenza stessa, che tendono ad auto-alimentarsi e a perpetuare il meccanismo dell’odio e della vendetta, della colpa e del trauma.

⁵ Nel novero delle «azioni civili di pace», l’indirizzo della ricerca progettuale si situa nella specificità dei Corpi Civili di Pace, équipe professionali di intervento “sul” e “nel” conflitto, con compiti di ricerca e monitoraggio nonché di mediazione e risoluzione, costruttiva e nonviolenta, del conflitto stesso. In relazione alla più recente bibliografia, si segnalano: A. L’Abate, *L’arte della pace*, Pisa: Centro Gandhi Edizioni, 2014; B. Venturi, *Il demone della pace*, Bologna: Edizioni i Libri di Emil, 2013; G. Pisa, *Corpi Civili di Pace in Azione*, Napoli: Ad Est dell’Equatore, 2013.

⁶ Cfr. J. Galtung, *La trasformazione dei conflitti con mezzi pacifici*, ed. it. Torino: Centro Studi Sereno Regis, 2006, in Archivio Pubblicazioni, disponibile al sito: serenoregis.org/page/2/?s=La+trasformazione+dei+conflitti+con+mezzi+pacifici.

Se, sullo sfondo della violenza che ancora attraversa il post-conflitto kosovaro, il patrimonio culturale racchiude occasioni e potenzialità trasformative, l'itinerario della ricerca-azione viene ad attraversare una vera e propria, attraverso i suoi luoghi, "costellazione" della memoria. Il luogo della memoria resta associato, infatti, alla memoria collettiva: da un lato, i luoghi della memoria (presidi materiali o immateriali, luoghi fisici o figurati) sono "istanze" in cui si condensano stratificazioni profonde di memoria sociale, dotate cioè di una "eccedenza semantica", il cui valore trascende il senso in sé del luogo e si arricchisce del valore aggiunto di un patrimonio riconosciuto, quali luoghi cui la comunità attribuisce significati profondi o in cui si sono svolti eventi importanti; dall'altro, la memoria collettiva è come un "patrimonio di acquisizioni" in cui la comunità si riconosce e in cui rinviene i giacimenti della propria identità, multipla e cangiante, anche in relazione alle manipolazioni e alle distorsioni che le élite esercitano su di essa come fonte di legittimazione di nuove narrazioni⁷.

I Balcani e, in particolare, il Kosovo, sono ricchi di "luoghi della memoria" e, al di là di questi, sono il contesto in cui il rovesciamento e la manipolazione delle memorie collettive si sono esercitati con particolare intensità; circostanza, quest'ultima, che li accomuna a diversi altri contesti di post-conflitto: qui la memoria dei "vinti" (tra cui le minoranze etniche e gli attivisti nonviolenti) è stata sostituita da una memoria dei "vincitori", fondata sul mito della guerriglia armata e della violenza separatista. Si vedano, a titolo di esempio, i mausolei della guerriglia, tra i quali, sorprendenti per il loro valore memoriale e scioccanti per il portato di "violenza storica" che vi si condensa, almeno i mausolei e i memoriali nelle città di Vučitrn), Ferizaj (Uroševac) e Gjakova (Djakovica).

Non che non sussista un'altra tradizione, più antica e, quindi, difficile da recuperare, ma non per questo meno vivace e autentica: la tradizione dell'ospitalità e dell'inclusione, che si concretizza in altri luoghi di rilievo, la "Oda" albanese (la sala delle riunioni e degli incontri degli uomini, al cui centro trovavano posto il braciere, uno o più tappeti, gli oggetti simbolici e gli arredi domestici, spesso anche una *qibla*, a indicare la direzione della Mecca) e, non di meno, la "Kulla" sud-balcanica (i fortini o torrioni, le residenze fortificate dotate di cortile, solide e tozze, dai muri spessi e solidamente strutturate, in un singolare sincretismo architettonico di edificio residenziale diffuso tra Albania, Serbia del Sud, Montenegro) o, per i serbi, l'importanza del monastero, centro della vita comunitaria.

Come ricordato dall'etnologa Mirjana Menković, direttrice del Museo Etnografico di Belgrado, nel contesto della ricerca-azione, si avverte oggi molto più l'esigenza, anziché di memoriali o di epitomi celebrativi, di istituzioni culturali efficaci e di luoghi educativi adeguati, non solo ai fini della "trasmissione" della memoria presso le giovani generazioni, ma anche nel senso della "rivitalizzazione" delle memorie come base per una narrazione culturale ricca di senso e, almeno

⁷ Cfr. ancora P. Nora, *Come si manipola la memoria. Lo storico, il potere, il passato*, Brescia: Editrice La Scuola, 2016.

relativamente, immune dalle manipolazioni della propaganda e dalle affezioni della violenza. Se, infatti, la memoria collettiva è una base identitaria forte, essa può essere ripercorsa criticamente, come, per esempio, è possibile fare attraverso il Kanun, il codice consuetudinario albanese, che, pur essendo portato di tradizioni ancestrali e retaggi patriarcali, profondamente regressivi, tuttavia mette in luce valori, dotati di una proiezione fortemente costruttiva, dalla dignità alla promessa (la “besa”)⁸.

Questi patrimoni immateriali, messi in luce nella ricerca-azione, mostrano, spesso, al di là della attinenza con le tradizioni comunitarie e le specificità etno-nazionali, sfaccettature culturali assai composite, che esprimono i propri contenuti di valore attraverso il patrimonio materiale o immateriale, come nel portato socio-culturale della Kulla, sopra citata, nella tradizione del Djurdjevdan (la festa di S. Giorgio, vera e propria «festa della primavera», di carattere trans-culturale) o nella tradizione della Slava (la celebrazione del santo protettore della casa o della famiglia, una eredità slava pre-cristiana, scaturita dal culto del dio, tra i vari dei, protettore della casa), sin dal 2014 riconosciuta come patrimonio mondiale immateriale dall’UNESCO, dal momento che, con una motivazione particolarmente significativa ai fini della ricerca-azione e per il suo potenziale sociale, tale festa «rafforza le relazioni sociali e incoraggia il dialogo in regioni multi-etniche e multi-culturali»⁹.

Una «guerra celeste», carica di violenza

Di fronte a un evento epocale, come è stata e, nelle sue conseguenze, continua drammaticamente a essere, la “Guerra del Kosovo”, che si è consumata in due fasi, la prima, a cavallo del 1998, con una *escalation* di azioni e attacchi da parte della lotta armata, separatista, albanese kosovara, e misure repressive, da parte delle autorità serbe, la seconda, nella primavera del 1999, sotto forma di guerra della NATO alla Jugoslavia, il rischio, in relazione alla memoria della violenza, è senza dubbio quello dell’indignazione attonita: l’indignazione per la spirale della violenza e la violazione dei principi del diritto internazionale consumate nella primavera 1999; l’attonimento per

⁸ I patrimoni consuetudinari, dal Kanun albanese del XV sec. al Codice di Dušan serbo del XIV sec., sono altrettanti “giacimenti culturali” immateriali, sia in quanto scaturigine di immaginari, sia in quanto fonte di definizione di pratiche culturali e condotte sociali ancora presenti nella regione. Pur istituendo una continuità con un retaggio rurale, arcaico e patriarcale, attinente alla configurazione delle società dell’epoca, essi codificano valori sociali tuttora utili o generativi nella dinamica collettiva, nelle regioni dell’Albania del Nord e in Kosovo: cfr. D. Beshiri - E. Puka, “I diritti delle donne albanesi nel Kanun di Lekë Dukagjini”, in *Educazione Democratica*, Rivista di Pedagogia Politica n. 06.13, Foggia: Edizioni del Rosone, 2013, disponibile anche in: educazionedemocratica.org/archives/2439.

⁹ È importante sottolineare, come riportato anche nella scheda sintetica dell’UNESCO, che un ruolo centrale nella celebrazione della Slava viene attribuito «all’anziano e all’ospite, o all’invitato più importante e ad altri membri della famiglia»; analogamente, nel Kanun albanese, è riportato (vol. VIII, cap. XVIII, § 602) che «la casa di un albanese è di Dio e dell’ospite». Cfr. la Decisione del Comitato Intergovernativo dell’UNESCO 09.COM.10.39 (Parigi, 2014) e l’edizione del “Kanun” a cura di Shtijefën Konstantin Gjeçovi, Shkodër (Scutari): Shtypshkroja Françeskane, 1933.

la portata e le conseguenze di quella campagna militare internazionale, in termini di diffuse devastazioni materiali e culturali.

Sebbene i numeri varino a seconda delle fonti, sembra accertato che la portata della devastazione causata dalla guerra possa essere riassunta in circa 25.000 tra appartamenti e condomini colpiti; 32 ospedali; 190, tra scuole e asili; 59 monasteri, 15 musei, memoriali e monumenti; 44 punti radio-televisivi; 60 ponti, 24 stazioni ferroviarie, 6 strade nazionali, 14 aeroporti, 120 fabbriche distrutti. La Jugoslavia ha subito qualcosa come 2.300 attacchi aerei su ca. 1.000 obiettivi individuati, con un volume di attacco di ca. 420.000 missili per un totale di 22.000 tonnellate di esplosivo sganciate contro il Paese e oltre 30.000 *cluster bomb* (bombe a frammentazione) disperse. Senza dimenticare gli attacchi con missili a uranio impoverito (DU), che seminano vittime nel corso delle generazioni¹⁰.

L'obiettivo, nel concreto sviluppo della campagna militare, si dimostrò essere molto meno quello di frenare la minaccia rappresentata dalle milizie serbe o di restaurare i diritti umani violati della popolazione kosovara, che quello di colpire ciò che restava della Jugoslavia. Tanto è vero che l'aggressione ha portato alla distruzione di un terzo della produzione di energia elettrica, di due principali raffinerie di petrolio (Pančevo e Novi Sad), di numerosi impianti elettrici, con l'uso delle "bombe alla grafite", per la prima volta adoperate; ha colpito, inoltre, la sede del partito socialista, della radio-televisione serba, perfino dell'ambasciata cinese a Belgrado; ma non ha colpito la capacità militare e le forze armate serbe, se non nella misura di 676 militari jugoslavi uccisi, a fronte di 2.500 civili innocenti e 6.000 feriti, spesso proprio a causa delle *cluster bomb*. Il bilancio delle vittime è quindi di quattro civili innocenti morti per ogni militare ucciso, sebbene il "libro bianco" dei crimini di guerra della NATO pubblicato dal governo jugoslavo stimi le vittime civili fra le 1.200 e le 5.000¹¹.

La portata della devastazione sul piano culturale non è da meno, anzi, se possibile, persino più angosciante: i giornalisti della radio-televisione serba sconvolti dal dolore per le vittime dell'attacco portato dalla NATO, una violazione gravissima, compiuta la notte del 23 aprile 1999, che porta via le vite di sedici tra tecnici, operatori e professionisti; i familiari e gli amici delle vittime della tremenda "strage dell'autobus" poco distante da Niš, quando, il 1° maggio 1999, un missile di alta precisione a guida laser centra in pieno un autobus partito da Niš, importante città

¹⁰ Per un bilancio, una ricognizione e una valutazione delle dimensioni, della portata e delle conseguenze dell'attacco della NATO alla Jugoslavia (1999), cfr. "Dossier Kosovo" a cura di Peacelink: web.peacelink.it/kosovo/dossier.html.

¹¹ Secondo quanto riportato negli Archivi della "Campagna Kosovo", iniziativa nonviolenta per la soluzione del conflitto kosovaro, attiva, a cavallo della guerra, tra il 1993 e il 2003: «Nella guerra moderna si sta verificando che la vera vittima rimane sempre e solo la popolazione civile a qualsiasi gruppo etnico appartenga. Nella situazione specifica, inoltre, i missili e le bombe uccidono sia le vittime sia i carnefici, tanto più che questi ultimi usano le prime come "scudi umani" per difendersi dai bombardamenti della NATO (cfr. il documento del 27 marzo 1999)». L'Archivio della Campagna Kosovo, curato da IPRI - Rete CCP, è consultabile al sito: reteccp.org/kosovo/index.html.

della Serbia del Sud, e diretto a Priština, capoluogo del Kosovo, esattamente nel momento in cui l'autobus stava attraversando il ponte di Luzane. E ovviamente, a proposito di ponti, la distruzione dei ponti sul Danubio, il bombardamento di luoghi pubblici di rilievo socio-culturale, la violazione di monasteri e siti religiosi e lo scatenamento ritorsivo della repressione delle milizie serbe nei villaggi kosovari.

Non si può non citare, ai fini della ricostruzione delle memorie del conflitto, il caso, assai noto e dibattuto in Kosovo, ma ancora troppo poco conosciuto presso l'opinione pubblica occidentale, delle «stragi di Krushë»¹², una delle più drammatiche testimonianze dell'*escalation* di repressione a carattere ritorsivo, scatenata dalle milizie serbe sul territorio kosovaro, in “risposta” e come “conseguenza” degli attacchi della NATO contro la Serbia. Tra il 25 e il 26 marzo 1999 almeno 100, secondo altre testimonianze 241 uomini, sono stati trucidati dalla polizia e dalla milizia serbe, perché accusati di collaborazionismo con la guerriglia albanese kosovara dell'UCK (“Esercito di Liberazione del Kosovo”). Nei villaggi gemelli di Krushë e Madhe e Krushë e Vogel le vedove preservano la memoria della tragedia e del dolore e portano avanti attività economiche, in piccole unità produttive o in cooperative di villaggio, soprattutto nella produzione lattiero-casearia e dell'artigianato dei tessuti.

La strategia della NATO fu messa in chiaro sia nella condotta militare della Alleanza Atlantica, sia con le riflessioni strategiche degli analisti: da un lato, ridimensionare la Serbia¹³; dall'altro, sfidare l'anomalia che la Serbia continuava a rappresentare lungo l'asse Ovest-Est dell'egemonia atlantica e occidentale, sia per la sua continuità con l'esperienza di autonomia e di non-allineamento della Jugoslavia Socialista, sia per il perdurare, nella memoria collettiva post-jugoslava, del legame con la Russia e la specificità slava che, almeno sin dalla prima metà del XVIII secolo, aveva costituito i presupposti del «panslavismo» e dello «jugoslavismo», idea risorgimentale e ideologia nazionale, a lungo coltivata soprattutto dagli strati intellettuali e dalle élite politiche serbe e croate¹⁴.

Alcuni analisti hanno interpretato la guerra alla Jugoslavia con la volontà di scrostare i sedimenti di memoria e di identità del popolo serbo nella regione, con conseguenze infauste anche per il popolo albanese, in termini di equilibrio della

¹² Cfr., a proposito, la relazione, a cura di IPRI - Rete CCP (Rete Corpi Civili di Pace), dal titolo “Le Donne di Krushë per lo Sviluppo della Comunità”, Napoli, 2013 disponibile in: www.reteccp.org/primepage/2013/ccp13/RelazioneProg.FVG.pdf.

¹³ Cfr. J. Elsässer, *Menzogne di guerra. Le bugie della NATO e le loro vittime nel conflitto per il Kosovo*, Napoli, 2002: [cnj.it/24MARZO99/2009/TARGET/ATTI/dvd_target/docs/Menzogne di guerra_Jurgen_Elsasser_\(pdf_indicizzato\).pdf](http://cnj.it/24MARZO99/2009/TARGET/ATTI/dvd_target/docs/Menzogne_di_guerra_Jurgen_Elsasser_(pdf_indicizzato).pdf).

¹⁴ Coniato nel corso della Guerra di Liberazione della Jugoslavia, espresso da Tito in un celebre discorso con la formula: «Preserviamo la Fratellanza e la Unità come la pupilla del nostro occhio», lo slogan “Fratellanza e Unità”, motto della Jugoslavia Socialista, è anch'esso una derivazione della letteratura dello «jugoslavismo», come ideologia della unità e della fratellanza tra i popoli slavi del sud (jug-slavi), sin dalla riforma linguistica di V. S. Karadžić (1787-1864) e dalla produzione letteraria di F. Rački (1828-1894), sebbene declinato in forme differenti dalle élite serba e croata.

convivenza e di possibilità di sviluppo. Come è stato riferito da padre Ksenofont, del Monastero di Prizren, in Kosovo, in una intervista a Tommaso di Francesco¹⁵:

«Il mondo sa, guarda più o meno silenziosamente gli avvenimenti e, in qualche modo, li approva. Qui siamo stati testimoni della distruzione di più di 150 chiese e monasteri serbo-ortodossi, un terzo dei quali medioevali, della espulsione di più di 250.000 non-albanesi, una pulizia etnica, di un *culturicidio* e di un *genocidio* contro il popolo serbo. [...] I risultati della missione internazionale, sia della NATO sia dell'UNMIK-ONU, sono stati molto lontani e comunque diversi da quello che era previsto nella Risoluzione 1244 del Consiglio di Sicurezza. Dovrebbe esserci [...] maggiore rispetto e un risarcimento. [...] Al contrario, nonostante queste mancanze gravi, gli Stati Uniti e l'Unione Europea fanno finta di nulla, trascurando questo disastro, per continuare con il loro salto mortale in Kosovo».

Il 24 marzo è l'anniversario dell'aggressione portata dalla NATO; durata sino al 10 giugno 1999, per ben 78 giorni, essa ha avuto, tra le sue conseguenze di maggior impatto e più controverse, anche in relazione al dettato della citata Risoluzione 1244, la proclamazione della indipendenza unilaterale del Kosovo, la marginalizzazione delle minoranze e l'avvio di uno "state-building" assai contrastato. Un contesto dove continuano a vivere i condizionamenti di guerra, una «guerra celeste», come la definì Pietro Ingrao, una «guerra umanitaria», come fu definita dalla propaganda dei suoi sostenitori, una «guerra costituente», in cui si sperimentava la nuova configurazione offensiva della NATO e si metteva alla prova il nuovo paradigma umanitario della guerra etno-politica del tempo presente, la cosiddetta «responsabilità di proteggere»¹⁶; un contesto fatto oggi di segregazione, diffidenza e ostilità, povertà strutturale e criminalità diffusa; un contesto in cui, per quanto arduo possa risultare, è tuttavia necessario il lavoro di tessitura e di legame, di apertura di spazi liberi dal condizionamento dell'ostilità e dalla morsa della violenza e di costruzione di occasioni di reciprocità e di condivisione.

La dinamica concreta della trasmissione della memoria

Si tratta di impedire che ciò che è successo possa ripetersi e rafforzare contestualmente i principi-architrave di giustizia internazionale, in primo luogo la sovranità popolare, l'auto-determinazione e la non-ingerenza, presupposti della pace e della sicurezza internazionale, che costituiscono il mandato della Carta delle Nazioni

¹⁵ Cfr. T. di Francesco, *Parla padre Ksenofont del Monastero di Prizren*, "il Manifesto", 17 febbraio 2008, riportato in: savethemonasteries.org/index.php/it/paesi/kosovo/44-articoli.

¹⁶ Cfr. L. Baiada, "La responsabilità di proteggere", in *Questione Giustizia*, n. 3, a. 2010, pubblicato anche online in: www.juragentium.org/topics/wlgo/it/baiada.htm. Un esempio del dibattito, aperto e controverso, sul concetto della «responsabilità di proteggere» (r2p) è ravvisabile anche nell'intervento recente di L. Quartapelle, *Aleppo non è Srebrenica*, ospitato sulle pagine online de "l'Unità", 16 dicembre 2016, al sito: www.unita.tv/opinioni/aleppo-non-e-srebrenica.

Unite (1945). La Serbia, con la Bosnia, stato multi-etnico e pluri-culturale *per eccellenza* nei Balcani, è sottoposta a non poche resistenze etno-culturali; il rapporto tra la Serbia e la Croazia è, in questa fase storica, sempre più condizionato dalle memorie divisive e dalle contrapposizioni nazionali, portate dalla lunga teoria delle guerre balcaniche; il Kosovo stesso non potrà sostenersi in futuro se non in coerenza con la sua vocazione multi-etnica e pluri-nazionale¹⁷.

Uno degli esempi più significativi, in tal senso, riguarda la trasmissione della memoria culturale e la salvaguardia del retaggio inter-culturale. La città di Preševo, del distretto di Preševo, Bujanovac e Medvedja, in cui si trovano diverse località a maggioranza albanese, nel Sud della Serbia, è stata teatro, ancora nel 2015, di varie manifestazioni, come riportato dalla stampa, all'insegna del motto: «Vogliamo i libri di testo in albanese». Motivo della protesta era il blocco al terminal amministrativo tra la Serbia e il Kosovo di uno stock di libri di testo scolastici, provenienti dal Kosovo e destinati alle scuole dei villaggi albanesi della Serbia, con la richiesta di "liberare" i libri dal blocco doganale.

Il problema, al di là della versione avanzata dal governo serbo, consisteva nel fatto che tali libri di testo, riferendosi a un curriculum albanese, non in uso in Serbia, non solo non corrispondevano (corrispondono) al "canone ufficiale" ma erano (sono) "politicamente inaccettabili". In essi si riversa pertanto, nella filigrana della narrazione istituzionale, una questione di canone e di politica, vale a dire del modo come la ricostruzione della storia nazionale diventi terreno di ridefinizione dei contenuti della memoria collettiva e quindi terreno di ricostruzione memoriale e di riconnotazione ideologica.

Il Ministro degli Esteri della Serbia, I. Dačić, aveva, nel dicembre 2015, secondo quanto riferito dalla stampa, dichiarato in Parlamento che tali libri di testo sono politicamente inaccettabili. «Si vuole che i libri di testo del Kosovo o dell'Albania siano utilizzati in Serbia, e si desidera che agli alunni delle scuole in Serbia sia insegnato che il Kosovo è indipendente ... Non sarà possibile». A sua volta, il Capo del Governo della Serbia, A. Vučić, ha dichiarato che libri di testo che descrivono il combattente dell'armata separatista (UCK), Adem Jashari, come un "eroe nazionale", secondo la vulgata storiografica in uso in Kosovo, non possono essere utilizzati nelle scuole serbe, rimandando agli ispettori la decisione se tali libri di testo possano essere ritenuti conformi agli *standard* in uso¹⁸.

Si tratta di una tipica circostanza post-conflitto: in generale, di commistione tra la politica e la storia e, quindi, di «uso pubblico della memoria»; in particolare, di ricostruzione degli eventi e di manipolazione della memoria, funzionale al discorso ideologico dominante, e di costruzione di una vulgata della storia che sia coerente con

¹⁷ Cfr. il numero speciale a carattere monografico, *Public Space*, della rivista "Kosovo 2.0", n. 05.13, Prishtina, 2013.

¹⁸ Cfr. a cura di Natalia Zaba, "Serbia's Young Albanians Suffer in Schoolbook Dispute", BIRN, BTJ, 10 Giugno 2016, presso il sito: www.balkaninsight.com/en/article/serbia-s-young-albanians-suffer-in-schoolbook-dispute-06-09-2016.

gli indirizzi di politica culturale delle classi dirigenti¹⁹. Una applicazione *in fieri* di ciò che rappresenta la «memoria collettiva», sia in quanto memoria di un popolo che individua e seleziona gli eventi, le personalità e le circostanze che ritiene utili per la propria costruzione identitaria, sia in quanto soggetta alla manipolazione dei poteri costituiti per impostare una vulgata o imporre una narrazione. Non a caso, l'esempio fatto è quello di Adem Jashari.

Adem Jashari (28 novembre 1955 - 7 marzo 1998), combattente della guerriglia separatista albanese-kosovara, in prima linea sul fronte di battaglia e morto sul campo, eroe nazionale per gli Albanesi del Kosovo, criminale per i Serbi, ha attraversato l'intera stagione del separatismo albanese-kosovaro degli anni Novanta: è stato uno dei fondatori della UCK, sin dal 1991 ha partecipato ad attacchi contro la polizia jugoslava in Kosovo, nel 1997 è stato condannato in contumacia per terrorismo da un tribunale jugoslavo ed è morto in seguito all'attacco, lanciato contro la sua roccaforte a Prekaz, nel marzo 1998, dalle forze serbe, in cui furono tragicamente uccisi 58 membri della sua famiglia.

È quasi ridondante ricordare che il Kosovo è oggi tappezzato dalle sue foto, la sua immagine è diventata *iconica* e campeggia persino sul “Palazzo della Gioventù”, il monumento simbolo del capoluogo kosovaro, Prishtina, quello che una volta era il Palazzo “Boro e Ramiz”, in onore di due partigiani, uno serbo e uno albanese, morti insieme nella Guerra di Liberazione della Jugoslavia, in nome non della separazione nazionale e della divisione etnica, bensì della Jugoslavia Socialista, della «Fratellanza e Unità». Ritenuto il «padre dell'UCK», Adem Jashari è considerato un simbolo dell'indipendenza nazionale del Kosovo albanese e a lui sono intitolati persino il Teatro Nazionale (già “Teatro del Popolo”) e l'Aeroporto di Prishtina. Anche i nomi e i simboli, il loro utilizzo e le loro manipolazioni, contribuiscono alla “sostituzione” della memoria. Su ciò si esercita la politica.

Com'è stato messo in luce in un recente studio, non è solo la memoria degli eventi a determinare la scansione della narrazione storica o della vulgata storiografica in uso, ma anche la vulgata e lo standard, determinando il canone, fissano le gerarchie di valori associati ai contenuti della memoria collettiva e i termini di priorità accordati a singoli eventi e circostanze. Secondo Shkelzen Gashi, le narrazioni degli eventi storici del Kosovo, in uso in Serbia e in Kosovo, restituiscono due storie parallele, nei loro significati persino divergenti: «I libri di testo del Kosovo ignorano la collaborazione che ha avuto luogo tra i comunisti albanesi del Kosovo e i partigiani jugoslavi di Tito, così come la cooperazione tra nazionalisti albanesi kosovari e forze fasciste di occupazione». Restituendo una immagine di divergenza, tali narrazioni corroborano la divisione e alimentano la contrapposizione²⁰.

¹⁹ Sia permesso rimandare a G. Pisa, “History and History Teaching in Cyprus”, in *La Pace Preventiva*, Quaderni di Pacedifesa, n. 00.06, Roma: CSDC, 2006, online in: pacedifesa.org/2006/04/24/quaderno-0-06-la-pace-preventiva.

²⁰ Cfr. Rron Gjinoi, “Balkan Schoolbooks Offer Conflicting Versions of Kosovo's History”, BIRN, BTJ, 28 dicembre 2016, al sito: www.balkaninsight.com/en/article/balkan-schoolbooks-still-fight-over

Secondo l'accordo stipulato nel settembre 2015, lo scambio dei libri avrebbe dovuto rappresentare, nel contesto degli accordi di normalizzazione delle relazioni tra Belgrado e Prishtina, prima quelli del 19 aprile 2013, poi quelli del 25 agosto 2015, un'occasione, se non di riconciliazione, quanto meno di reciprocità. Prishtina avrebbe dovuto fornire libri di testo per le comunità albanesi del sud della Serbia, Belgrado avrebbe dovuto fare lo stesso per i serbi in Kosovo. Nelle intenzioni originarie, lo scambio avrebbe dovuto rappresentare una occasione di condivisione. Per la prima volta un tale accordo sarebbe stato raggiunto e un esito di questo tipo sarebbe stato conseguito sin qui²¹.

Secondo il Ministro dell'Istruzione del Kosovo, Arsim Bajrami, i ministeri della Serbia e dell'auto-governo kosovaro avevano raggiunto un accordo per la consegna dei libri agli studenti di etnia albanese a Preševo, Bujanovac e Medvedja, nella valle di Preševo, ove risiede un'ampia popolazione di etnia albanese. Analogamente, il suo omologo serbo, Srdjan Verbić, aveva convenuto che il ministero kosovaro avrebbe potuto inviare libri di testo per le comunità albanesi di Preševo, così come il ministero serbo sarebbe stato autorizzato a inviare libri dalla Serbia in Kosovo. Tuttavia, secondo fonti giornalistiche, i camion che trasportavano i libri di testo dal Kosovo verso Preševo sono stati trattenuti dalle autorità serbe in un terminal doganale per sei mesi. Alla fine, nel marzo 2016, sono stati rimandati indietro, ponendo termine a una controversia, a suo modo, esemplare.

Il Kosovo, le sue pratiche sociali, i suoi luoghi della memoria

Ovviamente, nell'accezione specifica entro cui resta definito nel profilo del progetto PRO.ME.T.E.O., il patrimonio culturale e, insieme con questo, i "luoghi della memoria", non possono che risultare estremamente compositi e polimorfi. A dispetto di quanto comunemente si ritiene, il patrimonio culturale, in generale nei Balcani Occidentali, in particolare in Kosovo, non è costituito esclusivamente di chiese e monasteri, moschee e hammam; esso include luoghi e spazi pubblici significativi nella storia delle comunità della regione; include monumenti, mausolei ed edifici che continuano a essere attraversati e animati, resi vivi e coerenti con la vita delle persone, e che perseverano a ospitare, in filigrana, un significato storico, memoriale o

[kosovo-s-history-12-27-2016](#).

²¹ Pietra miliare nel percorso di normalizzazione delle relazioni e di pacificazione della coesistenza, gli Accordi tra il governo serbo e l'autogoverno kosovaro, condotti a Bruxelles e facilitati dalla Unione Europea, del 19 aprile 2013, prevedono, nella continuità giuridica e amministrativa kosovara, nell'intangibilità dei confini statali e amministrativi e nel rispetto della legalità internazionale, una sostanziale autonomia dei Serbi del Kosovo nei settori dello sviluppo locale e dello sviluppo rurale, delle infrastrutture, della scuola e della sanità, nonché il superamento delle strutture serbe ancora presenti in Kosovo e la formazione della "Comunità dei Comuni a maggioranza Serba" del Kosovo. Il testo è in: rts.rs/upload/storyBoxFileData/2013/04/20/3224318/Originalni%20tekst%20Predloga%20sporazuma.pdf.

culturale, come nel caso della Biblioteca Nazionale e Universitaria del Kosovo, a Prishtina, nella statua di Ibrahim Rugova e nel Monumento alla Fratellanza e Unità, ancora a Prishtina, il che fa riflettere sul fatto che, intanto, non è praticabile una visione “monolitica” delle risorse culturali e quindi il patrimonio culturale è “multi-prospettico”.

Prendiamo il caso di tre giganteschi contenuti di indagine, sui cui significati culturali e sul cui potenziale sociale (trasformativo e ricompositivo) si è esercitato il *focus* della ricerca-azione.

Staro Sajmište, a Belgrado, è il lager nazista, istituito sin dal 1941, negli spazi della vecchia “Fiera Internazionale” del Regno di Jugoslavia (“Staro Sajmište” significa per l’appunto “Vecchia Fiera”), inaugurata nel 1937, dove, tra il 1941 e il 1944, furono internate più di 40.000 (dati ufficiali) persone tra Ebrei, Rom, Serbi e oppositori politici di ogni nazionalità. Sorge sulla Sava, all’approdo del Ponte Branko, alle porte di Novi Beograd. Il suo monumento simbolo fu edificato nel 1995. Il Monumento alla Fratellanza e all’Unità, a Prishtina, è un monumento tipico del «modernismo», del progressismo e del razionalismo jugoslavo, è dedicato alla unità e alla fratellanza dei popoli costituenti ed è costituito da tre stali, per 15 metri di altezza, che simboleggiano, appunto, l’unione e la fratellanza delle tre nazionalità kosovare “costituenti” (Albanesi, Serbi e Montenegrini). L’anno di fondazione di questo monumento assai significativo – oggi minacciato di distruzione – è il 1961.

I Monumenti del Lavoro, a Mitrovica: insieme con il “Ponte di Austerlitz” e il vecchio, oggi rimosso, monumento al lavoro socialista, che campeggiava nel centro della città, il Monumento al Minatore, sulla Collina del Minatore (Kodra Minatorëve o Mikronaselije) è il monumento più significativo di Mitrovica. Fu costruito nel 1973 dall’architetto Bogdan Bogdanović ed è costituito da due colonne tronco-coniche, che sorreggono un carrello minerario, in onore della storia industriale della città.

Mitrovica, oggi città divisa in due, per effetto della guerra, tra il settore a maggioranza serba e il settore a maggioranza albanese, è stata, infatti, una delle capitali minerarie, industriali e produttive della regione (miniere, anch’esse contese, tra Serbi e Albanesi, di Trepča). Il monumento è dedicato ai minatori della città che presero parte alla lotta partigiana, Albanesi e Serbi, e persero la vita nella Seconda Guerra Mondiale. Fu concepito per rappresentare il superamento delle divisioni nazionali e per testimoniare la coesistenza pacifica tra le due comunità salienti, nel dopoguerra, in Jugoslavia.

Ovviamente, le istituzioni culturali (musei, istituti, biblioteche, come nel caso, oggetto della ricerca-azione, dei Musei Etnografici di Belgrado e di Prishtina e del Museo Civico a Mitrovica) e le agenzie educative (famiglie, scuole, università, anche in questo caso attraversate dalle conseguenze del conflitto, come nel caso della Università di Prishtina, basata nel capoluogo sin dal 1970 e oggi divisa, con la sua sede a Mitrovica che è, di fatto, una accademia distinta) potrebbero e dovrebbero dotarsi e sviluppare programmi, insieme, nuovi e innovativi, in grado di affrontare uno studio tematico della storia e di ricostruire la storia del Kosovo come storia di

tutte le comunità che la hanno attraversata, non per configurare una presunta o artificiale “memoria condivisa”, bensì per consentire un insegnamento più approfondito, per le più giovani generazioni, dei fenomeni culturali, dei campi semantici di costruzione della memoria, tra cui le lezioni apprese sul patrimonio culturale.

A sua volta, l’insegnamento della storia dovrebbe essere condotto in base a un approccio multi-prospettico, pluralistico e comparato, non in base a *curricula* e narrazioni nazionali, come nel caso della circostanza su ricordata, bensì in relazione alla complessità dei luoghi e degli eventi della storia del Kosovo, al fine di permettere ai più giovani, soprattutto quelli nati dopo la guerra e cresciuti in un contesto di ostilità, diffidenza e separazione, di saperne di più sull’“altro”, compresa la loro visione degli eventi storici. Ciò è importante anche per gli eventi controversi su cui le persone hanno opinioni o percezioni contrapposte, che tendono ad approfondire l’incomprensione e ad aggravare la separazione. La storia può essere insegnata come “campo” di confronto, di discussione e di co-elaborazione, occasione di compartecipazione e appropriazione comune della storia della regione, non come territorio di rigide, ossificate o esclusive, “verità” nazionali o “narrazioni” ideologiche.

Si scoprirebbe allora che gli “eventi della memoria”, profondamente iscritti nella vita delle singole comunità, finiscono per dotarsi di una portata culturale e di un messaggio iconico proiettato molto al di là e con una validità molto più ampia dei confini della stessa comunità di appartenenza. Soprattutto nei Balcani, in particolare in Kosovo, il nazionalismo odierno continua, troppo spesso, ad appropriarsi di simboli del passato. In una certa misura, perfino nel Kosovo degli anni Novanta, essere “albanesi” continuava a significare attenersi alle consuetudini sociali e ai valori tradizionali. A differenza delle altre comunità della regione, che cercano di forgiare un’identità collettiva rinnovata facendo risorgere, mitologizzando o reinventando, simboli nazionali, gli Albanesi, soprattutto nella Albania settentrionale e nel Kosovo centrale, sembrava non dovessero scavare troppo a fondo nel tempo storico per raccogliere simboli etnici, nell’opera di “fabbricazione” di un nazionalismo moderno.

D’altro canto, è chiaro che alcuni di questi simboli, che pure sono (sono stati) sinonimi dell’essere “albanesi”, risultano assai anacronistici e vanno a detrimento della creazione di una immagine positiva per il futuro. Particolarmente problematici, tra i più diffusi in Kosovo, portati all’attenzione della ricerca-azione, sono il familismo amorale, lo sciovinismo clanico e la faziosità politica, che hanno radici profonde e che continuano a condizionare, soprattutto nell’Albania settentrionale e nel Kosovo centrale, un’ampia gamma di condotte sociali. Lo sforzo maggiore compiuto, tra gli anni Ottanta e Novanta, per contrastare tale dinamica è stato quello della formazione di un fronte sociale e politico, democratico e pluralistico, attraverso la “Lega Democratica del Kosovo” (LDK), fondata da Ibrahim Rugova (2 dicembre 1994-21 gennaio 2006), che, per la prima volta, ha saputo ottenere il consenso di una

base sociale più ampia, in grado di trascendere le rigide appartenenze comunitarie, di tipo “trans-familiare” e “post-clanica”.

Un altro tentativo di innovare, a partire dai giacimenti della memoria sociale, l’identità collettiva è stato condotto da un gruppo di donne di provenienza cittadina, le “Motrat Qiriazhi” (sorelle Qiriazhi), che si sono impegnate per correggere le disparità della vita familiare in Kosovo. A differenza del Nord della Jugoslavia, infatti, il Sud, il Kosovo in particolare, non ha mai avuto un movimento di donne attivo. Gli intellettuali cittadini, nelle regioni albanofone, sono rimasti spesso indifferenti ai problemi sociali della campagna e alle dinamiche della segregazione di genere. Tuttavia, le violenze e la repressione, consumate a più riprese nel corso del Novecento, che hanno fatto deragliare le loro vite, hanno rese attive queste donne. Il loro primo progetto, una campagna di alfabetizzazione nei villaggi, ha sensibilizzato le donne rispetto all’ingiustizia della famiglia patriarcale, spingendole a cercare un cambiamento e inducendole a rivendicare maggiore protagonismo sulla scena pubblica²².

Culture sociali per il superamento della violenza e la riconciliazione nel conflitto

Negli anni Novanta, dalla dissoluzione della Jugoslavia Socialista fino alla guerra serbo-albanese in Kosovo, taluni membri della élite intellettuale kosovaro-albanese hanno condotto una vera e propria campagna nazionale per riconciliare le famiglie coinvolte nelle faide – vale a dire nella spirale delle vendette di sangue per motivi d’onore – previste dal Kanun tradizionale. I partecipanti al movimento di riconciliazione erano soprattutto universitari, docenti e studiosi, giovani e donne. In tale contesto Anton Çetta, professore presso l’Università di Prishtina, ha condotto una campagna di massa per la riconciliazione che ha significativamente migliorato i rapporti sociali e il regime delle faide inter-familiari in Kosovo. All’inizio della campagna di riconciliazione, nel 1990, circa 17.000 uomini si trovavano sotto la minaccia della vendetta di sangue. Una storica cerimonia di riconciliazione, nel maggio del 1990, a Verrat e Llukës, nella regione di Deçani, coinvolse oltre seicentomila persone²³.

Come ha riferito, nel contesto della “Campagna Kosovo” lo stesso Anton Çetta, la campagna è stata lunga e complessa. Non è mai facile, per le famiglie che

²² Cfr. Dafina Halili, *Feminism against Nationalism and Borders*, pubblicato in “Kosovo 2.0”, Prishtina, 27 maggio 2016: archive.kosovotwopointzero.com/en/article/2148/feminism-against-nationalism-and-borders.

²³ Il movimento della riconciliazione degli anni Novanta in Kosovo è un “luogo della memoria” decisivo, nel quale confluirono, insieme, i precetti tradizionali del perdono, codificati e ritualizzati dal Kanun, e l’ispirazione politica della nonviolenza, sotto la direzione del movimento per l’auto-determinazione del Kosovo, guidato da I. Rugova. Cfr. A. Çetta, *Reconciliation of Blood Feuds (1990-1991)*, Prishtina: Università di Prishtina, Istituto di Albanologia, 1999.

devono offrire il perdono, perdonare, perché da sempre le famiglie che non eseguono la vendetta, nella percezione sociale tradizionale, sono ritenute codarde. Sebbene il movimento degli albanologi, tra i quali Anton Çetta, fosse il più significativo, non si trattava del primo caso di “riconciliazione di massa”. Riportata da Mary Motes,

«Nel 1970 si assisté alla più forte campagna [...] contro la vendetta da parte degli Albanesi; essa si concluse con due storiche “kuvend”, cioè incontri tribali tra gli anziani: la prima in Montenegro [...] e, più tardi, la storica “kuvend” delle famose tribù di Rugova, gli uomini delle montagne della Rugova che, fino al giorno d’oggi, portano, come gli arabi del deserto, il turbante, che è anche il loro sudario, “perché un uomo deve essere pronto a morire in qualsiasi momento”. A Tuz, nel Montenegro, gli anziani delle tribù diedero la loro “besa”, la sacra parola d’onore, impegnandosi a unirsi nella lotta per porre fine alla vendetta, denunciare e boicottare coloro che non volessero dare ascolto alla ragione e alla compassione. Questa presa di posizione intendeva rovesciare il concetto storico di vergogna e disonore nella società albanese: adesso, sarebbe stata una vergogna uccidere, cercare la vendetta. A Peć, il 22 novembre 1970, si riunirono più di cinquemila persone [...] e diedero la loro “besa” di lavorare per porre termine alla vendetta “fratricida” tra i Rugova. Di nuovo, fu preso l’impegno di boicottare coloro che rompessero la “besa”. “Rilindja” del 24 novembre pubblicò molte foto e articoli sotto il titolo: “Le rocce possono essere spezzate, ma non la “besa”!”»²⁴.

Anton Çetta e cinquecento attivisti della «Commissione per la Remissione del Sangue» – una sorta di Commissione per la Verità e la Riconciliazione, analoga per scopo e impostazione, oltre che per la ricerca di una conciliazione in termini di “giustizia riparativa”, alla commissione sud-africana ispirata da Nelson Mandela e Desmond Tutu – hanno visitato, a cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, un ampio numero di villaggi in Kosovo, nel tentativo di convincere le famiglie a conciliare le faide, ritirare le vendette, offrire il perdono. Sono state risolte così centinaia di faide.

Tale «mediazione dei conflitti», come detto, era prevista dal Codice (Kanun) di Lekë Dukagjini: ciò ha permesso alle famiglie in predicato di vendetta di porsi in continuità con i valori tradizionali e di negoziare una “besa”, vale a dire di offrire, sotto giuramento, una “tregua”. Il Kanun spiega che la “besa” non è solo la promessa della salvezza ma anche una deroga all’esecuzione della vendetta, che la famiglia della vittima concede all’omicida e ai membri della sua famiglia, garantendo che non siano perseguitati per il sangue versato. È anche probabile che l’esigenza di unità, auto-tutela e auto-conservazione, nella situazione di crisi conseguente all’autorità

²⁴ Cfr. M. Motes, *Kosova - Kosovo: Prelude to War 1966-1999*, Homestead: Redland Press Pub., 1999, pp. 191-198. La testimonianza è riportata online nell’Archivio della “Campagna Kosovo”: cfr. M. Motes, “La faida del sangue nel Kosovo: i primi tentativi di sradicarla”, in: www.reteccp.org/kosovo/storia/motes.html e citata in H. Clark, *Civil Resistance in Kosovo*, Londra: Pluto Press, 2000. Howard Clark è uno dei fondatori del “Balkan Peace Team” (BPT).

serba sul Kosovo, oltre che un impegno sincero e complessivo a risolvere la faida, possa avere dettato l'appello di Anton Çetta.

La genesi del movimento di riconciliazione di Anton Çetta, a ogni modo, è esemplare per la dinamica della «pacificazione nel conflitto», nonché in relazione al nesso, fatto proprio nella ricerca-azione, tra memorie collettive, culture sociali e pratiche di trascendimento della violenza. Per un verso, corrisponde al modello delle origini causali del conflitto (dai «rapporti di interazione» alle «reti di conflitto») illustrato da Lewis Coser, il quale ipotizza che, in presenza di un (reale o percepito) nemico comune, i gruppi in conflitto possano ignorare le loro divergenze e unirsi contro il nemico comune, salvo poi, una volta che la minaccia cessi di esistere, riprendere un comportamento ostile o conflittuale o maturare nuove dinamiche divergenti o oppostive, sia all'interno del gruppo, sia in relazione agli altri gruppi, delimitando il proprio spazio sociale, in rapporto alle mutate condizioni di contesto.

D'altra parte, essa corrisponde anche e diversamente al modello di Johan Galtung dei tre livelli della violenza (strutturale, culturale, diretta) che impongono altrettanti ambiti della trasformazione costruttiva del conflitto (mediante trasformazione dei contesti di relazione, delegittimazione dei codici della violenza e bilanciamento dei rapporti per favorire la convivenza) e che suggerisce la possibilità di un intervento multi-ambito, in grado di traguardare il superamento della violenza in ciascuna delle dimensioni in cui questa si manifesta, come inibizione della violenza diretta, attraverso pratiche di monitoraggio, di interposizione e di mediazione, e, prima ancora, trasformazione delle strutture economiche, dei contesti ambientali e dei rapporti sociali, tesi a legittimare la violenza strutturale, e ridefinizione delle architetture semantiche funzionali a perpetuare la violenza culturale e consolidare i codici retro-agenti lungo cui matura e si conferma la prosecuzione del conflitto²⁵.

Uno dei temi, in linea con le modalità della ricerca-azione, consiste nel concretizzare l'indagine nel tempo e nello spazio, sia focalizzando gli eventi più densi di senso, sia intercettando fisicamente i luoghi in cui quelle storie e quegli eventi si sono prodotti. Pensiamo, giusto per fermarci ai territori di indagine del progetto PRO.ME.T.E.O., alla ex buffer zone (il Ponte Centrale, "Main Bridge" o "Ponte di Austerlitz") che, a Mitrovica, divide il settore Nord (abitato a maggioranza dai Serbi) e il settore Sud (abitato a stragrande maggioranza dagli Albanesi) o, piuttosto, alla Piazza Indipendenza, intestata all'eroe nazionale albanese G. Kastrioti Skanderbeg, a due passi dalla statua di Ibrahim Rugova, il leader nonviolento della auto-determinazione kosovara, e di fronte al Teatro Nazionale, una volta intitolato al

²⁵ Sulla genesi causale del conflitto e la lettura simmeliana sviluppata da Lewis Coser, cfr. L. Coser, *The Functions of Social Conflict*, New York: The Free Press, 1956. Sulla articolazione della violenza e le dinamiche pro-attive della trasformazione positiva in Johan Galtung, cfr. J. Galtung, *Pace con Mezzi Pacifici*, Milano: Edizioni Esperia, 2000. Per una ricapitolazione sintetica dell'approccio galtunghiano alla trasformazione multi-ambito del conflitto violento, si rimanda a: J. Galtung, "La violenza strutturale riesaminata", pubblicato dal Centro Studi Sereno Regis, 25 luglio 2014, e disponibile online al sito: serenoregis.org/2014/07/25/la-violenza-strutturale-riesaminata-johan-galtung.

popolo del Kosovo e oggi dedicato ad Adem Jashari, sopra ricordato, che, nella città di Prishtina, sono stati lo scenario di numerose iniziative e di tante mobilitazioni popolari.

A questi non possono non essere aggiunti – e la ricerca-azione vi si è lungamente soffermata – il Patriarcato di Peć/Peja, il Monastero di Dečani e il Monastero di Gračanica (poco distante dal quale, peraltro, alle porte di Lipljanë/Laplje Selo, si trova il sorprendente giacimento archeologico di Ulpiana), che sono «monumenti viventi», costruiti per essere, insieme, commemorati e vissuti, e che non possono essere adeguatamente conservati, tutelati e protetti, senza la costante presenza dei monaci e delle monache, dei fedeli e delle fedeli, di cittadini, ricercatori e visitatori. Si tratta di un patrimonio culturale, vivo e presente, non un retaggio del passato, bensì un esempio di “unità culturale” dei luoghi con le persone che li attraversano. Essi sono – per la loro funzione storica e il loro retaggio tradizionale – luoghi di aggregazione e di inclusione, e le persone del posto vi si riconoscono, visitano i siti, partecipano ai riti, alle liturgie e alle festività – non solo sacre – legate a tali luoghi²⁶.

Mitrovica: simbolo della divisione, epicentro della violenza

A Mitrovica, cuore del conflitto del Kosovo, il Ponte Centrale, che attraversa la città tagliando il fiume Ibar, è diventato il simbolo della divisione tra le due comunità maggioritarie, e, per ciò stesso, una specie di «luogo della memoria» del conflitto. Incorpora infatti non solo un'*eccedenza* semantica, ma un vero e proprio *rovesciamento* semantico: qui, ciò che dovrebbe servire per unire, è diventato il confine di fatto tra i due settori della città, geograficamente separati dal corso del fiume, ma divisi dalle rispettive composizioni etno-comunitarie, al di là della particolare complessità del Kosovo.

Questa composizione ricalca i fronti in conflitto dagli anni Ottanta, aggravatisi nel corso degli anni Novanta, tra assalti terroristici, da parte albanese, ed escalation repressive, da parte serba, e la cui separazione è diventata radicale con l'aggressione della NATO alla Jugoslavia del 1999. La parte nord, Kosovska Mitrovica, è abitata da trentamila persone, per la stragrande maggioranza Serbi del Kosovo, e molti sfollati, specie dopo le rappresaglie post-belliche da parte di estremisti albanesi. La parte sud, Mitrovicë, è abitata da poco più di settantamila persone, per la quasi totalità Albanesi. La costruzione di barriere, muri o delimitazioni, ma anche, al contrario, l'apertura di possibilità di transito, contatto e comunicazione, presso il Ponte Centrale, resta una questione assai controversa, a Mitrovica. Per diversi anni, a partire dal 2011, una vera e propria barricata, di pietra e di sabbia, sempre presidiata da cittadini serbi – noti

²⁶ Sui «luoghi della memoria» in Kosovo, cfr. in particolare: Forum ZFD (ed.), *Balkan Perspectives*, “How do we remember?”, n. 1, 2015, in: forumzfd.de/sites/default/files/downloads/Magazina_English_Content_Final_0.pdf.

come i «guardiani del ponte» – ha impedito il transito dei veicoli sulla carreggiata. Le barricate sono state poi rimosse nel giugno 2014 e, dopo gli accordi dell'agosto 2016, il ponte dovrebbe essere riaperto, dopo una serie di lavori di risistemazione, peraltro già in corso di svolgimento, secondo le previsioni, a partire dal 20 gennaio del 2017.

Quando le barricate sono state rimosse, nel giugno 2014, l'auspicata riapertura è stata "gelata" dalla decisione di realizzare, sulla carreggiata stessa, il cosiddetto «Parco della Pace», un giardino nella metà settentrionale del Ponte Centrale, quella che dà in corrispondenza del settore serbo, composto in buona parte di conifere piantate in vasi di cemento. Il «Parco della Pace» è stato rimosso nell'agosto 2015, quando la riconfigurazione del ponte è iniziata con lo scopo di liberare il transito, segno che normali relazioni tra Serbi e Albanesi sarebbero potute essere ripristinate.

La divisione e la paura sono infatti alla base della decisione di inibire il transito lungo il ponte, per preservare le zone di pertinenza (il Nord ai Serbi, il Sud agli Albanesi) e impedire provocazioni, talvolta gravi, soprattutto ai danni dei serbi, da parte di estremisti albanesi, come è stato accennato e come è effettivamente accaduto in occasione dei *pogrom* del 17 marzo del 2004. Il Kosovo ha dichiarato l'indipendenza il 17 febbraio 2008, ma la Serbia, insieme con cinque paesi membri della Unione Europea (Spagna, Romania, Slovacchia, Grecia e Cipro), non lo riconosce. Tuttavia, le due parti sono da alcuni anni impegnate in un dialogo istituzionale al fine di normalizzare le relazioni.

Il frutto maggiore, sin qui, del dialogo, è stata la stipula del primo Accordo di Principio, il 19 aprile 2013, che prevede, salvaguardando l'unitarietà del Kosovo e la volontà della Serbia di non riconoscerlo, un'ampia autonomia dei Serbi del Kosovo e la costituzione di una Comunità dei Comuni Serbi, su un totale di dieci comuni (K. Mitrovica, Zubin Potok, Leposavić, Zvečan, Štrpce, Klokot, Gračanica, Novo Brdo, Ranilug e Parteš), tra cui i quattro del Nord, K. Mitrovica, Leposavić, Zvečan e Zubin Potok. Esso svela, in controluce, la possibilità di un accordo e la fattibilità, se ricercata e perseguita, di una sintesi: garantire l'integrità del Kosovo con la possibilità di un Kosovo multi-etnico e prevenire violazioni della sovranità serba riconoscendo l'autonomia dei Serbi del Kosovo.

Ora, il ponte dovrebbe essere aperto ai pedoni e ai veicoli dal 20 gennaio 2017, a seguito di un accordo tra Belgrado e Prishtina, proprio al fine di facilitare le relazioni inter-etniche, consentendo libero transito e libero accesso da un settore all'altro della città. Tuttavia, la simultanea costruzione di una nuova barriera a Nord, a ridosso del ponte in rifacimento, sembra avere nuovamente riportato le lancette dell'orologio indietro al 2014, con i funzionari serbi a ribadire la sua funzione puramente logistica e protettiva e i funzionari albanesi a volerne imporre subito l'abbattimento e la rimozione.

Il ministro kosovaro per il dialogo, Edita Tahiri, ha insistito che la costruzione della barriera deve essere fermata subito perché illegale: «Il tempo dei muri è finito, è ora di dare corso alla libera circolazione». Il sindaco serbo di K. Mitrovica, Goran Rakić, ha ribadito viceversa che la barriera rappresenta solo un muro di sostegno per

la riqualificazione che riguarda la zona adiacente a Nord: «Non sarà il ministro Tahiri a decidere cosa sarà o non sarà costruito in quella parte della città». Entrambe le dichiarazioni, riferite dalla stampa, testimoniano del perdurare della controversia.

Nel contesto di Mitrovica, tale dinamica può avere, come si comprende, effetti divisivi e contraddittori. L'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE, 2015) stima che Mitrovica Nord (Kosovska Mitrovica) ha circa 30.000 abitanti; circa 23.000 sono Serbi, dei quali circa 4.000 sono sfollati (IDP). I restanti 7.000 sono prevalentemente Albanesi (circa 5.000), Bosniacchi (1.000), Rom, Turchi (circa 200) e Ashkalij (circa 50). C'è inoltre una significativa presenza Gorani (circa 600). Gli Albanesi vivono prevalentemente in tre quartieri misti: le cosiddette Tre Torri ("Tri Solitera") sul fiume Ibar, Kodra Minatorëve (Mikronaselije) e Bošniačka Mahala.

La popolazione stimata di Mitrovica Sud (Mitrovicë) è di circa 72.000 abitanti; considerate le già ricordate minoranze, la quasi totalità (circa 70.000) è Albanese; Rom, Turchi e Ashkalij sono circa 600, prevalentemente in Roma Mahala, il Quartiere Rom, recentemente ricostruito, dopo una delocalizzazione, e completamente riconfigurato, presso l'Ibar, non distante da Bošniačka Mahala. La maggior parte dei bambini R.A.E., da Roma Mahala, frequenta la scuola a K. Mitrovica. Nei dintorni di Mitrovica, ci sono nove villaggi: tre Albanesi a Leposavić, tre Albanesi a Zvečan, uno Albanese a Zubin Potok, due Serbi a Mitrovica. Importanti alcuni luoghi della memoria, come Kroi e Vitaku (Brdjane), presso Suvi Do, che ospita la Kulla – Casa Museo – del pittore Kadri Kadriu²⁷.

Le persone in Kosovo sono, al tempo stesso, *legate* ai luoghi e *sradicate* dai luoghi. Nella regione vi sono meno di due milioni di abitanti e più di 200.000 sfollati interni (IDP), per i quali non si può negare l'importanza di visitare e di aderire ai luoghi di interesse culturale, tra i quali, non solo, chiese, monasteri e cimiteri. Casi di distruzione o di vandalizzazione di beni culturali, che sono visti come tentativi di lacerare, violare o cancellare la storia, la memoria e il legame delle persone con il territorio, sono minacce purtroppo ancora presenti, oggi patite soprattutto dai Serbi, ridotti a una minoranza e, per giunta, a parte i Serbi del Nord, diffusamente enclavizzati nel Kosovo Centrale.

Atti di vandalismo, tentativi di distruzione, episodi di saccheggio, consumati nei monumenti religiosi o nei cimiteri ortodossi in Kosovo, a partire da quelli di Mitrovica e di Prizren, entrambe province particolarmente funestate dai *pogrom* etnici compiuti, ai danni dei Serbi, da nazionalisti ed estremisti albanesi kosovari, tra il 17 e il 21 marzo 2004, sono tuttora fonte di odio e di dolore, scaturigini di memorie ostili e divergenti, pretesti occasionali di nuove escalation della violenza.

²⁷ Kadri Kadriu (1954-1999) è una "figura della memoria" importante, in Kosovo, sia per il pregio della sua arte, di pittore e scultore di stile eclettico, che lo ha reso, sino alla metà degli anni Ottanta, condirettore del Centro Culturale a Mitrovica, sia per il suo impegno nonviolento per l'auto-determinazione kosovara. Praticamente sconosciuto in Occidente, alla sua memoria sono dedicati una scuola a Llaushë (Skënderaj/Srbica) e un incontro culturale a Podujevo.

Nei *pogrom* del 17 marzo 2004, strumentalizzando il tragico incidente in cui rimasero vittima due bambini albanesi annegati nel fiume Ibar a Mitrovica, oltre 50.000 albanesi kosovari presero parte ad attacchi ad ampio raggio ai danni della minoranza serba del Kosovo, ciò che ha fatto diffusamente parlare di un “pogrom” o di una vera e propria pulizia etnica, ora a danno dei Serbi, post-1999. Si è trattato, senza dubbio, del più grande episodio di violenza nella regione dalla fine della guerra.

Sebbene le fonti siano discordi, risulta in buona sostanza acclarato che 28 civili siano stati uccisi, più di 4.000 serbi siano stati costretti a lasciare le loro case, 935 case serbe, 10 strutture pubbliche (scuole, ospedali e uffici postali) e 35 chiese ortodosse siano state vandalizzate, sei città e nove villaggi siano stati devastati. Tra questi, venti siti di importanza culturale e religiosa (tra cui il notevole Monastero di Deviç, a Srbica, e, a Prizren, assai funestata dagli eventi, la Chiesa del Salvatore, il Monastero degli Arcangeli, la Chiesa di S. Nicola, il Seminario Teologico, dedicato a Cirillo e Metodio, la Cattedrale di S. Giorgio, la Chiesa di Cosma e Damiano, l’Episcopato) e perfino un patrimonio mondiale dell’UNESCO (la Cattedrale di Nostra Signora di Ljeviš, “Bogodorica Ljeviška”, risalente al 1307, ancora a Prizren), sono stati ampiamente profanati, vandalizzati e dati alle fiamme²⁸.

Tuttora, Mitrovica, luogo cruciale per il progetto PRO.ME.T.E.O., è gravemente attraversata da tali virulente contraddizioni post-conflitto: l’onda lunga della separazione, conseguenza del conflitto violento, esacerbato dall’aggressione della NATO del 1999, ancora oggi lacera il tessuto sociale, inibisce le occasioni di condivisione e di reciprocità e separa e segrega le comunità, ciascuna nel suo «confine immaginato», come mostrano anche i recenti scontri (2 dicembre 2016) in occasione della inaugurazione di un ponte sulla Bistrica, tra Zvečan e Leposavić, nel Kosovo settentrionale.

L’impatto dirompente di uno sviluppo esogeno incontrollato rischia, a sua volta, di minacciare e di depauperare anche lo spazio pubblico e i siti culturali della regione; d’altro canto, non c’è un cinema, tranne uno spazio adibito allo scopo nel centro culturale, solo occasionalmente usato come tale, e non c’è un vero e proprio teatro, sebbene in passato Mitrovica ospitasse una delle scene artistiche, musicali e teatrali più ricche del Kosovo e dell’intera Serbia; la stessa ristrutturazione, infine, inaugurata nell’agosto 2016, del Ponte Centrale di Mitrovica, è stata, letteralmente, calata dall’alto, decisa dai tavoli negoziali a Bruxelles, e sottratta alla partecipazione delle comunità.

²⁸ Sui “pogrom” del 17 marzo 2004, cfr. Grey Carter, “Kosovo Kristallnacht, 17th - 18th March, 2004: The pogrom”, reportage al sito: theremustbejustice.wordpress.com/2013/03/17/kosovo-kristallnacht-17-18-march-2004-the-pogrom. L’elenco dei beni culturali danneggiati è in: media.srbija.gov.rs/medeng/documents/objects_destroyed_march2004.pdf. La documentazione dedicata al patrimonio culturale a rischio in Kosovo è disponibile in: whc.unesco.org/en/list/724.

Prospettiva del trascendimento: tracce di lavoro per la trasformazione del conflitto

La mancata o fallace intersezione delle dinamiche “top down” (gli effetti della diplomazia e della politica “ufficiali” sul piano delle relazioni sociali e dei fattori culturali) con le dinamiche “bottom up” (gli effetti della partecipazione e della mobilitazione popolare, sia sul piano politico-ideologico, sia sul piano socio-culturale, sulla condotta dei decisori politici e istituzionali) costituisce uno dei gravi problemi della – apparentemente infinita – transizione kosovara: nel corso dei *focus group* con gli operatori locali è stato più volte messo in luce, in merito alla dinamica della riconciliazione, che:

- vi è una sempre più debole attenzione istituzionale al lavoro per la ricomposizione inter-etnica e la riconciliazione, talvolta limitato all’esecuzione di atti di natura puramente simbolica;
- la priorità nell’agenda pubblica è stata mano a mano traslata dal piano della cooperazione multilaterale, per favorire la rigenerazione sociale, a quello della costruzione dello stato sovrano;
- l’attenzione verso la cooperazione internazionale è passata dalla società civile alle autorità pubbliche, è stata, cioè, sempre più diffusamente sottratta alla autonomia della società civile.

Secondo quanto riferito, nello sviluppo della ricerca-azione sui “giacimenti di condivisione”, da Mehmet Kaçamaku, Fisnik Kumnova e Dafina Shala, facilitatori del progetto PRO.ME.T.E.O.:

«Subito dopo la guerra, nel 1999, le persone in Kosovo hanno avuto la necessità di avere un tetto, una casa, un posto dove stare, di fare fronte ai propri bisogni fondamentali; oggi, la necessità principale è lo sviluppo economico e tutti ritengono che, in un contesto di sviluppo economico-sociale, non vi saranno più tensioni etniche. Ciò che unisce oggi il Kosovo sono “i problemi”, dal momento che tanto gli Albanesi quanto i Serbi hanno lo stesso bisogno di lavoro, di benessere e di sviluppo socio-economico, in quanto entrambi hanno la stessa aspirazione ad un futuro migliore. Consentire agli Albanesi e ai Serbi di lavorare insieme, in condizioni positive, toglierà spazio alla violenza, perché saranno soddisfatti i bisogni di base e create le condizioni per la condivisione».

Mitrovica è ricca di «memorie collettive», e non ha, d’altro canto, istituzioni e infrastrutture che possano rendere “sostenibile” alcuna effettiva divisione. Mitrovica non può sopravvivere che come *città unita*: luoghi culturali e sportivi sono prevalentemente a Sud, a parte una biblioteca e un centro culturale a Nord. L’unico ospedale regionale è a Nord, mentre a Sud è da anni presente un ambulatorio. Il cimitero

cristiano è a Sud, zona a maggioranza islamica, mentre il cimitero islamico è a Nord, zona cristiana serbo-ortodossa, a ridosso del crocevia tra Mitrovica Nord, il Colle del Minatore e la strada per Zvečan, città presso cui è situato il complesso minerario di Trepča, anch'esso oggetto di rivendicazioni contrapposte. A Nord ci sono due chiese principali: una, S. Demetrio, a Mitrovica, l'altra a Suvi Do. A Sud ci sono quindici moschee, una chiesa ortodossa (chiusa) e una cattolica (aperta)²⁹.

Secondo quanto riferito ancora da Mehmet Kaçamaku, facilitatore del progetto PRO.ME.T.E.O.:

«Basandosi su culture tradizionali o regole non scritte, le diverse comunità, in Kosovo, non sembrano obbedire “sociologicamente” a una qualche autorità “esterna” o “ufficiale”; ciascuna possiede il suo proprio sistema di relazioni, come in una specie di “stato nello stato” in ciascuna città o villaggio. Perfino nella Mitrovica divisa del post-conflitto, si rinviene una speciale condotta basata sui diritti umani nella pratica e sul mutuo riconoscimento, frutto della consuetudine e della quotidianità della vita, specie in un quartiere misto come Bošnjačka Mahala. Le condizioni per la riconciliazione a Mitrovica e complessivamente in Kosovo sono a crocevia tra lo sviluppo economico, la libertà di movimento e lo scambio inter-culturale, quale occasione di mutualità, e nelle *chance* offerte dall'incremento del lavoro e dallo sviluppo socio-economico risiede l'opportunità della pace».

Oltre Mitrovica, l'intero Kosovo possiede un rilevante patrimonio culturale (materiale e immateriale) e conserva alcuni luoghi di cultura considerevoli. Il primo patrimonio culturale risale al Neolitico, ma vi sono eredità successive che risalgono agli Illiri, quindi ai Romani, ai Bizantini, agli Ottomani e, in fine, alla Jugoslavia. Tipici monumenti salienti in Kosovo consistono, soprattutto, di antichi torrioni (Kulla), tra i quali, per il forte carattere simbolico e il notevole pregio architettonico, vanno ricordati almeno la Kulla (nel “Complesso dei Martiri”) a Gillogjanë, la Kulla di Haxhi Zeka a Leshanë, la Kulla di Zahir Pajazit, la Kulla di Isa Boletini a Boljetini; le moschee e i monasteri, ma anche i siti archeologici (Ulpiana e Theranda). Con il monastero di Gračanica, il monastero di Dečani è tra i maggiori luoghi di cultura dell'intera regione e rientra nel patrimonio mondiale UNESCO³⁰.

Come riferito, nel contesto degli sviluppi della ricerca-azione PRO.ME.T.E.O., dal professor Shemsi Krasniqi, docente di antropologia e sociologia della cultura presso l'Università del Kosovo a Prishtina:

²⁹ La documentazione OSCE dedicata è disponibile in: «Mitrovica, Municipal Profile»: www.osce.org/kosovo/66047.

³⁰ La documentazione UNESCO sul patrimonio culturale del Kosovo («Safeguarding of Cultural Heritage in Kosovo») è disponibile in: www.unesco.org/new/en/venice/culture/safeguarding-cultural-heritage/capacity-building/cultural-heritage-kosovo.

«Un tema cruciale è il ruolo del patrimonio culturale in relazione alla memoria, in particolare alla memoria collettiva. Dopo la guerra, specialmente da parte albanese, sono stati istituiti nuovi “luoghi della memoria”, soprattutto nella forma di memoriali, come a Prekaz, e oggi quasi ogni municipio in Kosovo ha il proprio “luogo del ricordo”, legato soprattutto a figure ed eventi della guerra recente. Sono luoghi concepiti per gli Albanesi e anche, spesso, etnicamente connotati, attraverso simbologie e narrazioni legate alla nazione e al nazionalismo albanese. Tuttavia, il monumento alla “Fratellanza e Unità”, a Prishtina, che risale all’epoca della Jugoslavia, resta in piedi come un oggetto senza più senso, sebbene potrebbe avere un nuovo significato, dal momento che porta con sé un messaggio universale, e il Kosovo, oggi, ha più che mai bisogno di unità e di amicizia tra i popoli. La questione è quella di riattivare questa narrazione. Oggi è in uso un nuovo discorso pubblico ufficiale: società multietnica, multiculturalismo e coesistenza tra le comunità etniche. In tale contesto, questo monumento potrebbe essere ri-concepito per le future generazioni, e non distrutto, tanto più che, per decenni, è stato uno dei simboli della città di Prishtina. Il patrimonio culturale può aiutare a ricercare e trovare nuove prospettive e può aiutare a costruire pace e solidarietà».

Per la sua particolare collocazione e per il fatto di essere aperto a visite culturali gestite sia da personale albanese kosovaro (delle istituzioni culturali dell’autogoverno kosovaro) sia da personale serbo del Kosovo (delle istituzioni religiose serbo-ortodosse o delle autorità municipali, dal momento che Gračanica è una cittadina a maggioranza serba alle porte di Prishtina, con circa 12.000 abitanti), il monastero di Gračanica è un centro di vita politica, culturale e spirituale, per il Kosovo tutto. I Serbi del Kosovo centrale, che vivono una situazione di contesto diversa da quelli del Kosovo del Nord, quasi interamente serbo, riconoscono in Gračanica il centro amministrativo di riferimento e nel monastero di Gračanica il punto di riferimento spirituale; gli Albanesi Kosovari, nella possibilità di mantenere Gračanica aperta e ospitale e di preservare l’autonomia civica e amministrativa serba, vedono ruotare intorno a Gračanica l’efficacia dell’inclusione inter-etnica e del decentramento civico.

Il Monastero di Gračanica rappresenta il culmine dell’architettura religiosa serba di stile bizantino, come il sistema di affreschi del Monastero di Dečani rappresenta, insieme con quello di Sopočani, uno dei culmini del sistema pittorico dell’arte sacra bizantina. Il Monastero di Gračanica fu edificato nel 1321 da re Stefan Milutin, il padre di Stefan Dečanski, costruttore, nel 1327, del Monastero di Dečani, da cui prese il nome. Il Monastero di Gračanica fu costruito sulle rovine di una basilica cristiana pre-esistente del VI sec., poco distante dalla città di Lipljan, che ospita a sua volta i resti di una necropoli e di una basilica paleo-cristiana nell’importante giacimento archeologico di Ulpiana.

Le vicende della violenza hanno intaccato anche la sacralità dei luoghi: se i termini della memoria sociale possono essere costantemente riposizionati, il

patrimonio culturale può continuamente essere ridefinito, rispondendo, così, alle mutate condizioni del contesto sociale o a precise esigenze di ordine politico. Laddove prevalgono la fissità del conflitto e la permanenza della violenza, i monumenti si contrappongono, rappresentando il perdurare della divisione. Tale dinamica, costante a Mitrovica, è tuttavia presente anche a Gračanica: laddove Prishtina celebra con il suo “Newborn” la nascita del «più giovane stato d’Europa», Gračanica ospita con il suo “Missing” il memoriale dei serbi scomparsi negli anni Novanta: ma i due monumenti, a lettere cubitali, hanno un identico “layout”.

È così necessario, tirando le somme, andare «oltre la vendetta»³¹: non (solo) per una questione di perdono, bensì, prima di tutto, per una questione di giustizia. Il che configura, almeno, tre dimensioni: da una parte, non è possibile cancellare la violenza esercitata; e la giustizia – più che il perdono – fa riconoscere l’ingiustizia commessa, nomina il perpetratore della ingiustizia, offre nuovamente, alla vittima, soggettività; dall’altra, non è possibile identificare il colpevole con la colpa commessa; e la giustizia – più che il perdono – consente, una volta riconosciute le ragioni delle parti, di offrire al colpevole una seconda *chance* o, in termini più complessi, la possibilità che non resti “ucciso” dentro una soggettività “minore” identificata nella colpa commessa; infine, la giustizia – più che il perdono – consente di ribaltare i termini, alterare, cioè, il rapporto di forza che aveva consentito, all’oppressore, l’esercizio della violenza e dell’abuso, e all’oppresso, il dolore della sottomissione e della ingiustizia.

La dimensione culturale di cui il *peace-building* finisce per avere bisogno viene così articolata da J. P. Lederach nei termini della cosiddetta “immaginazione morale”:

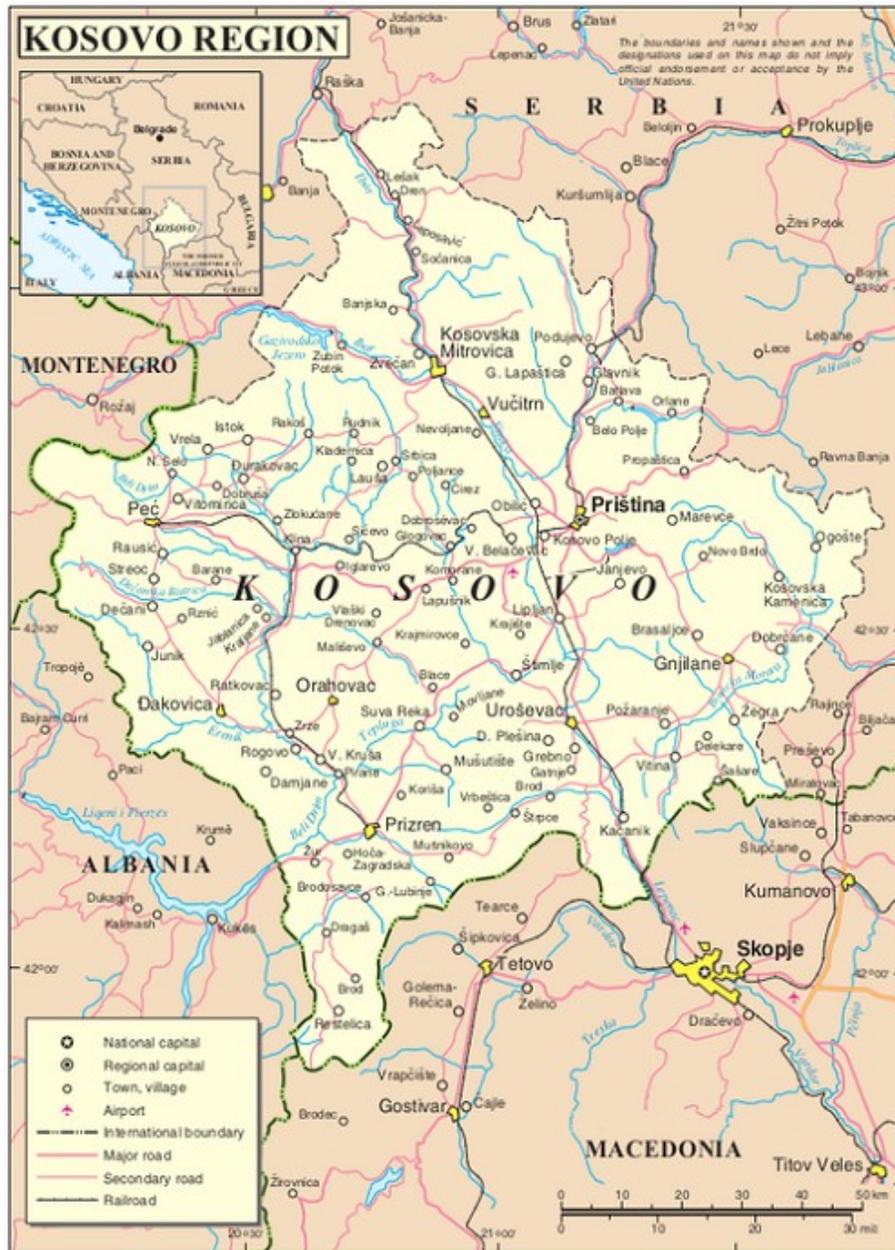
«Il trascendimento della violenza è ispirato dalla capacità di generare, mobilitare e costruire la “immaginazione morale”. Il genere di immaginazione cui faccio riferimento è messo in moto quando quattro discipline e capacità sono tenute insieme e sperimentate da coloro i quali cercano la propria strada per sollevarsi dalla violenza. Detto semplicemente, l’immaginazione morale richiede la capacità di immaginarsi all’interno di una rete di relazioni che include i nostri nemici; la abilità nel sostenere una curiosità paradossale che abbraccia la complessità senza adagiarsi sulla polarità dualistica; la fondamentale fiducia nell’azione creativa; l’accettazione del rischio inevitabile di addentrarsi nel mistero dell’ignoto che si staglia dietro il fin troppo familiare paesaggio della violenza»³².

Se la giustizia riconosciuta può consentire il superamento della vendetta, la condivisione sociale dei patrimoni culturali può offrire sostanza alla memoria e occasioni autentiche di “pace con giustizia”.

³¹ Cfr. L. Jahnen, *Vendetta, Violenza e Riconciliazione*, Schlamau: Parchi di Studio e Riflessione, 2014, disponibile anche online al sito: www.parclabelleidee.fr/docs/productions/Vendetta_Violenza_Riconciliazione_LuzJ_042015.pdf.

³² Cfr. J. P. Lederach, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 5.

Mappa del Kosovo



Cartographer of the United Nations – The Cartographic Section of the United Nations (CSUN), Public Domain: commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1765515

Scheda del Kosovo

Kosovo (in accordo con la risoluzione UN SC 1244 del 1999 e il parere della CIG GL 141 del 2010)	
Superficie [Confini]	10.908 km ² [N-E Serbia Centrale, SE Macedonia-FYROM, SW Albania, W Montenegro]
Popolazione [Densità]	est. 1.8 milioni di abitanti [158 ab/km ²]
Composizione [2015]	Albanesi Kosovari 88%, Serbi del Kosovo 8%, altre Nazionalità 4% (Bosniacchi, Rom, Gorani, Turchi, Ashkali, Egyptian, Janjevci - Croati) [2015]
Città Principali [Abitanti]	Prishtinë/Priština (Pristina) [210.000 ab.] Prizren/Prizren (Prizren) [190.000 ab.] Pejë/Peć (Pec) [100.000 ab.] Gjakova/Đakovica (Djakovica) [96.000 ab.] Mitrovicë - S. Mitrovica [72.000 ab.] Kosovska Mitrovica - N. Mitrovica [30.000 ab.]
PIL [Classificazione]	5.4 miliardi € (stima indipendente) 8.2 miliardi \$ (stima FMI A. 2016) [152° su 206 posizioni classificate]
Disoccupazione Femminile [Disoccupazione]	est. 35%, 2015 [est. 60%, 2015]
Indice di Sviluppo Umano [HDI, 2015]	0.712 [102° su 190 posizioni censite]
Indice di Pace Globale loc. [GPI, 2015]	1.938 [69° su 192 posizioni censite] [34° su 35 Stati in Europa]
Indice di Conflitto (<i>Conflict Domain</i>) Indice di Sicurezza (<i>Security Domain</i>)	1.68 (Svizzera, 1.00; Libia, 2.60) 2.46 (Islanda, 1.20; Libia, 3.40)
Bisogni Locali	1. Sviluppo economico e opportunità di lavoro 2. Libertà di movimento entro e fuori il Kosovo 3. Opportunità di convivenza pacifica e i-etnica

Note

Indice di Sviluppo Umano è la media geometrica di tre indici: reddito, istruzione e speranza di vita
Indice di Pace è il tasso di “pacificità” di una data area in base a una classificazione in 22 parametri
Indici di “Conflitto” e di “Sicurezza” derivano dal Peace Index nel dominio della sicurezza interna

Schema del Conflitto

Table of Messages issued by “Reforma” NGO for Conflict Transformation in Mitrovica, Kosovo

Audience Group	Issue/Problem	Message Model	Message
International Community	They don't know the situation on the ground	<ul style="list-style-type: none"> - Rational - Group oriented - Closed conclusion - Simultaneous 	“Mitrovica is the most multi-ethnic city in the Balkans and the barricade is not its symbol. Therefore your visit to Mitrovica is much more than an experience”
Students	Resistant to multiethnic cooperation	<ul style="list-style-type: none"> - Emotional - Individual - Open conclusion - Continuous 	“Are you ready for change?”
Civil Society	Lack of funds	<ul style="list-style-type: none"> - Emotional - Group Oriented - Negative - Closed Conclusion 	“You are hesitating. Your lack of activism is deepening the division. The support will come when we are together” and the coexistence is a needed chance to run better.
Minority Leaders (Serbs and Turks RAE, Bosnians)	Political Pressure	<ul style="list-style-type: none"> - Rational - Individual - Closed conclusion - Continuous 	“Don't close your eyes to the problem. Be active!” and - act.

Galleria Fotografica



Il Memoriale delle Vittime del lager nazista di Staro Sajmište, presso il Ponte Branko, Belgrado



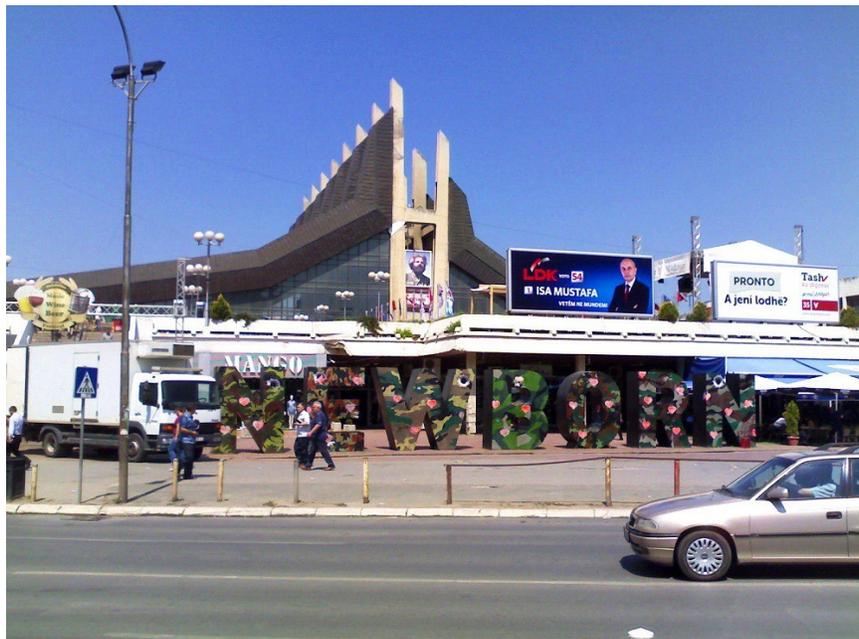
Il Monumento alla Fratellanza e Unità, realizzato da Miodrag Zivković, 1961, nel centro di Prishtina



Il Ponte Centrale (“Ponte di Austerlitz”), con il suo “Peace Park”, tra il 2014 e il 2015, a Mitrovica. Sullo sfondo, in alto a sinistra, il “Monumento al Minatore”, sulla Collina di Kodra Minorëve.



Ancora il Ponte Centrale di Mitrovica e le sue barricate sul fronte settentrionale, tra il 2013 e il 2014



Il “Newborn”, di fronte allo storico palazzo “Boro e Ramiz”, oggi con l’effigie di Adem Jashari, a Prishtina



Il Monastero di Gračanica, dedicato alla “Beata Vergine”, edificato nel 1321, Patrimonio Mondiale UNESCO

Bibliografia

Parte I: Sul Kosovo e le dinamiche del conflitto e del post-conflitto

Benedikter Thomas, *Il dramma del Kosovo dall'origine del conflitto tra Albanesi e Serbi agli scontri di oggi*, Roma: Datanews, 1998

Campagna Kosovo (a cura di), *Kosovo, per non dimenticare e prevenire l'esplosione del conflitto armato*, Rassegna Stampa della "Ambasciata di Pace", Firenze: Dipartimento Studi Sociali, Università di Firenze

Campagna Kosovo, Caritas, AGIMI, Beati i Costruttori di Pace, MIR, Pax Christi (a cura di), *Kosovo: dalla riconciliazione alla nonviolenza*. Testimonianze e Documenti, Roma: AGESCI, 1995

Cereghini Mauro, *Il Funerale della Violenza. La teoria del conflitto nonviolento e il caso Kosovo*, Gorizia: Istituto di Sociologia Internazionale, 2000

De Poli Luca, *Ibrahim Rugova: Viaggio nella memoria tra il Kosovo e l'Italia*, Faenza: Homeless Book, 2015

Fumarola Pietro - Martelloni Giovanna (a cura di), *Il Kosovo. Tra guerra e soluzioni politiche del conflitto. I Care!*, Roma: Sensibili alle Foglie, 2000

Magni Roberto - Ciccotti Luca, *Kosovo: un paese al bivio. Islam, terrorismo, criminalità organizzata: la nuova Repubblica è una minaccia?*, Milano: Edizioni Franco Angeli, 2013

Pirjevec Jože, *Le Guerre Jugoslave 1991 - 1999* (n. e.), Torino: Einaudi, 2014

Pisa Gianmarco, *La Pagina in Comune*, Napoli: Edizioni Ad Est dell'Equatore, 2015

Salvoldi Giancarlo - Salvoldi Valentino - Lush Giergji, *Kosovo, nonviolenza per la riconciliazione*, Bologna: EMI, 1999

Salvoldi Giancarlo - Salvoldi Valentino - Lush Giergji, *Kosovo, un popolo che perdona*, Bologna: EMI, 1997

Salvoldi Valentino - Lush Giergji, *Resistenza nonviolenta nell'ex Jugoslavia. Dal Kosovo, la testimonianza dei protagonisti*, Bologna: EMI, 1993

Parte II: Sulla Peace Research e la trasformazione positiva del conflitto violento

Elsässer Jurgen, *Menzogne di guerra. Le bugie della NATO e le loro vittime nel conflitto per il Kosovo*, Napoli: La Città del Sole, 2002

Galtung Johan, *La Trasformazione dei Conflitti con Mezzi Pacifici*, UNDMTP, Torino: Edizioni Centro Studi Sereno Regis, 2006

Galtung Johan, *Pace con Mezzi Pacifici*, Milano: Edizioni Esperia, 2000

Lederach John Paul, *Preparing For Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1996

L'Abate Alberto, *L'arte della pace*, Pisa: Centro Gandhi Edizioni, 2014

Patfoort Pat, *Difendersi senza Aggredire. La Potenza della Nonviolenza*, Pisa: Pisa University Press, 2012

Pisa Gianmarco, *Corpi Civili di Pace in Azione*, Napoli: Ad Est dell'Equatore, 2013

Pugliese Francesco, *Carovane per Sarajevo. Promemoria sulle guerre contro i civili, la dissoluzione della ex Jugoslavia, i pacifisti, l'ONU (1990-1999)*, Milano: Edizioni Mimesis, 2015

Soccio Matteo (a cura di), *La Prevenzione dei Conflitti Armati e la Formazione dei Corpi Civili di Pace*, Vicenza: Edizioni Casa per la Pace, 2012

Truger Arno - Scotto Giovanni, *Cooperazione nel conflitto: un modello di formazione al peacekeeping e al peacebuilding civile*, Torre dei Nolfi: Edizioni Qualevita, 1995

Tussi Laura - Cracolici Fabrizio, *Il Dialogo per la Pace. Pedagogia della Resistenza contro ogni Razzismo*, Milano: Edizioni Mimesis, 2014

Venturi Bernardo, *Il demone della pace*, Bologna: Edizioni i Libri di Emil, 2013

“Quebrar a luta”. Etnografia di un conflitto sociale ad Amadora (Lisbona, Portogallo)

Giacomo Pozzi

“Quebrar a Luta”. Ethnography of a Social Conflict in Amadora (Lisbon, Portugal)

Abstract

This article describes the counter-insurreccional strategies adopted by Portuguese authorities to annihilate some resistance practices emerged during the implementation phase of a government rehousing programme in an informal neighborhood situated in the area of Lisbon, Portugal. The resettlement plan offered the opportunity to the local municipalities of succeeding in eliminating the “illegal” neighborhoods and providing to the relocation of the residents in social houses. Against the implementation, a local resistance was organized by a ‘right to the city’ collective; furthermore, informal and alternative forms of opposition arose in the neighborhood. Nevertheless, the author shows that those forms of resistance failed and local authorities managed to destroy these practices, mainly thanks to four different strategies adopted: family and community fragmentation; control of information; tactical destruction of the neighborhood; use of violence. Through an anthropological analysis of these complex experiences, the author intends to focus on the social conflict for the “right to housing” in contemporary Portugal.

Keywords: ethnography, right to the city, repression, housing, Portugal

Introduzione. Contestualizzazione del campo e metodologia di ricerca

Il saggio proposto si basa su una ricerca che verte sull’osservazione, lo studio e l’analisi di pratiche politiche – e del loro temporaneo fallimento – emerse in coincidenza dell’attuazione di un programma di rialloggiamento governativo in un quartiere informale situato nell’Area Metropolitana di Lisbona, Portogallo¹. L’esperienza di campo, compiuta tra il mese di dicembre 2013 e il maggio 2014, è stata condotta principalmente nel Bairro (quartiere in lingua portoghese) di Santa Filomena, Comune di Amadora, Distretto di Lisbona. All’epoca della mia ricerca, il quartiere era caratterizzato da un’elevata segregazione spaziale, etnica e socio-economica dei residenti, in maggioranza migranti provenienti dalle ex colonie portoghesi, in particolare Capo Verde, arcipelago di isole situate nell’Oceano Atlantico Settentrionale, a largo delle coste dell’Africa Occidentale.

¹ Il presente saggio è esito del lavoro di tesi magistrale elaborato nel 2014 dall’autore (Pozzi, 2014) sotto la responsabilità scientifica di Stefano Boni (Università degli Studi di Modena e Reggio-Emilia) e Rita d’Ávila Cachado (ISCTE-IUL Lisboa).

Il Bairro Santa Filomena sorse verso l'inizio degli anni Sessanta del Novecento a partire dall'occupazione di terreni rurali situati lungo la linea ferroviaria che tuttora unisce la capitale portoghese alla città di Sintra. Gli occupanti erano principalmente famiglie contadine di nazionalità portoghese, provenienti dalle campagne del sud del Paese. A seguito delle guerre di indipendenza delle colonie portoghesi, concluse tra il 1973 e il 1975, e di un forte processo di suburbanizzazione (Nunes 2010), il Bairro divenne meta privilegiata di migranti provenienti dall'Africa Occidentale e di "retornados"². Secondo quanto riportato dai miei interlocutori, inizialmente, nella zona, furono costruite piccole *barracas* in cartone o in legno; in seguito, furono innalzati edifici in laterizio, alcuni di notevole dimensione e fattura, grazie al facile accesso ai materiali di costruzione da parte della popolazione maschile locale, occupata come manodopera nei cantieri. Secondo il censimento condotto nel 1993 dal municipio di Amadora, le abitazioni erano 442 per un totale di 1945 residenti. Si ipotizza tuttavia che negli ultimi vent'anni, anche se non sono stati rilevati dati coerenti al riguardo, il numero di abitazioni fosse aumentato di almeno un terzo (Alves 2013; Pardue 2013).

L'implementazione del processo di *rehousing* degli abitanti del Bairro in edifici di edilizia pubblica ha prodotto complesse dinamiche di adattamento, resistenza e lotta. Il *Programa Especial de Realojamento* (Programma Speciale di Rialloggiamento, PER, Decreto-Legge n°.163/93 del 7 di maggio, ultima alterazione attraverso il decreto-Legge n° 271/2003, del 28 di ottobre) ha offerto l'opportunità ai municipi delle aree metropolitane di Lisbona e Porto di procedere all'eliminazione dei quartieri informali, sorti a partire dalla fine degli Settanta del Novecento e, allo stesso tempo, di provvedere al nuovo alloggiamento dei residenti in abitazioni a canone sociale. Il Decreto-Legge inquadra così il problema abitativo:

«Il problema dell'abitazione, essendo senza dubbi uno dei più importanti per il riflesso che ha sulla qualità della vita delle popolazioni, si trova lontano dall'essere risolto, sia in termini qualitativi che in termini quantitativi. La ricerca di una soluzione a questo problema porta a considerare la necessità dell'implementazione urgente di misure straordinarie (...). *Lo sradicamento delle baracche, una piaga ancora aperta nel nostro tessuto sociale, e il conseguente rialloggiamento di coloro che ci risiedono impongono la creazione di quelle condizioni che permettano la loro totale estinzione*». (Decreto-Legge n°.163/93 del 7 di maggio, traduzione mia dal testo originale, corsivo mio)

L'attuale implementazione del programma, *la creazione delle condizioni* sopra citate, a più di venti anni di distanza dalla sua formulazione, ha portato alla produzione di contraddizioni rispetto all'idea di *social housing* promossa dal Decreto-

² "I ritornati", portoghesi delle colonie, in molti casi nati proprio in territorio coloniale, in grande maggioranza membri dell'apparato amministrativo delle colonie.

Legge. Il terreno su cui era costruito il Bairro di Santa Filomena è stato venduto nel 2007 a un Fondo di Investimento Privato appartenente al Gruppo Bancario Millenium-BCP. Come ha sottolineato un residente durante una manifestazione, “il terreno è stato venduto e così anche le persone che c’erano sopra”. Molti residenti sono rimasti esclusi dal programma di rialloggiamento perché insediatisi a seguito del censimento – svoltosi nel 1993 – previsto per valutare la portata quantitativa dello stesso. Per coloro che si erano installati nel quartiere dopo il censimento, non erano previste compensazioni per la demolizione della propria casa. Alcune abitazioni sono state dunque abbandonate dai proprietari e occupate da nuovi migranti. Altre sono state sub-affittate in forma fraudolenta, ovvero senza chiarire che gli alloggi sarebbero stati demoliti.

La demolizione degli edifici sembrava rappresentare il perno su cui si fondava il progetto governativo di rialloggiamento. Per gli investitori privati e per il municipio, un terreno fisicamente e socialmente spoglio era la premessa necessaria per sviluppare l’area. Allo stesso tempo, le pratiche istituzionali sembravano seguire la logica di una prassi poco trasparente, autoritaria e coercitiva. All’attuazione del *Programa Especial de Realojamento*, la cui effettiva implementazione nel Bairro fu nel mese di giugno del 2012,³ i residenti delle *barracas*, come le definisce il Decreto-Legge, hanno risposto in differenti modalità.

Inizialmente, un’opposizione organizzata è stata incentivata dal Collettivo Habita. Il Collettivo, con sede a Lisbona, è composto da attivisti e intellettuali e sostiene lotte in difesa del diritto all’abitazione in diverse aree della metropoli. Nell’estate del 2012, il Collettivo ha promosso la formazione di una Commissione dei Residenti del Bairro, organo riconosciuto dalla legislazione portoghese, che ha potuto veicolare la lotta “dal basso” nel quartiere per circa un anno. La Commissione, coadiuvata dal Collettivo, si è fatta portavoce di un nutrito gruppo di residenti e promotrice di pratiche conflittuali nei confronti del Comune e dei tecnici operanti nel Bairro. Solo per citarne alcune: la difesa legale gratuita dei non aventi diritto a una abitazione perché esclusi dal Censimento condotto nel 1993; l’invito all’Osservatorio Dei Diritti Umani (Observatórios dos Direitos Humanos, ODH), una commissione inter-associativa che si occupa di denunciare le violazioni di diritti fondamentali in Portogallo, e all’ONU a procedere a un’osservazione ufficiosa della situazione abitativa e delle pratiche di demolizione; organizzazione di manifestazioni, occupazioni (tra cui quella di una chiesa e di un asilo abbandonato a cui ho avuto la possibilità di partecipare personalmente), picchetti, sit-in, azioni non violente; divulgazione ai media, portoghesi e internazionali; azioni di danneggiamento alle macchine utilizzate per le demolizioni; azioni – estremamente rare – di guerriglia urbana, non strutturata e non organizzata.

³ Per “effettiva” intendo la conduzione di un elevato numero di demolizioni, sgomberi e trasferimenti concentrato in uno stesso periodo.

L'implementazione del processo di rialloggiamento ha prodotto divisioni, fratture e tensioni. Allo stesso modo, la definizione delle modalità di opposizione è stata terreno di scontro e di conflitto per la popolazione locale. Criticando l'operato della Commissione, una parte degli abitanti del quartiere ha deciso di intraprendere percorsi informali di lotta, in alcuni casi condotti individualmente, in altri collettivamente. Questi percorsi si sono mostrati a tratti apertamente conflittuali nei confronti della Commissione o del Collettivo, tacciati di essere composti da "esterni" al Bairro e da "politicanti": il contesto post-coloniale sembra aver acuito le problematiche relative alle pratiche di rappresentazione e rappresentanza. Alcuni attivisti di origine africana, così come certi residenti, hanno intravisto nell'azione dei movimenti sociali che transitavano nel Bairro il *fil rouge* del colonialismo, del razzismo e di un paternalistico *white man's burden*.

L'interazione dei residenti del Bairro, del Collettivo Habita e dei vari soggetti istituzionali coinvolti ha dato vita a una fitta rete di negoziazioni, tensioni e interazioni. In altri lavori (Pozzi, 2014; 2017) ho analizzato alcune pratiche di adattamento e di opposizione informale – costruite a partire da percorsi individuali e da un insieme di tattiche piuttosto eterogenee che costituiscono un universo resistenziale oppositivo (Bourgois, 2005) – emerse in reazione all'esecuzione del PER nel Bairro. Altre forme di opposizione, veicolate da attori esterni al Bairro, quali i membri del Collettivo, e dalla Commissione dei Residenti, sono fallite. Sul campo ci sono stati vincitori e vinti: le istituzioni, almeno temporaneamente, sono riuscite a *quebrar a luta* (rompere, distruggere la lotta, come dicono i residenti) e, dunque, la possibilità di reazione da parte dei suoi antagonisti. Il quartiere è stato infine completamente demolito nel 2016. Comprendere come le istituzioni siano riuscite ad annichilire la produzione di pratiche e di politiche di reazione e di resistenza alle demolizioni e all'implementazione del *Programa Especial de Realojamento* è il focus di questo saggio.

Come approccio teorico, ho privilegiato l'utilizzo di prospettive eterogenee. L'elaborato è focalizzato sulla triangolazione dei concetti di violenza, potere e trasgressione, e vuole mettere in evidenza soprattutto la spazialità delle pratiche di dominio e di opposizione. Ho tentato di ridefinire la violenza come qualcosa di più di un "assalto fisico diretto" (Bourgois e Schomberg, 2011), inquadrandola in un *continuum* che include anche dimensioni strutturali, simboliche e intime. Il concetto di violenza strutturale è stato molto utile per riferirsi a questo tipo di interpretazione (Scheper-Hughes, 1992; Bourgois, 2005; Farmer, 2006; Bourgois e Schomberg, 2011; Graeber, 2013). Faccio, invece, riferimento all'accezione foucaultiana di potere (Foucault, 1967; 1976; 1980) – in forma più sotterranea che esplicita – per comprendere la logica del biopotere, l'esecuzione e l'interiorizzazione delle norme, le forme di disciplinamento e di autodisciplinamento. Inoltre, intendo le forme di manipolazione e produzione dello spazio come pratiche e politiche di *governance*, dominazione e oppressione, secondo l'interpretazione che di queste ha dato,

inizialmente, Lefebvre (1991) seguito da altri geografi umani (Soja, 1989; Harvey, 2008; 2012; 2013). Per completare la triangolazione utilizzo il concetto di trasgressione. Trasgredire deriva dal latino *transgrēdi* e significa letteralmente “andare aldilà”. Il concetto, estrapolato da un breve scritto letterario di Foucault che parla di liberazione sessuale e letteratura (Foucault 2004, pp. 55-72), mi è stato utile per superare l’aridità – dovuta a un uso inflazionato – che sembra aver colpito il concetto di resistenza. Il concetto di trasgressione mi ha permesso di includere in un’unica definizione una grande varietà di forme di adattamento, risposta e resistenza praticate dai residenti sia antecedentemente sia in occasione dell’esecuzione del Programma, a partire però dai limiti stessi – materiali, strutturali e simbolici – della loro esistenza e del loro divenire.

«La trasgressione è un gesto che concerne il limite; è là, in questa sottigliezza della linea, che si manifesta il bagliore del suo passaggio, ma forse anche la sua traiettoria nella sua totalità, la sua stessa origine. Il tratto che essa incrocia potrebbe anche essere tutto il suo spazio. Il gioco dei limiti e della trasgressione sembra essere retto da un’ostinazione semplice: la trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una linea che, dietro a essa, subito si richiude in un’ondata di poca memoria, recedendo così di nuovo fino all’orizzonte dell’insuperabile». (Foucault 2004, p. 58)

La triangolazione dei concetti di violenza, potere e trasgressione permea tutto il testo e si va a innestare sull’elaborazione dei dati reperiti durante la ricerca di campo.

Metodologicamente, la ricerca è stata condotta principalmente attraverso la tecnica dell’osservazione partecipante (e dell’osservazione della partecipazione), stimolata dalla presenza costante nel Bairro e dalla adesione alla vita comunitaria e quotidiana dei residenti; in secondo luogo, sono state somministrate interviste in lingua portoghese – e in rari casi in criolo capoverdiano – di carattere non strutturato, a informatori privilegiati; in terzo luogo, si è condotta un’analisi della produzione legislativa, nazionale e municipale, riguardante l’implementazione del programma di rialloggiamento; infine, si sono presi in analisi i documenti legali prodotti dai residenti del Bairro. Si è scelto deliberatamente come posizionamento metodologico la collaborazione con un gruppo di attivisti e intellettuali portoghesi, membri del Collettivo Habita, che conduce lotte in difesa del diritto alla casa nell’area metropolitana di Lisbona.

Per chiarezza espositiva, ho selezionato quattro “percorsi di rottura” delle emergenti – in molti casi trasformazioni delle pre-esistenti – pratiche politiche di trasgressione (Foucault, 2004; Doron, 2002) nel Bairro. Questi percorsi costituiscono tracce di un dispositivo istituzionale che può essere considerato una sorta di lotta contro-sovversiva (Rigouste, 2007, p. 157). Per lotta contro-sovversiva intendo un

insieme di tecniche, discorsi e tecnologie sviluppate nell'ambito del colonialismo europeo a partire dai primi anni del Novecento. Questa prevede come obiettivo principale la dissuasione della sovversione e il controllo poliziesco-militare della popolazione.

Il primo percorso identificato è relativo alla costruzione burocratica (Herzfeld, 1992) di una dicotomia interna al Bairro, determinata dalla partecipazione – o dall'esclusione – al PER. Il censimento del 1993 ha prodotto due insiemi di soggetti governati amministrativamente in maniera differenziale: il primo era rappresentato da chi era stato escluso dall'esecuzione del PER; il secondo, al contrario, riguardava coloro che erano stati censiti nel 1993 e, dunque, risultavano come aventi diritto al rialloggiamento. Queste due categorie burocratiche, trasformatesi in schieramenti sociali nel Bairro, sono entrate in conflitto, impedendo un'unione di fondo dei residenti, la quale, probabilmente, sarebbe stata in grado di operare con maggiore incisività in opposizione all'esecuzione del PER.

Il secondo percorso di rottura individuato è trapelato dalle pieghe delle quotidianità vissuta nel Barrio. Un certo vociferare, una diffusione di notizie, un passaparola continuo erano costantemente presenti nel quartiere: questo *chiacchiericcio* (Hannerz, 1992), come l'ho definito nel diario etnografico, non solo veicolava notizie, percezioni e tattiche (Scott, 2006), ma anche paure, accuse e conflittualità (Elias & Scotson, 2004). Il Municipio utilizzava queste voci non solo per acquisire conoscenze, ma anche per frammentare ulteriormente il quartiere.

Il terzo percorso rintracciato si focalizza sulla pianificazione urbanistica che è stata praticata nel quartiere in concomitanza con l'esecuzione delle demolizioni. Sostengo che le demolizioni eseguite a Santa Filomena abbiano seguito un ordine logico, finalizzato all'indebolimento della resistenza. Il controllo della mappa (Sopranzetti, 2017) è un nodo cruciale del conflitto sociale, che emerge a partire dalla gestione, costruzione e definizione dello spazio urbano dal suo interno (La Cecla, 2011) e da un più ampio diritto alla città (Lefebvre, 1972). Riaddomesticare uno spazio informale come Santa Filomena ha significato principalmente "riaddomesticare" i residenti.

L'ultima modalità di rottura delle forme di opposizione è stata identificata nel ruolo preponderante ricoperto dalle forze dell'ordine e dalla violenza istituzionale nella conduzione delle operazioni di distruzione degli edifici e nel successivo rialloggiamento. La vita dei residenti di Santa Filomena è stata militarizzata. Credo, seguendo Bourgois (2005), Waquant (2006; 2007) e Fassin (2013), che la polizia svolga un ruolo non solo di controllo securitario, ma di vera e propria governance politica del territorio e della marginalità urbana. L'applicazione della legge, simulacro per indicare il monopolio istituzionale della forza, è demandata all'operato, complementare, di enti amministrativi e forze di polizia.

1. Dividere il Bairro. Avere Diritto

L'esecuzione del *Programa Especial de Realojamento* (PER) rappresentava per i residenti del Bairro Santa Filomena principalmente il fatto di essere titolari o meno di un diritto. Essere titolari del diritto di iscrizione al PER designava la possibilità di poter usufruire del Programma. Per gli aventi diritto, significava dunque che la propria casa veniva demolita solo a seguito del loro trasferimento in edifici di edilizia popolare. Inoltre, esistevano alcune alternative al rialloggiamento, proposte dalle istituzioni, alle quali gli inquilini potevano aderire per evitare il cambio di residenza. Nello specifico, potevano usufruire di un programma di "ritorno volontario" nella "terra di origine" (PR, progetto di stampo squisitamente neocoloniale) e di tre diverse tipologie di sovvenzioni per l'affitto o per la costruzione di un'abitazione privata nel libero mercato (PER-Famílias⁴, PAAR e PAAR+⁵). I non aventi diritto al PER, invece, insediatisi nel Bairro in seguito al censimento svolto nel 1993, non potevano usufruire di questi programmi e non ricevevano nessuna compensazione per la distruzione della propria abitazione. Secondo i dati del Comune di Amadora (giugno 2014), su un totale di 577 nuclei familiari identificati nel quartiere, 340 (58,98%) avevano diritto di partecipare al Programma: di questi, 268 (46,45%) ne avevano già usufruito (121 rialloggiamento, 44 PER-Famílias, 90 PAAR, 5 PAAR+ e 8 PR) mentre 72 (12,48%) erano in attesa di risolvere la propria situazione. Gli esclusi dal programma rappresentavano invece il 41,07%, ovvero 237 nuclei familiari che non avevano diritto a nessuna forma di compensazione, sovvenzione o tutela da parte delle istituzioni per la perdita della propria abitazione.

1.1 Per/Non-Per. La produzione istituzionale della differenza

Una prima strategia burocratica di successo è stata quella di suddividere i residenti in categorie aventi diversi diritti, diversi canali di interazione con le istituzioni e offerte di benefici. L'appartenenza a una delle due categorie ha frammentato il Bairro, rendendo molto difficile la percezione comunitaria della complessità dell'esecuzione del Programma e rendendo impossibile, allo stesso tempo, la formazione di un unico gruppo di opposizione con una strategia comune, come riporto nel diario di campo:

«Secondo Sergio non si è mai riuscita a ottenere un'unione nel Bairro, perché il Municipio fin da subito ha agito nel forzare la divisione tra PER e NON-PER. Secondo Sergio tutte le prime demolizioni sono state fatte a danno di NON-PER.

⁴ Il Decreto-Legge 76/96 del 20 giugno istituisce il regime di appoggio per la riabilitazione o l'acquisto di abitazioni da parte di famiglie iscritte, quindi recensite, al PER.

⁵ Il PAAR (2000) e il PAAR+, che è stato istituito nel 2012 con poche differenze rispetto al precedente, prevedono la ricerca di alternative abitative da parte delle famiglie stesse. Il Comune di residenza avrebbe finanziato il 20% del valore totale della costruzione dell'edificio che il municipio avrebbe dovuto costruire, se il rialloggiamento fosse stato accettato.

Preoccupati, i PER sono andati in Municipio a chiedere spiegazioni sulla loro sorte e il Municipio ha sempre cercato di tranquillizzarli. ‘Loro hanno diritto’. Così la gente si è rilassata e non ha voluto appoggiare la lotta del Bairro contro le demolizioni. Sergio sostiene che all’inizio si assisteva a scherzi di cattivo gusto nei confronti delle persone NON-PER. Infatti, venivano prese in giro e schernite per non avere diritto. Questa divisione sembra si sia riprodotta fin dal principio e così la lotta nel Bairro è nata monca, nel senso che non è mai riuscita a trovare una rappresentanza per tutti i residenti, sentendosi alcuni tranquillizzati nell’aver la legge dalla loro parte. D’altronde continuo a non comprendere come la gente abbia potuto credere alla CMA [Municipio di Amadora] visto il trattamento che hanno subito per anni. [...] Sergio fa sempre una considerazione intelligente: la gente PER dice di aver diritto, ma non si rende conto di non aver niente. Aver diritto è un’altra cosa. Sostiene che il suo ruolo di attivista consiste esattamente nel far comprendere alla gente ciò che la gente non vede, come Habita ha fatto con lui. Infatti la gente si accontenta di qualcuno che dice: ‘Non preoccupatevi’; ‘Avete diritto alla casa’; ‘La CMA si farà sentire, si farà viva’; e intanto non chiedono qual è il loro diritto, in cosa consiste, di cosa si tratta». (Diario di Campo 18/4/2014)

Zecca, di origini capoverdiane, residente nel quartiere da più di trent’anni, percepiva, allo stesso modo di Sergio, la frattura che si era venuta a creare nel quartiere.

«Zecca sostiene che sia stato il Municipio a dividere il Bairro. Ha approfittato della *fraqueza* [debolezza] della gente e ha messo le persone una contro l’altra. Ognuno ha pensato solo agli affari propri. Dice che hanno cercato di dividere anche la sua famiglia. Che sua moglie e sua figlia non erano inclusi nel PER, ma ora è tutto risolto e verranno messi tutti insieme. Dice che il Municipio conosce tutte le debolezze della gente del Bairro e la ricatta e mette uno contro l’altro. Sembra che, da un lato, Zecca valuti il Municipio come onnipotente e onnisciente e, dall’altro, percepisca l’esecuzione del progetto come machiavellica». (Diario di Campo, 19/3/2014)

Secondo quanto riportato, se prima la conflittualità si configurava nella relazione tra la comunità del quartiere e le istituzioni, a seguito della costruzione delle due categorie PER/NON-PER questa si era strutturata all’interno del Bairro, esacerbando in alcuni casi la precarietà delle relazioni di vicinato e delle reti comunitarie. Dulce, NON-PER, residente nel quartiere dal 2000, inabile, viveva con due figli, di cui uno affetto da un forte deficit dell’apprendimento. Un giorno mi aveva riportato l’esacerbazione di un conflitto nato con alcuni vicini, aventi diritto al rialloggiamento, a seguito dell’inizio del programma:

«Dulce conferma che la cosa peggiore delle demolizioni è avere diviso il Bairro in due, tra chi ha diritto al PER e chi non ne ha, tra PER e NON-PER. Sostiene che chi è

PER parla male di chi è NON-PER. Io le chiedo perché e lei dice che ha un esempio specifico da fornirmi. C'è una famiglia che vive vicino a lei, al lato della strada. Lei sostiene che tutti i membri sono inseriti nel traffico di stupefacenti. E loro sono PER. Nessuno dà mai la schiena alla madre⁶. Anche quando c'erano ancora tutte le case, nessuno si rivolgeva a lei o le diceva qualcosa, perché temeva che sarebbe andata al Municipio a fare la spia. Dulce dice che lei non ha niente da temere, perché non le piace mettersi nei problemi. Tuttavia, ha sentito dire (le voci corrono molto, mi pare di capire) che la madre, che è sempre stata gelosa della qualità e della cura della casa di Dulce, ora va dicendo in giro: 'Ora Dulce dove metterà la sua *mobilia fina* [mobilia pregiata]? Come farà a tenere in strada tutte quelle cose belle e curate? Dovrà vendere tutto... Povera Dulce'. Dulce sostiene che è gelosa perché casa sua è uno schifo, ma fa schifo perché la famiglia che ci vive ha sempre fatto porcherie»⁷. (Diario di Campo, 28/2/2014)

Secondo le testimonianze raccolte, il quartiere è sempre stato considerato in una condizione di illegalità da parte delle istituzioni (Pozzi, 2017). I residenti, da parte loro, hanno reinterpretato questa illegalità in una sorta di specificità locale e ne hanno fatto un presupposto identitario (Pozzi, 2015b): la consapevolezza di essere tutti in quella condizione dava forza e lasciava sperare in una conciliazione con le istituzioni. La divisione del Bairro ha incrinato questa rappresentazione, producendo una divisione in classi all'interno della comunità. Così Sergio:

«Loro dicono che il quartiere è illegale, ma il quartiere non è illegale! Le persone qui pagano tutto: pagano l'IMI [IMU⁸], pagano la luce, pagano le fognature. E il Municipio dice che questo quartiere è illegale! Questo non è illegale! Se fosse illegale non pagheremmo niente... Quando dicono che è illegale e dicono che rialloggeranno solo famiglie censite nel 1993, se questo vale, se questo quartiere fosse illegale, saremo tutti illegali... Non ci può essere una separazione di diritti... Se siamo illegali, siamo tutti illegali! Se vogliono realmente rialloggiare le famiglie devono rialloggiarle tutte... Quindi, per loro illegali dovrebbero essere solo quelli venuti dopo il 1993... Quelli prima non sono più illegali. Questa è una politica che non riesco a comprendere». (Sergio, Intervista 1/5/2014)

⁶Dulce intende dire che non ci si può fidare.

⁷ Emerge chiaramente la dimensione morale della colpa. Il compiere azioni illegali porta a una degradazione fisica e materiale della persona e del suo ambiente, quale la casa. Questa dimensione emerge prepotentemente anche nel caso delle demolizioni. Spesso la colpa per l'inizio dell'implementazione delle demolizioni nel Bairro viene determinata dalla "cattive" azioni praticate dai più giovani residenti del quartiere, quali il traffico di sostanze illecite. Questo tipo di analisi viene approfondita nel secondo paragrafo di questo capitolo.

⁸ *Imposto Municipal sobre Imóveis*. Corrisponde all'Imu italiana, ovvero l'Imposta Municipale Unica (o Propria).

1.2 Frammentazioni familiari

Sostengo che la concessione e la redistribuzione centralizzata di certi diritti – quali l’abitazione, la residenza, la proprietà, l’ambiente salubre – possa essere intesa come una strategia politica di governance del territorio (Herzfeld 1992). La tecnica amministrativa osservata non andava a selezionare i fruitori dei diritti solo all’interno di fasce ampie della popolazione, quale per esempio la comunità migrante residente in Portogallo almeno dal 1993, ma selezionava anche all’interno di gruppi più ristretti, quali i nuclei familiari. La famiglia veniva così frammentata, divisa e ricomposta a seconda delle necessità burocratiche. Questa pratica di frammentazione andava a innestarsi in primo luogo su concezioni familiari peculiari, strutturate a seconda delle differenti provenienze. Secondo Batalha e Carling, le famiglie di origine capoverdiana sono caratterizzate da una struttura piuttosto flessibile e ampia, da un forte legame tra madre e figlio e da una certa instabilità delle relazioni coniugali (Batalha & Carling, 2008, p. 30). In secondo luogo, i percorsi migratori intrapresi o da intraprendere, così come le politiche migratorie, condizionano fortemente gli aggregati familiari (Pardue, 2013): molte famiglie del quartiere erano monoparentali e la presenza di alcuni membri era discontinua e determinata dalle occasioni lavorative.

Un’ulteriore differenziazione prevista dal Programma di rialloggiamento riguardava la selezione delle dimensioni delle case dove venivano rialloggiati i residenti PER (T0, T1, T2, ecc.⁹) o l’equivalente monetario che si riceveva nel caso di adesione ad altri programmi (Programmi PAAR, PAAR+ e Ritorno). In generale, l’offerta di compensazione sembrava volgere verso un restringimento delle concessioni, piuttosto che verso un allargamento, confermando così una tendenza generale del *welfare state* contemporaneo all’esclusione (se non addirittura all’espulsione) piuttosto che all’inclusione (Waquant, 2006; Sassen, 2015).

Si assisteva, dunque, a una triplice pressione trasformativa – costituita da rappresentazioni culturali, politiche e pratiche migratorie e implementazione del PER – agente sugli aggregati familiari. Tale pressione invitava alla frammentazione familiare e alla riduzione del numero di componenti del nucleo domestico:

«Sergio racconta della strategia della disgregazione delle famiglie e così anche la signora al suo fianco: cercare di restringere i nuclei familiari, lasciando solo il nucleo centrale ed elementare, potremmo dire. Per esempio, i funzionari del municipio

⁹ T0 significa monolocale; T1 bilocale; T2 trilocale e così procedendo. La divisione delle stanze avviene solitamente affidando un’unica stanza matrimoniale alla coppia parentale e poi dividendo i relativi figli in coppie secondo il genere. Questa divisione è fonte di molteplici conflitti: in molti casi, infatti, vengono posti nella stessa stanza fratelli con molti anni di differenza oppure ragazzi o ragazze adulti, abituati a vivere in una stanza singola, vengono sistemati con i fratelli o le sorelle. Mi è stato riportato che in alcuni casi i funzionari municipali, per evitare questo tipo di inconvenienti, suggeriscono alle famiglie di far dormire uno dei figli in salotto.

escludono i figli maggiorenni dal nucleo familiare, cercando di immetterli nel mercato privato. Così facendo, possono utilizzare un appartamento, magari T4, e trasformarlo in quattro T1, senza dover cercare nuove opzioni. Disgregazione e restringimento a particella elementare dell'aggregato familiare». (Diario di Campo, 17/3/2014)

Durante un incontro tra Primo, ex residente del Bairro che stava promuovendo un processo di usucapione, e Donha Viola, capoverdiana, residente nel Bairro di Santa Filomena da più di trent'anni, avente diritto al rialloggiamento, emergeva esattamente questa problematica. Viola l'anno precedente aveva subito un'operazione chirurgica e, a causa di alcune complicazioni sorte in seguito, aveva dovuto passare molto tempo in convalescenza. Non potendo occuparsi del figlio, ancora in giovane età (12 anni), aveva deciso di affidarlo temporaneamente alle cure della sorella, residente in Francia. Dal 2013, il ragazzo si trovava quindi fuori dal Portogallo. Il Municipio, venuto a sapere che il ragazzo non era più residente nel quartiere, sebbene legalmente facesse ancora parte del nucleo familiare di Donha Viola, aveva deciso di escluderlo dal Programma di rialloggiamento, perché non presente sul territorio nazionale. La conseguenza era un ridimensionamento in termini restrittivi dell'alloggio a canone sociale offerto alla beneficiaria. In quell'occasione Primo aveva sostenuto che

«il Municipio non spinge per il rialloggiamento, o perlomeno, auspica per un rialloggiamento minimo. Allora cerca di frammentare le famiglie, tentando di scomporle fino all'atomo familiare più piccolo». (Primo, Intervista 27/2/2014)

L'esecuzione del rialloggiamento tendeva quindi a disperdere e a frammentare le reti familiari. Nel caso da me osservato, gli abitanti di Santa Filomena avevano cercato di costruire le abitazioni in prossimità di parenti e familiari, così da poter mantenere la rete di relazioni attiva (Pozzi, 2017). Il programma tendeva al contrario a dislocare in maniera casuale gli aventi diritto e, spesso, individui imparentati venivano dispersi per il territorio e rialloggiati in luoghi anche piuttosto distanti tra loro.

1.3 Opposizioni divise: responsabilità e conseguenze

Sembra dunque che l'esecuzione del Programma di rialloggiamento avesse creato due categorie di individui dotati di diritti differenziati che, in seguito, erano entrate in conflitto tra loro. Questo conflitto ha inficiato fortemente la lotta di opposizione. I membri del Collettivo Habita, per esempio, hanno dovuto strutturare forme di lotte differenziali per le due categorie di abitanti. Vitoria, una militante del Collettivo Habita, mi aveva riportato (Intervista 2/5/2014) l'iniziale difficoltà a svolgere assemblee nel quartiere in cui fossero presenti *contemporaneamente* aventi diritto e non aventi diritto, a causa della grande tensione esistente tra le due fazioni. Anche i

cartelloni prodotti dal Collettivo, appesi nel quartiere per invitare alla partecipazione in assemblea, sottolineavano che era richiesta la presenza sia di residenti PER che NON-PER. Credo di poter sostenere che il Collettivo stesso, sottolineando l'esistenza di questa divisione, abbia in qualche maniera partecipato alla riproduzione delle categorie.

Durante una manifestazione organizzata presso la sede del Municipio di Amadora (26/3/2014) dal Collettivo, per esempio, la partecipazione dei residenti PER era minima: solo due giovani aventi diritto al rialloggiamento, non soddisfatti della sistemazione garantita, avevano preso parte all'evento. Consapevoli della discrezionalità del Municipio nel garantire inclusione o esclusione dal programma, i residenti PER tendevano a disinteressarsi delle forme di lotte che includessero anche i non aventi diritto. La partecipazione dei PER alla lotta di opposizione sembra si sia limitata al processo di usucapione e a percorsi individuali di resistenza.

Il Municipio, dal canto suo, non sembrava ritenersi responsabile della costruzione di queste due categorie performative. Secondo l'interpretazione di un funzionario municipale, ovvero un responsabile dell'attuazione del PER nel territorio di Amadora, l'implementazione del programma non aveva creato conflitti interni al quartiere, soprattutto grazie alla capacità degli operatori di convogliare i conflitti verso l'esterno del Bairro. Esattamente il contrario della mia ipotesi e di quanto riportato dagli abitanti. Come riportato da un funzionario municipale durante un'intervista:

«Noi abbiamo sempre cercato di evitare i conflitti. Siamo riusciti a evitare di creare conflitti all'interno del quartiere. Il conflitto maggiore è nei confronti del Municipio, ovvero, diciamo che il cattivo, il poliziotto cattivo, è il municipio ed è sempre stato il Municipio. Le persone mettono molto l'enfasi sul fatto che il Municipio è responsabile e che non li vuole rialloggiare [...]. Alcune resistenze [all'implementazione] ci sono state, ma solo da parte di coloro che non sono iscritti al programma. In questi casi è stato complicato. Queste persone, tuttavia, concentrano il conflitto sul Municipio e questo conflitto siamo riusciti a controllarlo. Sarebbe stato molto peggio se il conflitto si fosse diffuso nel quartiere. Per esempio se ci fosse stato un conflitto tra chi è censito e chi no». (Funzionario Municipale, Intervista 27/2/2014)

Di tutt'altro avviso Primo, che vedeva anzi nella strategia del *divide et impera* una tecnica diffusa e storicamente determinata di gestione governamentale del conflitto sociale. Non solo non concordava con quanto riferito dal funzionario, ma sosteneva che fosse una vera e propria pratica di controllo e di governo, oltre che in questo caso specifico anche in altri vari contesti.

«La forma in cui portano avanti questa cosa [il rialloggiamento] è una tecnica che il governo portoghese ha utilizzato molto: porre i giovani contro i vecchi, i militari contro i civili, i civili contro la polizia. Se ci fai caso, quando c'è una manifestazione non vedi mai tutte le persone unite: o vanno i sindacati o vanno quelli del partito. Mentre il governo rimane lì. D'altra parte è l'unico paese d'Europa che, da quando c'è la crisi economica, non ha mai avuto scontri. Solo una volta è stata organizzata una manifestazione, che è stata fermata con una forte carica della polizia¹⁰. Più niente. Questo è il paese dei bravi, degli eroi, dei bravi soldati¹¹. In tutti i paesi – in Spagna, in Grecia e in Italia – ci sono state proteste in strada. Qui no. Qui il movimento associativo e i sindacati sono tutti nelle mani dei politici. È un'eredità della dittatura che ancora non è stata superata. C'è molta paura. Sembra quasi che di notte ci sia ancora la polizia segreta che va a occuparsi dei ribelli! Hanno tutti paura che questo possa ancora succedere e quindi non si fa niente. Questo ha inclinato fortemente la reazione delle associazioni e delle comunità. Nelle comunità più piccole funziona allo stesso modo. Sono meccanismi creati appositamente per non reagire. Il Municipio ha fatto esattamente questo: ha rotto [*quebrado*] il quartiere. Dividendo gli aventi diritto dai non aventi diritto ha messo uno contro l'altro. Nel momento in cui i non aventi diritto avevano problemi, gli aventi diritto decisero di non partecipare a questa lotta, perché sapevano di avere diritto. La stessa cosa accade geograficamente: attaccando la parte bassa del quartiere, quelli della parte alta non se ne sono occupati [...]».
(Intervista a Primo, 29/4/2014)

2. Dicerie

La Città di Amadora ha aderito nel 2013 al progetto *Communication for Integration* (C4I)¹², voluto dal Consiglio Europeo e cofinanziato dalla Commissione Europea. Sviluppato in undici differenti città europee, a partire da un'esperienza promossa dalla città di Barcellona, il Progetto C4I aveva l'obiettivo di combattere pregiudizi, stereotipi, preconcetti e voci riguardanti i migranti residenti nelle varie città di riferimento. Il progetto voleva cercare di favorire l'integrazione dei residenti di nazionalità straniera attraverso l'opposizione puntuale – fornendo dati, statistiche e documentazione – a stereotipi dannosi e infamanti, quali: “i migranti non vogliono lavorare”; “i migranti vivono attraverso i sussidi statali”; “i migranti sono tutti

¹⁰ In data 21/6/2012.

¹¹ Si riferisce allo stereotipo, molto diffuso in terra lusofana, del civile portoghese come pacifico e sottomesso. Per quanto riguarda, invece, la figura del bravo soldato, si riferisce all'episodio della Rivoluzione dei Garofani, ovvero al golpe pacifico attuato dalle forze militari il 25 aprile del 1974, che ha portato alla fine della dittatura di Salazar e ha permesso la transizione democratica. I militari che hanno partecipato a questo golpe sono stati considerati “bravi soldati”, perché si sono opposti alla dittatura per il bene della popolazione.

¹² <http://www.cm-amadora.pt/naoalimenterumor/>. Ultimo accesso il 25 giugno 2017.

criminali”. Il nome dato all’iniziativa ad Amadora era: “Non alimentare la chiacchiera¹³”. Questo progetto è stato indubbiamente lodevole. È tuttavia interessante cercare di decostruire queste iniziative e intersecare e confrontare questo tipo di discorsi con le politiche e le pratiche prodotte dai funzionari del Municipio, o dai loro collaboratori, nella quotidianità. Sembra che l’utilizzo strategico dei *rumores* da parte del Municipio, o perlomeno una certa capacità nel diffonderli o utilizzarli a proprio favore, abbia svolto un ruolo fondamentale nell’esecuzione del PER.

2.1 Il chiacchiericcio come forma di resistenza sottile

Questo secondo percorso di rottura esamina il ruolo di quello che, nella stesura del diario di campo, è stato da me definito chiacchiericcio (Hannerz, 1992; Elias & Scotson, 2004). Con questo termine intendo la produzione, riproduzione e circolazione narrativa di eventi, fatti, informazioni e rappresentazioni nella rete dei residenti. Questo chiacchiericcio si diffondeva tra le sedie disposte a semicerchio agli incroci delle strade, nei bar oppure mentre si stendeva il bucato. O, ancora, dietro una porta chiusa o nell’ufficio di un funzionario municipale. Queste pratiche sotterranee non rappresentavano solo la diffusione di informazioni utili, di resistenza e di trasgressione – l’*hidden transcript* scottiano per intenderci (Scott, 1990; 2006; Cachado, 2013b) – ma anche un veicolo di paura, di rappresentazioni del potere istituzionale e di narrazioni che indebolivano il tessuto sociale (Strathern, Stewart & Whitehead, 2006). Le note etnografiche sembrano confermare questa prospettiva:

«Il vicino dice in giro che c’è molta gente della CMA [il Municipio] al mattino, o meglio, ci sono dei bianchi portoghesi con delle carte che non ha mai visto. Allora ha pensato alla CMA. Dice che è qualche giorno che vengono. Comunque sembra che il ‘chiacchiericcio’, quel rumore di fondo che circola costantemente per il quartiere, stia iniziando a muoversi velocemente riguardo le demolizioni, dopo un periodo di stallo». (Diario di Campo 11/4/2014)

Secondo le mie osservazioni, queste voci si occupavano, da una parte, di far circolare notizie, esperienze e impressioni relative all’esecuzione delle demolizioni. In alcune occasioni, per esempio, ho potuto osservare che, qualche giorno prima delle demolizioni, si diffondeva una voce, non necessariamente veritiera, relativa agli obiettivi delle operazioni di demolizione. Allo stesso tempo, venivano diffuse strategicamente nozioni per mantenere attivo il diritto al rialloggiamento o per accelerare il processo burocratico. Inoltre, le possibili forme di organizzazione per prepararsi adeguatamente al momento della demolizione venivano trasmesse proprio in questo modo: per esempio, con riferimento alla vendita di materiale di recupero al miglior prezzo, oppure rispetto alle possibili reti di appoggio e soccorso da utilizzare

¹³ “Não alimente o rumor” in portoghese. Il termine *rumor* può essere tradotto in differenti maniere: chiacchiera, voce, diceria, vociferare.

per la sistemazione temporanea della mobilia. Sostengo che queste pratiche possano essere considerate parte di un più ampio “registro nascosto” presente nel Bairro. Secondo Scott, queste “resistenze sottili”, ovvero modalità resistenziali che apparentemente sembrano non opporsi a forme di dominio, possono in alcuni casi trasformarsi in espressioni di “resistenza pubblica” (Scott, 2006). Un efficace esempio di questa possibilità può essere visto nella decisione collettiva degli abitanti di usufruire dei servizi legali gratuiti promossi dal Collettivo Habita, laddove precedentemente questi venivano utilizzati in forma individuale e sotterranea.

2.2 Dire e diffondere il conflitto

Mi interessa analizzare i *rumores* anche in un'altra prospettiva. Ipotizzo infatti che le chiacchiere, il vociferare e le dicerie fossero utilizzate in maniera strategica da parte delle istituzioni per diffondere, in maniera più sottile, conflitto e paura all'interno del quartiere. Osservando la mia partecipazione con costanza, mi sono sentito parte integrante di questa rete di voci e della sua propagazione. Così riporto nel Diario di Campo (29/2/2014):

«Devo stare attento a non fomentare il chiacchiericcio del quartiere, che tanto è deleterio per la lotta e la resistenza quanto, come conferma la paura espressa da molti e la richiesta di privacy in relazione alla circolazione di alcune informazioni all'interno del Bairro, viene usato per creare conflitto, ulteriore frammentazione e scontri, anche dal Municipio».

L'esperienza di campo ha dimostrato quanto fosse difficile riuscire a dialogare per strada con i residenti rispetto a questioni personali e, in particolare, rispetto alla loro situazione abitativa. Questo era vero soprattutto per quanto riguardava gli aventi diritto al rialloggiamento. Sembrava che l'acquisizione del diritto rendesse le persone ancora più sospettose nei confronti degli altri residenti: la paura di perdere il privilegio per qualsiasi motivo aumentava la frammentazione sociale del tessuto locale e individualizzava ulteriormente i percorsi di lotta. Le voci contribuivano dunque ad alimentare una guerra di tutti contro tutti. Nina, una residente di sessantadue anni di origini capoverdiane, a un mese esatto dalla perdita della sua casa, accusava gli abitanti del quartiere di non cooperare tra di loro, ma di fare solo i propri interessi e di infamarsi reciprocamente.

«Lei allora si infervora e dice che non ne può più, che vuole solo andarsene, che non vuole saperne più niente del quartiere. Dice che è un brutto posto, che la gente tiene sempre la porta chiusa perché fa *merda e porcherie* e non vuole far vedere [ciò che accade] dentro la sua casa. Dice che lei non ha mai fatto niente di male, mai spacciato, mai rubato, mai trafficato, mai *porcherie*. Eppure, pur non avendo mai fatto porcherie o merda (lo ripete molte volte), le è successo quel che è successo. E dice

che vuole solo che la aiutiamo a recuperare il suo letto al magazzino e poi vuole andarsene a Capo Verde e non tornare più. È molto arrabbiata e stanca. Allora Sergio le dice che un posto nel quartiere lo troveranno per lei. E allora lei dice che non vuole più stare nel quartiere, non ne può più, che sono tutti falsi e pensano solo a loro, che si infamano a vicenda, che è un posto di merda. Che porte aperte lei non ne trova e la gente parla di tutto. È pieno di spie». (Diario di Campo 17/3/2014)

Molti, come Nina, non temevano di dichiarare che il Bairro fosse pieno di spie del Comune. La nozione di spia sembrava funzionare in due direzioni. La spia, da un lato, veicolava le informazioni prodotte nel Bairro e le faceva circolare fino alle istituzioni; dall'altro lato, attraverso un percorso inverso, diffondeva nel quartiere voci promosse dalle istituzioni.

La mia ipotesi è che le informazioni venissero trasmesse dal Bairro al Municipio in differenti modalità. Le istituzioni cercavano di reperire informazioni che non riuscivano a ottenere direttamente dagli interessati. Genericamente, sembravano essere tutte informazioni che potessero accelerare l'implementazione del PER nel Bairro e, quindi, opporsi alla diffusione del registro nascosto, il quale, al contrario, cercava di ottenere il rallentamento delle operazioni. Erano ricercate per esempio notizie relative alle intenzioni, da parte di alcuni nuclei familiari indecisi, di accettare o meno le proposte istituzionali di rialloggiamento; oppure, informazioni relative a partenze o viaggi intrapresi da individui facenti parte di famiglie PER, così che il Comune potesse escluderli dal Programma. E ancora, notizie riguardanti l'abbandono di case o il sub-affitto delle stesse. Mi è stato riportato da più residenti come, in cambio di questo tipo di informazioni, alcuni abitanti fossero stati inclusi nel PER senza averne diritto, almeno secondo i criteri resi pubblici, oppure come avessero ricevuto soldi o nuove sistemazioni. Tuttavia, è molto difficile valutare la veridicità di questo tipo di affermazioni.

Un altro esempio riguarda la presenza nel quartiere di persone non facenti parte della comunità, identificate come vere e proprie spie al soldo del Comune. Durante una sessione di demolizioni da me osservata (6/5/2014), un individuo di nazionalità portoghese era stato indicato da alcuni residenti come spia del Municipio. Sergio, uno dei residenti che aveva perso la casa proprio quel giorno, mi aveva confidato che questi era un poliziotto municipale in pensione e che aveva sempre vissuto nei palazzi situati vicino al Bairro. Conosceva quindi il quartiere ed era solito pattugliare la zona. Ora si occupava di riportare al Comune le voci che circolavano nel quartiere. Sergio, in quel caso specifico, ripetendo ad alta voce nella sua direzione le parole *bofia* (poliziotto in borghese) e *espia* (spia), aveva fatto allontanare l'individuo, senza che questi protestasse per le accuse rivoltegli.

2.3 Il controllo dell'informazione

Hannerz sostiene che il pettegolezzo si diffonde principalmente attraverso le reti di comunità (Hannerz, 1992, p.329). Allo stesso tempo, afferma che questa operazione ricopre un ruolo sociale fondamentale: innanzitutto, per mantenere l'unità del gruppo; in secondo luogo, per la sua funzione normativa; in terzo luogo, per la gestione sociale dell'informazione. Quest'ultimo punto è importante per comprendere la diffusione dei *rumores* nel Bairro promossa dalle istituzioni. Come sottolinea Hannerz, "chi prende parte al pettegolezzo [e alle voci] vuole ottenere un'informazione oppure vuole fare in modo che questa circoli in determinate direzioni e in una data forma" (Hannerz, 1992, p. 232). A partire da questa prospettiva, è evidente l'importanza del ruolo del Municipio nel manipolare le reti del Bairro e le informazioni che vi circolavano. L'interesse istituzionale, in questo caso specifico, era di trasmettere al quartiere notizie relative all'efficacia delle azioni promosse, all'inevitabilità del processo e alla capillarità del controllo sociale. Queste venivano diffuse soprattutto attraverso le riunioni individuali, ovvero incontri organizzati dai funzionari municipali con i residenti del quartiere. Secondo quanto da me osservato, a seguito della riunione, gli abitanti diffondevano solo nelle reti più dense e intime (solitamente familiari o amicali) quanto riportato dai funzionari.

Alcune informazioni, ritenute invece di dominio pubblico e meno personali, erano diffuse per il Bairro. Per esempio, mi sono state riportate notizie estremamente differenziate riguardo la data di conclusione dei lavori di demolizione nel Bairro (2014, 2015, 2016 e 2018). Ogni residente sosteneva di aver avuto questa comunicazione personalmente dai funzionari del Municipio. Non voglio sostenere che le date fossero diffuse volontariamente errate per confondere: sostengo, però, che i funzionari fossero ben coscienti del circuito di voci esistente nel Bairro e, dunque, non si preoccupassero di diffondere annunci incoerenti o falsi. Notizie che inevitabilmente creavano aspettative e reazioni differenziate. Un'altra modalità riguardava la costante presenza nel Bairro, apparentemente causale, di membri dell'apparato tecnico e amministrativo municipale. Attraverso l'attestazione della sola presenza, velocemente si diffondeva tra i residenti l'interpretazione locale più plausibile per giustificarla, ovvero l'imminente esecuzione di demolizioni. Si innestava così un circuito di timori, paure e ipotesi, che condizionava fortemente l'esistenza della popolazione.

Un'ultima manipolazione dell'informazione da parte delle istituzioni ha riguardato il ruolo ricoperto dal Collettivo nel Bairro. Il Collettivo Habita ha infatti contribuito, in una certa forma, a fomentare una visione panoptica e onnisciente del potere istituzionale, attraverso la produzione di narrazioni complottistiche (Ciavolella, 2013) e semplificazioni interpretative. Il Municipio non ha in nessuna maniera mai voluto smentire un discorso che era utile all'annichilimento dell'opposizione nel Bairro. Anzi, in alcuni casi, credo abbia volontariamente esacerbato la rappresentazione sociale negativa del Collettivo. Per esempio, a seguito di una manifestazione dei residenti in Municipio, repressa violentemente dalle forze

dell'ordine, il sindaco aveva concesso udienza alla Commissione dei Residenti del Bairro. I membri del Collettivo non avevano potuto partecipare direttamente alla riunione, ma avevano potuto scorgere il sindaco, seduto alla sua scrivania e circondato da poliziotti, mentre accoglieva i residenti nel suo studio. Questo evento, che avrebbe dovuto essere, a mio avviso, valutato come una provocazione da parte del sindaco, era stato interpretato dal Collettivo come una volontà istituzionale di ulteriore repressione, probabilmente come il sindaco sperava fosse interpretato. Questa rappresentazione ha veicolato ancora paura e timore tra la popolazione.

In alcuni casi, ho sentito riferire dagli attivisti la paura di essere sottoposti a intercettazioni telefoniche da parte delle forze dell'ordine. In altri casi, mi hanno raccontato di interviste radio o incontri televisivi boicottati a causa di interferenze istituzionali. In generale, per quanto il Collettivo non subisse il fascino semplicistico delle teorie complottistiche, in alcuni casi mi è sembrato ricadesse in questo tipo di interpretazioni, rinviando così una percezione del potere a tratti paranoica. Questa rappresentazione era generata, a mio avviso, da una difficile interpretazione di certi eventi – probabilmente casuali – come ho potuto verificare in seguito. Mi riferisco per esempio alla soppressione apparentemente ingiustificata di alcune interviste radiofoniche (26/3/2014) o di dossier televisivi (7/5/2014).

Concludendo, devo sottolineare che questo tipo di *percorso di rottura* è stato il più difficile da interpretare, a causa delle difficoltà incontrate nel comprovare la validità delle informazioni, al di là del credito accordato ai miei interlocutori (Olivier de Sardan, 2009)¹⁴. Inoltre, l'analisi antropologica non si fonda sulla ricerca di prove, ma sull'interpretazione di pratiche e significati sociali, che esistono al di là della concordanza di opinioni al riguardo. La paura di essere spiati non determina l'esistenza di spie, nondimeno tale paura esiste e necessita di essere analizzata. In linea generale, credo che nel caso studiato fosse certamente interesse istituzionale alimentare la percezione pubblica di un senso di controllo pervasivo, interno al tessuto sociale, frutto del clima di terrore e di insicurezza esistenziale in cui versavano i residenti.

3. Ridisegnare la mappa

Il processo di distruzione materiale del Bairro di Santa Filomena è stato condotto attraverso l'esecuzione di un piano ordinato di demolizioni a opera di ruspe e bulldozer. Ipotizzo che questo ordine non fosse casuale, ma fosse eseguito in modo tale da poter permettere un maggiore controllo del territorio e della popolazione

¹⁴ «[Il ricercatore] è in qualche modo professionalmente tenuto ad accordare credito ai discorsi del suo interlocutore (per quanto estranei o sospetti possano apparire nell'universo di senso del ricercatore). Non si tratta semplicemente di un'astuzia del ricercatore. È la condizione d'accesso alla logica e all'universo di senso di coloro che l'antropologo studia, ed è prendendo questo sul serio che può combattere i propri pregiudizi e i propri preconcetti. È quello che Bellah chiama 'realismo simbolico'(..)». (Olivier de Sardan, 2009, pp. 40-41)

residente. Una rieducazione del residente attraverso l'attuazione di un intervento urbanistico, che ha provocato la distruzione di un ambiente di vita.

Esistono testimonianze storiche di casi simili che invitano a riflettere sulla relazione esistente tra interessi economici particolari, pianificazione (o distruzione) urbana e controllo sociale. Tra queste si può citare, per esempio, la riconversione (demolizione) dei *cul-de-sac*¹⁵ del quartiere parigino di Le Halle da parte di Haussmann (Scott, 1998; Harvey, 2012). Oppure, l'opera di ispirazione keynesiana di Robert Moses svolta a New York negli anni Cinquanta del Novecento¹⁶ (Harvey,

¹⁵ Letteralmente "fondo del sacco", indica dei vicoli ciechi. Così Harvey riguardo il ruolo di Haussmann: «Il 1848 fu l'anno della prima, inequivocabile crisi economica su scala europea, che determinò un'eccedenza di capitale inutilizzato e un forte aumento della disoccupazione. La crisi colpì in modo particolarmente grave Parigi, provocando un tentativo di rivoluzione da parte dei lavoratori disoccupati e della borghesia utopista (...). La borghesia repubblicana represses spietatamente i rivoluzionari ma si dimostrò incapace di risolvere la crisi. Il risultato fu l'ascesa di Luigi Napoleone Bonaparte, che nel 1851 prese il potere con un colpo di Stato e si proclamò imperatore l'anno successivo. Per rimanere sul trono, Napoleone III attuò in tutto il Paese una spietata repressione dei suoi avversari politici di destra e di sinistra. Per migliorare la situazione dell'economia, lanciò un vasto programma di investimenti infrastrutturali, in Francia e all'estero, finanziando, per esempio, la costruzione di linee ferroviarie in Europa e in Oriente e partecipando alla realizzazione di grandi opere, come il canale di Suez. In Francia, gli interventi infrastrutturali consistettero principalmente nel rafforzamento della rete ferroviaria, nella costruzione di porti e di bacini e nella bonifica delle paludi. Ma il progetto più importante fu il rinnovamento urbanistico di Parigi: nel 1853, Napoleone III affidò a Georges-Eugene Haussmann la direzione dei lavori che avrebbero cambiato il volto della città. Haussmann capì perfettamente qual era la sua missione: contribuire a risolvere il problema dell'eccedenza di capitale e della disoccupazione attraverso l'urbanizzazione. La ricostruzione di Parigi assorbì enormi quantità di manodopera e di capitale per gli standard del tempo e si rivelò un prezioso stabilizzatore sociale». (Harvey 2012, pp. 12-13)

¹⁶ «Nel 1942, sulla rivista *Architectural Forum* apparve un articolo lungo e dettagliato dedicato a Haussmann e alla sua opera. Nonostante alcuni errori, sosteneva l'autore dell'articolo, Haussmann rimaneva uno dei più grandi urbanisti di tutti i tempi. Il pezzo era firmato nientemeno che da Robert Moses, l'architetto che dopo la Seconda Guerra Mondiale avrebbe fatto a New York quello che Haussmann aveva fatto a Parigi: cambiare il modo di pensare il processo urbano, trasportandolo su una scala molto più vasta. Con la realizzazione di un sistema di collegamenti autostradali e di vaste trasformazioni infrastrutturali, con lo sviluppo della cintura suburbana e con la completa riconfigurazione non solo della città ma dell'intera regione metropolitana, Moses contribuì in modo decisivo a risolvere il problema dell'assorbimento dell'eccedenza di capitale. Per realizzare i suoi piani, si servì di una serie di istituzioni finanziarie e di dispositivi fiscali innovativi che gli permisero di liberare le risorse necessarie a finanziare l'espansione della città mediante l'emissione di debiti. Esportato in tutti i principali centri urbani degli Stati Uniti (un ulteriore ampliamento di scala), questo modello fornì un contributo determinante alla stabilizzazione del capitalismo mondiale dopo il 1945, in un periodo in cui gli Stati Uniti potevano permettersi di trainare l'economia di tutto il mondo non comunista attraverso i deficit della bilancia commerciale. L'espansione dei quartieri suburbani delle città americane non produsse solo uno sviluppo delle infrastrutture ma, come era avvenuto nella Parigi del Secondo Impero, comportò anche una radicale trasformazione degli stili di vita e la nascita di nuovi bisogni, dalla casa monofamiliare al frigorifero, ai condizionatori, alla seconda automobile, con un vertiginoso aumento dei consumi di carburanti. Le famiglie della classe media, divenute proprietarie della casa in cui vivevano, scoprirono i valori della difesa della proprietà e dell'individualismo promossi dal Partito Repubblicano, provocando uno spostamento a destra dell'equilibrio politico. Si

2012, pp. 15-18). Ancora, citando casi italiani, la distruzione del quartiere popolare di San Berillo di Catania o il rialloggiamento forzato dei residenti dei Sassi di Matera – e della loro peculiare arte dell’abitare – in case popolari (La Cecla, 2011).

Tutti questi casi devono essere compresi a partire del loro inserimento in un più ampio progetto di ristrutturazione economica – attraverso un processo di accumulazione per espropriazione (Harvey, 2012; 2013) – nazionale o sovranazionale. Nel caso di Parigi e di New York, per esempio, tali processi erano legati a una grave crisi economica dovuta a enormi eccedenze di capitale; nei due casi nostrani, entrambi realizzati negli anni Cinquanta del secolo passato, periodo di grande fermento socio-economico, questi erano dovuti anche alla presenza di una notevole quantità di investimenti stranieri, soprattutto americani. Il caso di Santa Filomena, relazionato con gli altri trentacinque nuclei in sradicamento ad Amadora (Pozzi, 2014), deve essere inteso a partire da un più ampio processo di *urban renewal* in atto nell’intera città di Lisbona e dalla profonda crisi economica che stava attraversando il Portogallo nel periodo di riferimento della ricerca.

3.1 Santa Filomena come luogo inospitale: banditi, capri espiatori e controllo sociale

La peculiare forma del quartiere Santa Filomena è emersa a partire da pratiche locali di costruzione informale e mutuo soccorso, compravendita abusiva di terreni e forme di autogestione (Pozzi, 2017). Questa forma urbana costituiva sicuramente un luogo inospitale per l’apparato burocratico e poliziesco. Così mi riportava per esempio un funzionario addetto alla Pianificazione Urbanistica del Comune di Amadora, osservando la mappa del Bairro compilata per l’esecuzione del censimento del 1993:

«Apri la mappa e dice ‘Come puoi vedere non è normale, sembra una favela di Rio de Janeiro.(...)’ Chiedo perché le case sono numerate e secondo quale logica. Dice che è casuale¹⁷. Visto che è tutto illegale, clandestino, allora per riconoscere e capire chi ci vive e quanti e come spostarli, bisogna numerarli per riconoscerli». (Diario di Campo, 26/2/2014)

La densità ritenuta anormale, anzi patologica, dal funzionario, permetteva alla maggior parte dei residenti non solo di praticare forme di commercio informale

pensava che sarebbe stato difficile per un proprietario di casa indebitato fino al collo scioperare. E in effetti il progetto riuscì ad assorbire il surplus e ad assicurare la stabilità sociale, anche se al costo di cacciare gli abitanti dei quartieri poveri centrali per bonificarli generando l’inquietudine sociale di quelle fasce di popolazione urbana – soprattutto gli afroamericani – tagliate fuori dal nuovo benessere» (Harvey, 2008, p. 52).

¹⁷ In realtà l’ordine della numerazione non è casuale, ma coincide con l’ordine in cui i tecnici raccoglievano informazioni. Durante l’ispezione bussavano a ogni porta: se non rispondeva nessuno, allora proseguivano nel loro percorso fino a quando non trovavano qualcuno in casa. Allora continuava la numerazione.

evitando il controllo istituzionale, ma anche di opporsi in maniera più attiva e trasgressiva alle forme di disciplinamento e di esclusione sociale perpetrate dalle istituzioni. Allo stesso modo, come ricorda Scott, la distruzione dei *cul-de-sac* parigini a opera di Haussmann fu ordinata da Napoleone III per la necessità di eliminare possibili nicchie di resistenza popolari a seguito della rivoluzione del 1848 (Scott 2006).

Tuttavia, la conformazione del Bairro, la diffusione – a partire dagli anni Novanta – di un fiorente traffico di sostanze illecite e la radicalizzazione del processo di marginalizzazione dei residenti hanno contribuito a rendere lo spazio del quartiere inospitale non solo per le istituzioni, ma anche, in certi casi, per alcuni membri della comunità. Dalle narrazioni raccolte, soprattutto tra persone adulte e anziane, sembrava emergere l'idea dei vicoli come luoghi dediti al vizio e densi di pericoli. Sostengo che questa percezione fosse determinata innanzitutto da un conflitto intergenerazionale sorto tra i residenti anziani e i giovani. Il conflitto si fondava principalmente sull'*habitus* che configurava l'azione sociale dei due gruppi. I primi erano più restii a uno scontro diretto con le istituzioni e, per quanto in forma minima, avevano sperimentato una certa mobilità sociale. I secondi, invece, in molti casi nati e cresciuti in territorio portoghese, avevano subito forme profonde di marginalizzazione ed esclusione fin dall'infanzia; in alcuni casi, consumavano e commerciavano sostanze psicotrope e utilizzavano il Bairro come rifugio dal controllo poliziesco. Da quando conoscevano il quartiere, inoltre, convivevano con l'idea che questo sarebbe stato distrutto. Tutte queste considerazioni invitavano a valutare l'utilizzo del territorio da parte dei due gruppi sociali come differenziato.

In secondo luogo, nel Bairro era emersa una diffusa difficoltà nel leggere e interpretare le motivazioni strutturali legate alla distruzione del quartiere. Una delle risposte più efficaci e funzionali fornite dagli abitanti adulti e anziani era stata quella di colpevolizzare una parte della popolazione dell'accaduto, in questo caso i giovani: questi, a causa dei loro comportamenti devianti, avevano portato nel quartiere ruspe, polizia e distruzione. Emergeva in questo caso una dimensione morale della colpa: le azioni illegali e i traffici informali dei più giovani diventavano "porcherie" o "merda" (come espresso dai residenti), portando a una degradazione, fisica e simbolica, non solo loro stessi, ma anche l'ambiente abitativo e le relazioni nel Bairro.

Ciò che mi interessa maggiormente, tuttavia, è cercare di comprendere la difficoltà istituzionale di utilizzare, attraversare e manipolare questo tipo di spazio e i suoi abitanti. Maria, migrante capoverdiana di sessantacinque anni di origini rurali, residente nella parte centrale del quartiere da quindici anni, avente diritto al rialloggiamento perché ricongiuntasi col marito che vi viveva dai primi anni Ottanta, mi aveva narrato la percezione della vita nel Bairro, che ora riporto attraverso questo estratto dal diario:

«Maria mi racconta di come era il Bairro prima delle demolizioni. [...] Dice che dove ora ci sono le strade prima c'erano solo *becos* [vicoli]. Solo *becos* dove ci si perdeva, come un labirinto dice, e la gente si nascondeva. Dice che i giovani spesso tiravano le pietre e le bottiglie alla polizia che stava in sosta davanti al Bairro e poi scappavano tra i *becos* e la polizia non riusciva a trovarli mai. Da un lato, perché era molto intricato. Dall'altro, perché la comunità li difendeva. Secondo Maria venivano difesi perché tutti fanno porcherie con la droga. [...] Tuttavia, secondo quanto ho potuto cogliere, in quasi tutte le famiglie c'è stato un incontro ravvicinato con la polizia e spesso sono episodi di violenza, di sopruso, di umiliazione. Comunque, dice Maria, erano pericolosi quei *becos*. Se non conoscevi nessuno che vi abitava non potevi andarci. Però, se non ti interessavi ai loro problemi, così come con la polizia, allora non ti davano fastidio, soprattutto quando capivano che vivevi lì nel Bairro. Mi racconta che quando sua nipote è arrivata nel Bairro il marito doveva accompagnarla alla fermata dell'autobus all'alba perché rischiava di essere derubata. Dice che la notte è pericoloso. Effettivamente sembra che i *becos* abbiano rappresentato anche per le genti del luogo un brulichio di delinquenza e un'idea di pericolo. Secondo Maria, per esempio, la polizia neanche ora entra nel Bairro. Ma io l'ho vista circolare. Maria sta molto in casa. Dice che [la polizia] entra solo quando succede qualcosa, più che altro quando cercano qualcuno per traffico di stupefacenti. [...] Dice che un po' di controllo ci vuole, altrimenti è pericoloso. Che la polizia prima stava solo sulle strade che circondano il Bairro perché erano le uniche dove riusciva a entrare con la macchina». (Diario di Campo, 24/3/2014)

La difficoltà delle forze dell'ordine a entrare nel quartiere – e la conseguente diffusione di insicurezza e panico morale (Dal Lago e Quadrelli, 2003; Waquant, 2006) – sembrano aver ricoperto un ruolo determinante nella produzione di un ordine di distruzione. Secondo João (17/4/2014), avente diritto al rialloggiamento insieme a sua moglie e ai due figli, quelli descritti da Maria sono proprio i motivi che hanno portato alla distruzione anticipata di una determinata parte del Bairro, specificatamente quella più vicina al centro del quartiere.

«João: “Là [nella parte più esposta] era proprio pericoloso. C'erano tanti criminali. Le prime parti che demolirono furono quelle. I primi [residenti] che hanno tirato via dal quartiere erano là. C'erano tutti i criminali nascosti, li hanno tirati fuori tutti, demolendo le case. Poi hanno cominciato di qua. Là tutti i giorni demolivano, non si fermavano mai, tutti i giorni il Municipio buttava giù le case”.

Giacomo: “Può essere stata la prima parte perché era pericolosa...”

João: “É così, è esattamente per questo!”

Giacomo: “Pensavo perché era la parte più esterna...”

João: “No no! Era per colpa dei criminali che le hanno tirate giù! La gente viene ancora qua a causa della droga. Prima era solo per rubare, adesso è per la droga. [...] Una volta, là in basso, entravi e non ti trovavano più. [...] Erano tutte stradine.

Passava solo una persona. Due persone non riuscivano a passare talmente era stretto! Ed era tutto così. Tutto il quartiere fatto di strade strette e vicoli che non si passava. Uno entrava da una parte e usciva in cima e non ti prendevano... Un ragazzo entrava di qua con la polizia dietro, poi la polizia tornava indietro e il ragazzo era uscito da sopra. A volte ancora accade. Qualche volta vedi correre, senti correre qua dietro gente che scappa ed esce da sopra. *È l'ultimo vicolo rimasto*. Una volta entrarono due poliziotti: un ragazzo li vide e cominciò a tirargli addosso di tutto. Poi presero i poliziotti e li derubarono! Gli rubarono la pistola, i manganelli, la radio... Tutto! Uscirono senza niente! Rubarono tutto! [ride]. [...] Ma il lato pericoloso era quello là in basso, qua no. Guarda, là in basso c'erano molte *barracas*. Là era pericoloso. Anche io non passavo di là: non vivevo là, quindi non ci passavo. Di notte non ci sarei mai andato. C'erano molte persone che vivevano là che io non conoscevo, tanta gente strana...» (João, Intervista 17/4/2014)

Questa narrazione è importante, innanzitutto perché sottolinea la violenza e la continuità storica delle pratiche di demolizioni (“Là tutti i giorni demolivano, non si fermavano mai”). Allo stesso tempo, il fatto che fosse considerato “un covo di banditi” sembrava rappresentare una buona giustificazione per eseguirle: da un lato, per evitare l’insorgenza di un possibile conflitto sociale e, dall’altro, per concludere velocemente l’operazione sotto l’egida di un’azione di pulizia sociale. In secondo luogo, segnala la percezione di insicurezza dei residenti stessi. Bisogna considerare che questa rappresentazione negativa interna al Bairro è cresciuta sia grazie a una serie di esperienze negative vissute direttamente dagli abitanti, sia grazie a un complesso di discorsi pubblici e mediatici centrati sul binomio sicurezza/controllo. Santa Filomena è stata così associata unicamente alla criminalità e al traffico di droga, nonché al degrado e all’insicurezza. Questo discorso è stato in parte incorporato da alcuni residenti, soprattutto da coloro che desideravano una certa mobilità sociale. Tuttavia, è necessario comprendere che la presenza di criminalità, traffico di droga e degrado sono sintomi di un più ampio processo di marginalizzazione ed esclusione socio-spaziale (Bourgois, 2011). Non rappresentano dunque la causa, ma la conseguenza di un determinato trattamento (Wacquant, 2006).

João mi ha poi spiegato i cambiamenti avvenuti tra i giovani a seguito della distruzione delle case:

«I giovani ora sono tranquilli solo perché non hanno un posto dove fuggire. Tutto è distrutto e non sanno dove nascondersi. Prima fuggivano dentro nei vicoli e nessuno li trovava. Adesso non sanno dove nascondersi. Non fanno le loro cose solo perché non sanno dove nascondersi. Prima arrivava la polizia e uno fuggiva là in mezzo e: ‘Chi era?’ ‘Nessuno...’. Ora la polizia arriva e li prende. [...] Prima non c’era controllo, non c’era niente. C’era gente di altri quartieri che veniva e faceva le sue cose e poi se ne andava. Non c’era controllo. La polizia se entrava non usciva. Dico, c’era sempre polizia intorno, ma non entrava». (João, Intervista 17/4/2014)

Il discorso di João suggerisce che i giovani, considerati in gran parte come delinquenti e trafficanti, avevano dovuto adattare il loro comportamento alla nuova conformazione urbana. Le pratiche trasgressive e oppositive della cultura resistenziale si erano trasformate tatticamente. Tuttavia, la visione di João non sembrava rappresentare la maggioranza della popolazione. Infatti, molti soggetti risultavano, all'epoca della mia ricerca, ancora più esposti alle violenze della polizia e al controllo burocratico-amministrativo rispetto al passato.

3.2 L'ordine delle demolizioni: controllo della mappa e rieducazione territoriale

Profittando dell'esecuzione del Programma di rialloggiamento, si è tentato quindi di rieducare i residenti del Bairro (Cachado, 2012). L'ordine delle demolizioni è stato strategicamente condotto al fine di impedire nuclei forti di resistenza e di accelerare la disgregazione della vita comunitaria. La fitta rete di vicoli e di stradine labirintiche costituiva infatti rifugio e protezione dall'esterno, principalmente dalle forze dell'ordine, ma allo stesso tempo rappresentava una forma di vicinanza, di solidarietà e di convivialità (Illich, 2005), che è stata logorata, trasformata e in alcuni casi distrutta dalle demolizioni. La rottura di questa fitta maglia, che costituiva anche un controllo territoriale localizzato, è rappresentata ora dalla possibilità delle forze dell'ordine di circolare liberamente.

«[Ora] la polizia passa tutta la notte. Gira tutta la notte, passa e fa il giro. Fa le ronde. *Ora è tutto aperto, può girare come vuole*. Nessuno si può nascondere!». (João, Intervista 17/4/2014)

Emilio, un migrante di origini capoverdiane che aveva vissuto nel quartiere per una trentina d'anni e nel momento del nostro incontro viveva fuori dal Bairro, ha sostenuto che la relazione con le forze dell'ordine sembrava essere molto cambiata nel tempo. La presenza della polizia prima non era permessa, tanto che

«una volta ho aiutato dei poliziotti a uscire dal Bairro. Io lavoravo in Municipio. Una volta li ho aiutati a scappare perché i ragazzi li avrebbero presi». (Emilio, Intervista 25/3/2014)

Per un certo tempo, dunque, la mappa del luogo era controllata dai residenti stessi. Secondo quanto detto dai miei interlocutori, sembra che solo i funzionari avessero accesso libero al quartiere, sebbene non fossero comunque ben accetti dalla popolazione locale e la loro presenza fosse sporadica e limitata. La rappresentazione che i funzionari municipali hanno di Santa Filomena può essere ben rappresentata da questa foto che mi è stata inviata via mail (27/2/2014) dal Responsabile

dell'implementazione del PER nel Bairro. La foto rappresenta il Bairro Santa Filomena prima delle demolizioni.



Immagine 1: Santa Filomena vista da Avenida Gen. Humberto Delgado, strada che segnala il confine meridionale del Bairro. Data di Acquisizione: 14/3/2012. Fonte: Funzionario Municipale di Amadora.

Come si può vedere, la foto è stata scattata dall'esterno del Bairro e da una certa distanza. Sembra rappresentare più una visione distanziata e organica dello spazio, che una visione vissuta, localizzata e complessa. Secondo Cachado, che ha studiato un caso di rialloggiamento in un'altra area periferica di Lisbona, i funzionari sono generalmente poco presenti sul terreno e, così facendo, aumentano la distanza simbolica esistente tra i residenti e il Comune (Cachado 2013a, p. 488). Cachado sostiene che la giustificazione spesso adottata sia quella dell'eccessivo lavoro burocratico. La rappresentazione del Bairro risulta più strutturata attraverso dossier amministrativi che attraverso l'esperienza personale: questa foto sembra esserne una prova evidente.

Durante il periodo di ricerca ho tentato di ricostruire, attraverso la narrazione e la memoria dei residenti, sulla base della mappa del censimento del 1993 prodotta dall'Ufficio di Pianificazione Urbanistica del Comune di Amadora, l'ordine delle demolizioni nel Bairro. Tuttavia, i risultati ottenuti sono stati scarsi e contraddittori. In alcuni casi, i residenti si sono dichiarati totalmente in disaccordo con la mia ipotesi di una programmazione ordinata di distruzione. Gil, per esempio, un giovane residente del Bairro, ricongiuntosi con la madre nel 2005 dopo aver lavorato come bracciante nelle coltivazioni di tabacco a Capo Verde, credeva che in realtà non esistesse alcun ordine di implementazione, ma solo "distruzione pura" (Diario di Campo, 19/3/2014). La memoria degli spazi mancanti risultava contraddittoria, probabilmente perché estremamente soggettiva, e deformata dalla continua avanzata dei lavori. Una ricostruzione cronologica e mappale dei vuoti creatasi è stata dunque impossibile. Inoltre, la mappa che utilizzavo era stata fatta dai funzionari municipali addetti all'esecuzione del PER e non riportava le abitazioni e i (molti) nuovi vicoli sorti dopo il 1993. Pur non avendo potuto comprovare la mia ipotesi attraverso questa tecnica, la ritengo plausibile.

Se si osservano le immagini satellitari di Santa Filomena, operazione tra l'altro complicata per il mancato aggiornamento delle immagini, a differenza di quanto sostenuto dalle aziende che forniscono questo tipo di servizio, si può osservare come l'intricato reticolo di strade del Bairro sia stato trasformato, nel tempo, in un'ampia griglia. Lo spazio tra le case è stato dilatato e differenziato.

Nella prima immagine (Immagine n. 2), datata 9/8/2011, si può osservare il quartiere nella sua massima espansione. L'immagine n. 3 rappresenta invece la prima immagine reperibile riguardante l'esecuzione delle demolizioni. La parte inferiore del Bairro era già stata distrutta: questa parte è quella che era stata descritta da alcuni residenti come la più pericolosa e allo stesso tempo inespugnabile da parte delle forze dell'ordine. Ospitava quasi integralmente NON-PER. Tuttavia, ritenere che i NON-PER siano stati i primi in assoluto a essere attaccati sarebbe errato: infatti, ho sostenuto che l'esecuzione del PER nel Bairro risalga ad almeno vent'anni fa. Inoltre, le pratiche di demolizione sono state presenti nel Bairro praticamente dalla sua nascita (Pozzi, 2017). Quindi, cronologicamente, i primi a essere attaccati sono stati coloro che all'epoca della mia ricerca erano aventi diritto al rialloggiamento (i PER), perché presenti nel Bairro da più tempo, sebbene la prima azione di sgombero forzato di massa di una parte del quartiere abbia coinvolto principalmente la popolazione NON-PER.

Ritornando alla mappa, si può osservare come, contemporaneamente al processo di distruzione localizzata nella zona a Sud, le restanti zone del quartiere venissero smembrate, le strade risultassero più accessibili e si fosse venuta a creare una specie di griglia più ampia e meno densa.



Immagine 2: Foto Satellitare del Bairro Santa Filomena. Data di Acquisizione: 9/8/2011. Fonte: terraserver.com

Immagine 3: Foto Satellitare del Bairro Santa Filomena: il processo di demolizione è già in fase avanzata e la parte inferiore del Bairro risulta notevolmente ridimensionata. Data di Acquisizione: 24/2/2013. Fonte: terraserver.com



Immagine 4: Foto Satellitare del Bairro Santa Filomena: in questo caso si può notare come le ristrette vie della parte centrale si siano aperte, quasi a formare una griglia. Data di Acquisizione: 24/5/2013. Fonte: terraserver.com. Immagine 5: Foto Satellitare del Bairro Santa Filomena: in questo caso il Bairro è completamente sventrato, si sono venute a creare differenti aree e la natura, rigogliosa, segnala la progressiva de-umanizzazione urbana dell'area. Si possono notare alcuni nuovi sentieri tracciati. Data di Acquisizione: 8/3/2014. Fonte: terraserver.com.

Nella terza foto (Immagine n. 4) si può notare come, in seguito, la parte ovest sia stata sventrata e molte case siano scomparse. Appaiono forme di cortili, spazi color terra o prati.

La quarta foto (Immagine n. 5) rappresenta quasi perfettamente il quartiere come era nel momento in cui ho concluso la ricerca di campo, dunque nel maggio del 2014. Si possono notare tre macro aree ben delimitate, facilmente accerchiabili e penetrabili. L'ultima foto rappresenta infine la più recente rappresentazione fotografica del quartiere. Il Bairro è scomparso dalle mappe.

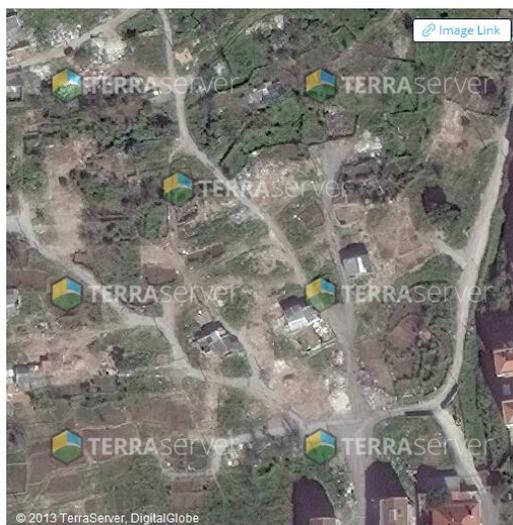


Immagine 6: Foto Satellitare del Bairro Santa Filomena. Il quartiere è stato completamente demolito. Data di Acquisizione: 30/03/2016. Fonte: terraserver.com.

3.3 Mirare al cuore: distruzione simbolica e *agency* individuale

L'ordine delle demolizioni non solo ha reso più leggibile e quindi controllabile il Bairro, ma, allo stesso tempo, ha intaccato la solidità della comunità. I primi obiettivi delle demolizioni sono stati, oltre ai *becos* e alle zone più inaccessibili per le forze istituzionali adibite al controllo, i luoghi più rappresentativi della narrazione identitaria locale e della vita quotidiana e collettiva dei residenti. Mi riferisco principalmente a spazi di aggregazione, sale comuni o graffiti simbolici. La distruzione strategica di questi spazi ha depresso fortemente l'emersione di un'opposizione, rendendo lo spazio costruito dai residenti privo di punti di riferimento.

De Martino parlava di “angoscia territoriale” (De Martino, 1951) e di *crisi della presenza*, per riferirsi alla privazione della capacità di “esserci nel mondo” (De Martino, 2007), a partire dalla perdita (fisica o simbolica) del proprio ambiente. Sebbene Santa Filomena apparisse evidentemente differente dal caso analizzato da De

Martino¹⁸ (questi si riferiva a una popolazione nomade), il concetto di angoscia territoriale è risultato di estrema utilità nel caso presentato. Questo infatti illustra la costante perdita di punti di riferimento culturali e la necessità, da parte della popolazione, di ri-plasmare continuamente il proprio ambiente per confermare la propria presenza (nel senso di *esserci nel mondo*), a partire dall'angoscia creata dalla perdita dello stesso. La peculiarità della forma di angoscia incontrata nel Bairro era il fatto che fosse imposta istituzionalmente. In questo senso, si possono interpretare alcune forme di adattamento e reazione alle demolizioni praticate dai residenti come una forma di riscatto culturale; allo stesso tempo, si può intendere l'assenza di una reazione profonda della popolazione a partire da una mancata risposta culturale e sociale alla sopraffazione dell'angoscia e della perdita.

Primo, promotore di un processo di riconoscimento di usucapione per alcune abitazioni nel Bairro (Pozzi, 2014), così narrava la distruzione strategica dei punti di riferimento della comunità a opera del Municipio:

«Primo: “La strategia è così: la parte tra virgolette storica del quartiere è la parte bassa. Dove c'è la cappella. Non sono riusciti a distruggere la cappella perché la Chiesa si è messa in mezzo. Quindi innanzitutto il Municipio ha attaccato i luoghi di divertimento, di tempo libero. Distruggendo questi luoghi ha distrutto la rete sociale, ha distrutto la forza delle persone. Forza che è andata scemando con la distruzione fisica dei luoghi. Sono convinto che se avessero abbattuto la cappella non esisterebbe più il quartiere. Una delle prime cose che tentarono di distruggere è stata la cappella, solo che i parroci non lo permisero, sarebbe stato un messaggio negativo se non fossero intervenuti: quindi si misero in piedi. Hanno fatto promettere che la cappella sarà una delle ultime cose a essere demolita...”.

Giacomo: “Allo stesso tempo la Chiesa è un contatto con l'esterno perché anche gente che non vive nel quartiere viene a messa...”

Primo: “Credo che sia una questione di marketing. Nel senso che, se la chiesa fosse stata abbattuta, il popolo cattolico si sarebbe sentito abbandonato e la Chiesa non può permettersi questo. Sarebbe parso che la Chiesa avesse abbandonato i fedeli. Avrebbe portato un'immagine negativa. A loro basta creare quell'immagine per cui la Chiesa deve essere l'ultima a uscire dal quartiere così da dimostrare di non aver abbandonato i fedeli. Tutte le altre infrastrutture furono invece distrutte. Case con graffiti che rappresentavano con forza il quartiere, simboleggiavano il quartiere [furono

¹⁸ L'antropologo napoletano, riferendosi a una popolazione di cacciatori-raccoglitori aborigeni australiani (Gruppo Totemico Achilpa della Tribù Aranda), sosteneva che l'angoscia territoriale insorge quando la comunità nomade abbandona un territorio conosciuto per uno sconosciuto. Tuttavia, è assolutamente necessario trovare una soluzione all'angoscia: una sorta di riscatto culturale è dunque praticato attraverso la costruzione di una mitologia archetipale dell'atto del peregrinare e dell'insediarsi come un costante mantenersi al centro. Trasformando in mito l'atto del peregrinare, gli Aranda sottraggono un evento storico al divenire storico.

immediatamente distrutte]. Per esempio, il graffito di Amilcar Cabral, che era proprio all'ingresso [...].”

Giacomo: “E quel graffito era importante per il quartiere?”

Primo: “Noi tutti abbiamo fotografie di quel graffito. È stato fatto da un grande artista. Era stato organizzato dal centro di svago qua del quartiere. Era [...] uno spazio di divertimento grande, dove si cenava tutti insieme, si organizzavano feste. Fu uno dei primi edifici a essere abbattuto. Anzi, la prima sessione di demolizioni finì proprio con la distruzione di quello spazio. A partire da lì si riposarono [le istituzioni], perché il colpo inferto era stato molto forte e potevano riposare». (Primo, Intervista 29/04/2014)

Tuttavia, lo sventramento del Bairro e la crisi della presenza non ha annichilito totalmente l'*agency* dei residenti. Data la quotidianità dell'esecuzione delle demolizioni, ho potuto osservare un caso emblematico. A seguito di un incendio, una casa situata nella parte centrale del Bairro doveva essere demolita perché oramai inagibile. Un muro di questa casa costituiva l'ingresso di un piccolo vicolo, sopravvissuto all'incendio, che dava accesso a una mezza dozzina di case. Questo vicolo veniva utilizzato soprattutto per il commercio informale e illegale. La completa demolizione dell'edificio avrebbe permesso, di fatto, un controllo maggiore della zona e avrebbe esposto il commercio. Per questo motivo un giovane residente, durante l'esecuzione della demolizione, era riuscito a contrattare con i tecnici responsabili la salvaguardia di un parte del muro. Così avevo descritto l'accaduto nel diario etnografico:

«Poi ho parlato con Lo. È uscito dal vicolino con un ragazzo, doveva appena avergli venduto qualcosa, e si è fermato con me a parlare salutandolo il ragazzo. Mi sembrava tranquillo. Lo ha dei precisi interessi su quella casa. Infatti quella casa costituisce parte del vicolo che lo protegge, che protegge tutti quei movimenti relativi alla compravendita di sostanze stupefacenti. Infatti, senza quella casa sarebbe più esposto e allo stesso tempo meno protetto da occhi indiscreti, anche se spesso i commerci sono piuttosto esposti. Comunque chiamava per nome il ruspista e allo stesso tempo contrattava con lui su ciò che avrebbe dovuto demolire, fino a che punto, fino a dove lasciare il muro. Una contrattazione sul terreno proprio durante le demolizioni: eliminando il muro il lavoro di Lo sarebbe stato più esposto. Inoltre ha negoziato una strada, un *beco*, nel senso che la distruzione di quel muro avrebbe lasciato una specie di corte, spazio più grande del *beco* da gestire e diverso in termini socio-spaziali. La contrattazione aveva luogo proprio durante le demolizioni, in mezzo al frastuono e alla polvere, cercando di guadagnare o perdere ogni martellata. L'altezza del muro, la lunghezza, tutto era in gioco in quel momento. Comunque alla fine si è arrivati a un compromesso. Il muro è rimasto in piedi, ma l'angolo sul fondo, che apre una zona chiusa alla strada principale, è stato spalancato al mondo. [...] Lo poi mi dice che 'il Bairro è un mondo dentro al mondo e fuori ci sono i *predios* [appartamenti]'. Nel

Bairro tutto è come serve, la gente sa come vivere e ne trova rifugio, mentre fuori è diverso, le regole sono diverse, e si vive male». (Diario di Campo, 14/4/2014)

L'ultima frase di Lo è estremamente significativa. La contrapposizione del Bairro con il mondo dei *predios* è intimamente connessa con lo stile di vita dei residenti. Il mondo del Bairro è conosciuto e prodotto su misura, a differenza degli edifici di rialloggiamento, percepiti come imposti e invivibili.

4. La forza dell'ordine

Fin dal principio della ricerca di campo, molte delle testimonianze dei residenti e degli attivisti del Collettivo Habita si concentravano sul ruolo giocato dalla polizia, sulla rievocazione di eventi violenti, su scontri ed esperienze negative con le forze dell'ordine. La repressione subita era la spiegazione più diffusa per l'impossibilità di una nuova reazione collettiva al processo di demolizione. Attraverso le narrazioni dei residenti, intendo ora illustrare come la gestione politica e sociale del Bairro, e delle periferie lisboeta in generale, sia stata relegata a un discorso di ordine pubblico, di sicurezza e di emergenza (Malighetti, 2011). All'interno del contesto post-coloniale, questa ipotesi acquisisce forza e determinatezza, invitando a ipotizzare la costruzione sociale di un capro espiatorio pubblico, di un "*ennemi intérieure*" (Rigouste, 2007). Un membro del Collettivo Habita, per esprimere la notevole presenza di forze dell'ordine durante l'esecuzione delle demolizioni, aveva parlato di "territorializzazione dell'oppressione". La gestione istituzionale del Bairro da parte della polizia non sembrava relegata a momenti eccezionali, che rappresentassero un culmine rimasto impresso nella memoria e di cui renderò conto. Al contrario, sembrava comprendere, e proprio per questo risultava essere più efficace e pervasiva, la quotidianità della vita dei residenti del Bairro.

4.1 La militarizzazione della marginalità urbana

Una traccia costante di violenza è emersa nel corso del testo. Questa violenza di carattere istituzionale è da concepire in relazione con la sempre minore garanzia di concessione di diritti e di servizi da parte delle istituzioni preposte. Santa Filomena è un esempio paradigmatico di questo processo: il restringimento delle politiche di abitazione sociale era infatti coinciso con l'aumento della militarizzazione, non solo di quegli individui che ne erano esclusi, ma anche di coloro che ne usufruivano, segno di una generale amplificazione del versante penale dello stato. In questo senso l'analisi del caso americano proposta da Wacquant è pertinente:

«La penalità neoliberale appare paradossale nella misura in cui ricorre a un 'surplus di Stato' sul versante poliziesco, giudiziario e carcerario, per far fronte a

quell'aumento generalizzato dell'insicurezza oggettiva e soggettiva che nei principali paesi del Primo Mondo costituisce *di per sé una conseguenza* del 'dimagrimento dello Stato' sul versante economico e sociale». (Wacquant 2006, p. 7)

I contatti con le forze dell'ordine da parte dei residenti del quartiere erano costanti. Se nel paragrafo precedente ho analizzato come è stato preparato il terreno di Santa Filomena in maniera adeguata affinché le forze di polizia potessero agirvi nella maniera più efficace possibile, ora, attraverso la descrizione dei residenti, restituisco la narrazione di alcune significative azioni di polizia svolte nel Bairro, in particolare a partire dal periodo dell'implementazione del PER. Queste azioni hanno svolto un ruolo importante nell'evitare ulteriori azioni di protesta, di rivolta o di opposizione collettiva. La prima testimonianza è di Primo. Questi descrive efficacemente un evento esterno al Bairro – ma intimante connesso con le politiche di rialloggiamento – che, a suo avviso, ha creato il clima sociale adeguato affinché il Programma fosse eseguito senza opposizione civile.

«La modalità con cui prepararono gli sfratti è indicativa ed è una modalità piuttosto diffusa di gestione delle comunità migranti. Per quanto ci siano molti meccanismi diversi, il più potente è indubbiamente il braccio armato di questa strategia. Il braccio destro, potremmo dire. Queste sono ovviamente le forze di polizia. La relazione con le forze dell'ordine è sempre molto complicata per le comunità migranti perché, per esempio, nel caso di Santa Filomena – che è il caso che io conosco meglio – prima che cominciassero le demolizioni sono cominciate le pressioni da parte delle forze di polizia. Facevano controlli a tutte le ore, picchiavano contro le porte prima delle demolizioni. Poi ci fu una questione che non credo che sia stata innocente. Le demolizioni cominciarono nel luglio/agosto del 2012. Verso luglio ci fu una scusa qualsiasi, e ci furono tre o quattro giorni in cui le forze di polizia fecero uno *show*, nello specifico a Casal da Mira [un quartiere popolare vicino a Santa Filomena]. La polizia ha mandato alcuni blindati: era la prima volta che venivano utilizzati i blindati per operazioni cittadine. Questi blindati erano stati comprati dalla Nato e tutti avevano criticato l'acquisto, sostenendo che non servivano a niente. Li utilizzarono proprio in questo caso. Circondarono il quartiere con i blindati e le operazioni durarono tre giorni¹⁹. *Solo per dire che il Municipio di Amadora non costruirà più*

¹⁹ Così Fassin interpreta alcune operazioni della polizia condotte nel quartiere popolare di Villiers-le-Bel (Parigi) per l'arresto di trentasei persone sospettate di aver lanciato pietre a seguito della morte di due adolescenti investiti da un'auto delle forze dell'ordine: «La quantità sproporzionata di mezzi utilizzati in confronto al numero di arresti da compiere e la loro esibizione spettacolare sui media servivano, più che a proteggere la polizia, a produrre un doppio effetto: da una parte, terrorizzare gli abitanti di questi quartieri, di fronte ai quali si compiva una dimostrazione di forza mettendoli in maniera eclatante in stato d'assedio, anche se solo per qualche ora; dall'altra, impressionare la popolazione del Paese, alla quale si dava a intendere che solamente una spedizione pseudo-militare come quella avrebbe potuto ristabilire l'autorità dello Stato su territori che rischiavano di sfuggire al suo controllo». (Fassin 2013, p. 78)

quartieri popolari, perché la costruzione di questi aveva portato solo problemi e che a partire da quel momento la politica sarebbe stata un'altra. Due mesi dopo cominciarono le demolizioni. Prima di cominciare le demolizioni, loro avevano già messo le mani avanti, per giustificare una cosa che sarebbe successa nel futuro. Questa era un'azione che giustificava il lavoro del Municipio e produceva un'idea della costruzione dei quartieri popolari come una cattiva idea. L'importante era convincere che i quartieri popolari fossero una pessima idea, così che l'opinione pubblica non si interessasse al processo di rialloggiamento. Effettivamente, quest'azione ebbe il suo effetto. Gli unici che si interessarono per un lungo periodo furono i membri del Collettivo Habita e nessun altro si interessò di quello che stava succedendo a Santa Filomena». (Primo, Intervista 29/4/2014)

4.2 Colpirne uno per educarne cento

Durante l'esecuzione della prima ampia sessione di demolizioni, condotta a più riprese tra il luglio e il novembre del 2012 (divisa in tre tappe, luglio/agosto, settembre/ottobre e novembre), i residenti reagirono duramente. Alcuni sgomberi furono condotti in maniera molto violenta. La reazione dei residenti alle violenze perpetrate durante gli sgomberi portò a ulteriore violenza delle forze dell'ordine, creando un clima di terrore all'interno del Bairro. Tutti questi eventi accaddero in un lasso di tempo piuttosto ristretto. Sergio mi ha riportato con estrema efficacia questo periodo. Sergio è di origine angolana, residente nel Bairro dal 2007, divenuto poi attivista del Collettivo Habita, aveva già perso due case quando lo conobbi. Al momento dell'intervista stava vivendo in un asilo abbandonato di proprietà della Chiesa Madre di Amadora. La sua descrizione densa e piuttosto lunga restituisce in dettaglio la carica emotiva e la drammaticità di questi eventi.

«Sergio: “Quando arrivano per demolire devono arrivare con la polizia, con le camionette della polizia. Perché le portano? Perché sanno quello che stanno facendo e che lo stanno facendo in cattiva fede. Perché le famiglie non sono soddisfatte. Perché se fosse un processo pacifico non ci fermeremo a discutere dei diritti delle famiglie, ma saremmo qui a fare un'intervista riguardo all'ottimo lavoro del Municipio nel dare alloggio alle famiglie di Santa Filomena e del fatto che lo stava facendo in una forma pacifica. Ma non è così, non è quello che sta succedendo qui. E in altri quartieri è uguale.”

Giacomo: “Riguardo alla violenza della polizia, ci sono stati alcuni eventi particolari occorsi durante le demolizioni che vorresti raccontare?”

Sergio: “Era novembre. Era il 19 novembre [2012] ed era la terza tappa della demolizioni. Fu la più terribile. In questo sfratto l'unica persona che riuscimmo a non far sgomberare era un signore che non poteva restare per strada perché dorme intubato, con la macchina per l'ossigeno. Se dormisse senza macchina morirebbe soffocato. Questa è stata l'unica, l'unica persona che non potevano proprio lasciare

per strada. Nel caso l'avessero lasciato sarebbe stato molto pericoloso per loro, perché l'uomo sarebbe morto. Lui era un membro della Commissione dei Residenti. Ora è alloggiato in una pensione vicino al centro commerciale Babilonia [vicino alla stazione centrale di Amadora]. Lui e la sua signora sono stati messi in una sola stanza: qua avevano una casa grande, con le loro cose, i loro mobili. Avevano almeno tre camere. Questo signore è stato rialloggiato in una pensione. Rimase là quindici giorni poi fu spostato in un'altra pensione più lontana. Una pensione chiamata Quinta do Paraiso [Cascina del Paradiso]. Si trova ancora là in una stanza con cucina, letto e bagno tutto insieme. Tutti i suoi mobili sono stati caricati su un camion e si trovano ora nel magazzino del Municipio e non gli è ancora stata proposta una alternativa. Nella pensione dove si trova non può ospitare i membri della sua famiglia, non può ospitare nessuno perché non c'è lo spazio. Di sicuro lui non sta bene, ma a causa dei suoi problemi di salute è obbligato a stare in un luogo chiuso, in un posto dove possa attaccare le macchine.

Quel giorno fu sfrattata anche una signora che viveva in questo quartiere dal 1973. La casa era stata costruita da lei stessa e aveva fatto famiglia qui nel quartiere. I suoi figli sono nati qui nel quartiere, in quella casa sono cresciuti i suoi figli e poi hanno costituito la loro famiglia, sempre qui nel quartiere. Erano sei famiglie. Era una grande famiglia allargata. Questa signora stava sempre in casa perché aveva dei gravi problemi di salute. Lei [tempo fa] aveva prenotato una visita per un'operazione qui in Portogallo, ma l'operazione sarebbe stata troppo lontana nel tempo e lei soffriva molto e non riusciva più a sopportarlo, perché la sua malattia la faceva soffrire molto e non riusciva più a dormire. Aveva un figlio che viveva in Francia e questo figlio non sopportava che la madre non riuscisse neanche a riposare per quanto soffriva e che fosse in questa situazione. Per questo le organizzò una visita medica in Francia e non ci volle molto tempo. La madre fu chiamata [per l'operazione in Francia] e uscì dal quartiere. Fece l'operazione e dovette stare là per qualche tempo. Quando tornò a casa nella sua posta trovò una lettera che diceva che era stata esclusa dal Programma di rialloggiamento perché non era in casa sua. Prese la lettera e andò direttamente in Municipio a informarsi perché fosse stata esclusa dal Programma. La risposta fu che non si trovava in casa quando i funzionari erano passati per controllare. La casa non era rimasta vuota, ma c'era una sua nipote. Lei era stata esclusa perché era fuori dal Paese. Presentò dei documenti medici e i documenti dell'operazione, documenti che motivassero perché era fuori dal Paese. Spiegò anche che aveva fatto una visita medica in Portogallo ma l'operazione sarebbe stata troppo lontana nel tempo e non avrebbe potuto sopportare il dolore e per questo era andata in Francia. Per curarsi. Il municipio si rifiutò di reinserirla nel programma. Quindi l'unica soluzione era quella di abbandonare la casa e cercare un altro luogo. La signora allora disse che avrebbero dovuto toglierla morta dalla sua casa, perché lei non l'avrebbe abbandonata. [Diceva:] 'Perché io non ho abbandonato la mia casa perché ero a divertirmi o a fare un giro o per scherzare o lavorare!! Io ho dovuto abbandonare la mia casa per curarmi! Ho lottato per la mia salute! Visto che in questo Paese non si interessano alla mia salute e

io soffrivo, sono andata a cercare una soluzione in un altro paese. Ora sto meglio, sono tornata e mi dicono che non ho diritto al rialloggiamento!’. La signora rimase quindi in casa. Molte case stavano intanto andando giù. Venne fatta un’ingiunzione [*providencia cautelar*] sulla sua casa affinché non la demolissero e rimase lì. Fino a quel giorno, fino al giorno 19 novembre, quando arrivò la polizia. In quel periodo lei era ammalata e quindi stava a letto. Non si sentiva bene. Siccome era a letto lei sentiva solo il rumore delle macchine là fuori, il rumore delle ruspe. Sua nipote entra in casa e le dice che la casa sarebbe stata demolita quel giorno, ma lei non poteva uscire dal letto e diceva ‘Aspettiamo... Aspettiamo qua... Rimaniamo ancora... Devono trovare una soluzione!’. C’era nel frattempo anche un altro caso. Quello di una signora che era uscita di mattino per lavorare e anche il marito era uscito di prima mattina per lavorare. Improvvisamente li chiamarono tutti e due per dire che la loro casa sarebbe stata abbattuta. La moglie uscì dal lavoro correndo per vedere se la loro casa sarebbe stata davvero demolita. Appena arrivò nella via principale vide da lontano che i suoi mobili erano già stati tirati fuori di casa e che li stavano facendo uscire dalla finestra... Lei non sopportò la vista e svenne. Abbiamo dovuto chiamare l’ambulanza per soccorrerla. Così, mentre correvamo verso questa persona che era svenuta nella via principale, automaticamente la polizia entrò nella casa della signora malata che stava a letto! Non aveva addosso vestiti. La tirarono fuori dal letto nuda! Improvvisamente abbiamo sentito grida di quello che stava succedendo. Arrivammo di fronte alla casa e vedemmo che c’era la polizia che afferrava la signora! Sei poliziotti che afferravano la signora, lei nuda, senza vestiti... C’era una macchina del Municipio di fianco all’ingresso e caricarono la signora nella macchina. La sbatterono dentro, salirono i poliziotti, salirono cinque poliziotti. Due funzionari presero la macchina e se ne andarono, con la signora dentro la macchina, svenuta. La portarono in ospedale. Arrivarono all’ospedale e vi rimase fino a quando si svegliò e si spaventò perché era in ospedale e non si era accorta di niente. Non sapeva cosa stesse succedendo. Questa signora rimase in ospedale senza nessun appoggio, senza niente. Quando in ospedale le dissero che poteva andare a casa non sapeva dove andare perché la sua casa era stata demolita. Lei aveva una nipote, con un bebè di sei mesi, che viveva nella sua casa. Non rispettarono neanche questo. Non rispettarono... Tirarono fuori tutti i suoi mobili e misero le sue cose su un camion. Molte cose furono distrutte perché per la fretta di demolire e di andarsene molte cose rimasero nella casa e furono distrutte dalla demolizione. Quello fu uno *shock* per tutto il quartiere. Era una cosa che non avevo mai visto nella mia vita e lo vidi quel giorno. Il Municipio agisce senza nessuna pietà... Io vidi là il modo in cui il Municipio tratta i residenti di Santa Filomena e anche la polizia stessa che riceve ordini da parte del Municipio. Sono persone che sono agli ordini del Municipio, non lo fanno per loro volontà, ma sono obbligate. Lo devono fare perché sono gli ordini che hanno. Non può essere in forma pacifica con la polizia, perché il Municipio lo sa che non è un processo pacifico, ma un processo violento.”

Giacomo: “Il quartiere reagì a questi avvenimenti?”

Sergio: “Ci fu una reazione... Ma al di là della reazione ci fu un altro abuso della polizia. Dopo aver fatto il loro lavoro, aver demolito le case e aver lasciato le famiglie per strada, erano quasi le sei di sera, e improvvisamente arrivano molte camionette della polizia. Non era polizia normale, ma polizia antisommossa. Erano almeno venti camionette. Abbiamo pensato: ‘Dormiranno qui. Sono solo le sei...’. Invece chiusero la via principale e chiusero tutte le altre vie. Improvvisamente chiusero la via dal basso, fermarono tutte le macchine e si divisero. Metà da un lato e metà dall’altro lato. Salirono fino alla cima del quartiere, fino alla cima della collina e poi scesero. Tutti quelli che incontravano nelle vie del quartiere li prendevano. Se ti trovavano per strada ti picchiavano. Fratturarono delle ossa, arrestarono della gente e poi se ne andarono. Questo successe perché fu lanciata una pietra che colpì alla testa un funzionario del Municipio durante la demolizione della casa della signora malata. Questo il primo giorno. Il giorno dopo i lavoratori vennero per finire di pulire tutte le macerie. Siccome non c’era la polizia e c’erano solo i manovratori delle ruspe, allora la gente si rivoltò e cominciò a tirare pietre alle macchine. Allora il giorno dopo appare la polizia giudiziaria e poi la polizia antisommossa. Chiudono il quartiere, prendono un ariete e cominciano ad abbattere tutte le porte per prendere i giovani che stavano in casa. Per sapere chi era il colpevole. Praticamente quel giorno portarono via tutti i giovani che c’erano nel quartiere. Quello che fecero a questa signora non si può fare con nessuno. E un figlio non può accettare quello che ha visto fare alla madre. È stata una rivolta. Ci sono cose che non si possono accettare. Sono sicuro che anche un poliziotto, se fosse stata sua madre, avrebbe reagito. La reazione negativa ci doveva essere. Non si poteva accettare quello che era successo. Il quartiere si è ribellato perché non era accettabile che la polizia avesse fatto quello che ha fatto a quella persona. Questo non si fa, ma è successo in questo quartiere. Ci si aspetta di tutto da parte del Municipio perché loro entrano qui senza pietà, non rispettano nessuno. Arrivano qui e sembra che noi che viviamo qui siamo terroristi! [...]. Le persone non dormono. Non hanno pace. Sono stressate. Non si sa quando verranno a demolire la casa. Voglio dire: le persone si svegliano, aprono la finestra non sapendo cosa può succedere dentro al quartiere. Se già è arrivata la polizia o no. Una persona va al lavoro con il pensiero che non sa cosa succederà al quartiere. Se vengono oggi o domani. Non danno pace alle famiglie. Hanno creato un dramma. Ci sono dei bambini. Perfino i bambini! Se perlomeno rispettassero i bambini. Perché quando arriva la polizia perfino i bambini si spaventano perché sembra che arrivino le truppe come in guerra! Sembra una guerra! Viene la polizia e sembra come se noi fossimo terroristi che viviamo nascosti in un quartiere. Questa cosa è molto triste. È molto triste vedere questa situazione accadere in un paese sviluppato, in un paese democratico. Io non sopporto più di vedere questo tipo di attitudine della polizia di caricare e accerchiare il quartiere con le truppe. Rendere tutto drammatico come se si fosse in un fronte di guerra! È una cosa che non posso più vedere e che non può più succedere! Almeno in Portogallo o in altri Paesi Europei. È assurdo che succedano questo tipo di cose. Non dovrebbe succedere visto che loro stessi si appellano molte

volte al rispetto: rispetto dei genitori, rispetto delle istituzioni, rispetto dei diritti umani. E invece qui non vediamo questo». (Sergio, Intervista 1/5/2014)

Sergio sosteneva di percepire il mancato rispetto dei diritti umani, esattamente come nei periodi di guerra: effettivamente, “la politica dei quartieri popolari diventa una politica di guerra” (Fassin, 2013, p.77). La violenza della polizia rientra in una tradizione secolare che prevede il controllo dei poveri attraverso la forza, creata e sviluppata in periodo coloniale, consolidata dal regime dittatoriale di Salazar (1932-1968) e infine applicata con rigore chirurgico nella lotta anti-sovversiva (cfr. Rigouste, 2007), nello specifico contro i migranti provenienti in maggioranza dalle ex-colonie. Sergio mi parlava di terrorismo: dentro al Bairro esisteva la forte percezione che le operazioni poliziesche fossero esasperate ed esagerate. Il mito del buon soldato portoghese che costituisce il braccio armato della classe operaia non sembrava essere valido per certi classi sociali: i valori dell’aprile del 1974 sfumavano di fronte al trattamento delle nuove classi “pericolose”.

4.3 L’oppressione della sovversione

Questo trattamento era fornito anche a coloro che appoggiavano le lotte dei residenti dei quartieri informali in rialloggiamento. In questi casi, lo *shock* della popolazione residente era ancora più grande. La forza della polizia era esercitata quotidianamente nel Bairro ed eccezionalmente durante l’esecuzione delle demolizioni: occasionalmente andava a colpire anche coloro che appoggiavano le pratiche di resistenza o che veicolavano forme di lotta. Vitoria, attivista portoghese del Collettivo Habita, molto presente sul territorio e forte dell’esperienza di più di quindici di lotte in difesa del diritto all’abitazione, mi ha raccontato un’esperienza personale vissuta con le forze dell’ordine di Amadora durante un sit-in pacifico svolto nella sede del Comune di Amadora (21/6/2012):

«Noi usciamo fuori calmissimi, ma quando esco vedo questo tale che chiama “pagliaccio” un poliziotto. Credo che il poliziotto lo abbia provocato, credo che gli abbia detto qualcosa in segreto. Non so chi fu a dirglielo. Non era il capo, era un poliziotto antisommossa che faceva parte del corpo di intervento della polizia statale, non di quella municipale. Uno di quelli con gli occhiali scuri e tutto il resto. Gli disse qualcosa e lui cominciò a gridare: ‘Pagliaccio!’ E io gli dicevo: ‘Calma! Calma! È una provocazione, non rispondere alle provocazioni!’ E improvvisamente sono stata brutalmente aggredita. Non mi aspettavo minimamente quello. Sono diventata isterica poi. Non proprio isterica, ma cominciai a gridare tutta piena di sangue. Molta adrenalina nel corpo... Tutte le persone che dicevano: ‘Chiamiamo la polizia! La televisione! Chiamiamo! La televisione sta venendo qua!’ C’era anche una persona che fotografava e filmava. Questa fu brutalmente aggredita perché filmò l’attacco che mi era stato fatto. Fu girato a testa in giù, preso dai piedi e buttato a terra con un piede

sul petto. Lui gridava, non riusciva a respirare. Alla fine lasciò andare la macchina. Il poliziotto prese la macchina, rubò la *memoria* e restituì la macchina. Appare il comandante della Polizia di Stato e mi chiede se volevo presentare denuncia e dissi di sì. Quindi gli diedi tutti i miei dati, ma ovviamente non gli interessava che presentassi denuncia, voleva solo i miei dati. Ero stupida in quel momento. Fu una grande lezione quel giorno. Gli diedi tutti i miei dati insieme ad altre persone che volevano essere testimoni di quello che era successo. C'erano anche alcune persone che passavano e che volevano essere testimoni. Presero tutti i dati. Poi quello che accadde fu che riunirono tutti i dati, tra cui quelli dei passanti, e denunciarono tutte queste persone insieme». (Vitoria, Intervista 4/5/2014)

In molti casi mi è stato riferito questo episodio da parte dei residenti, come prova dell'impossibilità di un'azione di protesta collettiva. La via della protesta legale, civile, teoricamente sostenuta dalle stesse istituzioni, si scontrava, da un lato, con l'apatia, le lungaggini burocratiche, il formalismo giuridico; dall'altro lato, con la forza brutale e arbitraria delle forze dell'ordine (Graeber, 2013).

Il terrore delle forze di polizia sembra aver svolto un ruolo essenziale nell'esecuzione delle demolizioni. Emilio, ex-abitante del Bairro e ex-dipendente comunale, ora in pensione e alloggiato in una zona residenziale in un appartamento di sua proprietà, ha sostenuto che fossero i residenti stessi a essersi sottomessi al potere comunale. Lui continuava a sostenere la necessità di affermare con dignità la propria umanità.

«Giacomo: “La gente ha paura della polizia a Santa Filomena...”

Emilio: “Adesso forse. Una volta la gente non aveva paura della polizia. La gente ha cambiato la testa! Io non ho paura della polizia. Io è quarantaquattro anni che sono qui. Vivo qua e non ho bisogno di dimostrare niente alla polizia. La polizia dice che devo avere sempre i documenti. Io mi giro e me ne vado. Quello che devono fare lo fanno solo per trattare male la gente, non fanno mai del bene”». (Emilio, Intervista 25/03/2014)

Conclusioni

In questo saggio ho cercato di dimostrare come alcune istituzioni, responsabili dell'esecuzione di un programma di rialloggiamento abitativo alla periferia di Lisbona, siano riuscite, attraverso una serie di strategie contro-insurrezionali, a impedire la formazione di una opposizione efficace da parte dei residenti e degli attivisti che ritenevano ingiusta l'esecuzione del Programma. Nel corso del testo ho cercato di far emergere i molteplici fattori che hanno provocato il fallimento della lotta sovversiva e l'annichilimento del conflitto sociale, mettendo tuttavia in evidenza il ruolo preponderante svolto dalle forme di repressione dell'opposizione e dalle

pratiche contro-sovversive istituzionali. Ho dimostrato, attraverso la descrizione di quattro differenti livelli di azione, la complessa dialettica venutasi a creare tra l'implementazione del programma, la resistenza alla stessa e la violenta distruzione di quest'ultima.

A mio avviso, emerge oggi, con sempre maggiore forza, la necessità etica di analizzare, testimoniare e diffondere l'ampio ventaglio di pratiche e di politiche di controllo, oppressione e stigmatizzazione, messe in atto a danno di soggetti marginalizzati. Laura Nader, in passato, ha invitato a non studiare i poveri e i marginali (Nader, 1972). Sosteneva, infatti, che le analisi prodotte sarebbero state usate proprio contro quei soggetti che i ricercatori volevano tutelare. Nader suggeriva, al contrario, di studiare coloro che rappresentavano le cause di riproduzione della povertà e dell'esclusione. Questo lavoro si situa in tensione tra queste due prospettive. Ritengo, infatti, che il metodo etnografico sia estremamente efficace per scardinare dall'interno le prassi, le rappresentazioni e i discorsi dominanti (e anche la riproduzione degli stessi da parte delle popolazioni subalterne). In questo senso, rappresenta un duttile strumento non solo di denuncia, ma anche di sostegno operativo per tutti coloro che lavorano e lottano per il rispetto dei diritti umani fondamentali, quali l'abitazione.

Bibliografia

Alves, Rita

- *Para uma compreensão da segregação residencial: o Plano Especial de Realojamento e o (Anti:)Racismo*. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa: Lisboa, 2013

Batalha, Luis and Carling, Jørgen (ed.)

- *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam University Press: Amsterdam, 2008

Boni, Stefano

- *Culture e poteri: un approccio antropologico*. Elèuthera: Milano, 2011

Bourgois, Philippe

- *Cercando Rispetto. Drug economy e cultura di strada*. DeriveApprodi: Roma, 2005

Bourgois, Philippe And Schonberg, Jeff

- *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*. DeriveApprodi: Roma, 2011

Cachado, Àvila Rita

- *Uma Etnografia na Cidade Alargada. Hindus da Quinta da Vitória em processo de realojamento*. ISCTE: Lisboa, 2012

- "O Programa especial de Realojamento. Ambiente histórico, político e social", *Analise Social*, 206, XLVIII (1), 2013a

- "O registo escondido num Bairro em processo de realojamento: o caso dos hindus da Quinta da Vitória". *Etnografica*, vol. 17 (3), 2013b, pp. 477-499

Ciavolella, Riccardo

- *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*. Mimesis Edizioni: Milano, Udine, 2013

Dal Lago, Alessandro & Quadrelli, Emilio

- *La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini*. Feltrinelli: Milano, 2003

De Martino, Ernesto

- *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino, 2007

- "Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda". *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, volume XXIII, 1951-52, pp. 51-66

Decreto-Legge n°.163/93 del 7 di maggio, ultima alterazione attraverso il decreto-Legge n.° 271/2003, del 28 di ottobre

Doron, Gil

- "The Dead Zone and the Architecture of Transgression". *City*, vol. 4(2), 2000, pp. 247-263

Elias, Norbert & Scotson, John

- *Strategie dell'esclusione*. Il Mulino: Bologna, 2004

Farmer, Paul

- "Un'antropologia della violenza strutturale". In Ugo Fabietti (ed), *Antropologia*, N. 8, Ledizioni, 2006

Fassin, Didier

- *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane*. La Linea: Bologna, 2013

Foucault, Michel

- "Prefazione alla trasgressione". *Scritti letterari*, pp. 55-72, Feltrinelli: Milano, 2004

Graeber, David

- *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*. Eleuthera: Milano, 2013

HABITA,

- *Dossier Santa Filomena*, www.habita.info. 2014

Hannerz, Ulf

- *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*. Il Mulino: Bologna, 1992

Harvey, David

- *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*. Il saggiatore: Milano, 2013

- *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberalismo, urbanizzazione, resistenze*. Ombre Corte: Verona, 2012

- "The right to the city". *New Left Review*, n. 53, 2008, pp. 23-40

Herzfeld, Michael

- *The social production of indifference*. The University of Chicago Press: Chicago, 1992

Illich, Ivan

- *Nello specchio del passato. Le radici storiche dei moderni concetti di pace, economia, sviluppo, linguaggio, salute, educazione*. BE Editore: Milano, 2005

Ingold, Tim

- *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge: London/New York, 2000, pp. 6-26/72-188

La Cecla, Franco

- *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*. Eleuthera: Milano, 2011

Lefebvre, Henri

- *The Production of Space*. BlackWell Publishing: Oxford, 1991

- *Il diritto alla città*. Marsilio: Padova, 1970

Malighetti, Roberto

- "Biopolitiche di eccezione e pratiche di resistenza nelle favelas di Rio de Janeiro", *CONFLUENZE*, 3(2), 2011, 22-34

- *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*. Torino: UTET Università, 2008

Malighetti, Roberto & Molinari, Angela

- *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*. Raffaele Cortina Editore: Milano, 2016

Nunes, João Pedro Silva

- "Dos Subúrbios Citadinos aos Subúrbios Metropolitanos. Estrutura de povoamento e morfogénese da metrópole de Lisboa (1950-2001)", *Cidades, Comunidades e Territórios*, 20/21, 2010, pp. 123-137

Olivier De Sardan, Jean Paul

- *La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia*. In Cappelletto, Francesca (ed) *Vivere l'etnografia*. SEID Editori: Firenze, 2009, pp. 27-65

Pardue, Derek

- "The role of Creole history and space in Cape Verdean Migration to Lisbon, Portugal", *Urban Anthropology*, 42(1-2), 2013, pp. 95-134

Pozzi, Giacomo

- "Cronache dell'abitare. Pratiche di costruzione informale e rialloggiamento forzato nel quartiere Santa Filomena (Lisbona)", *Antropologia*, 4(1), 2017, pp. 49-69

- "Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione". *Philosophy Kitchen*, 2(2), 2015a, pp. 95-109

- "Pensare l'Informale. Note critiche su autoconstruzione e social housing", *Urbanisticatre*, 6, 2015b, pp. 43-48

- *Building demolitions. Forced rehousing practices in the Santa Filomena Bairro (Lisbon)*. Università degli Studi di Modena and Reggio Emilia. <https://morethesis.unimore.it/theses/available/etd-09122014-100012/>, 2014

Rigouste, Mathieu

- "L'ennemi intérieur, de la guerre coloniale au contrôle sécuritaire", *Cultures and Conflits*, 2007, n. 67

Sassen, Saskia

- *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*. Il Mulino: Bologna, 2015

Scheper-Hughes, Nancy

- "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology", *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 3, 1995, pp. 409-440

Scott, James C.

- *Il dominio e l'arte della resistenza. I verbali segreti dietro la storia ufficiale*. Eleuthera: Milano, 2006

- *Seeing like a state. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University: New Heaven, 1998

Soja, Edward William

- *Postmodern Geographies. The reassertion of Space in Critical Social Theory*. Verso: London, 1989, pp.11-41

Sopranzetti, Claudio

- *Owners of the Map. Motorcycle Taxi Drivers, Mobility, and Politics in Bangkok*. University of California Press: California, 2017

Strathern, A., Stewart, P. E Whitehead, N.J. (ed)

- *Terror and Violence. Imagination and the Unimaginable*. Pluto Press: London, 2006, pp. 1-38

Wacquant, Loic

- "Territorial Stigmatization in the age of advanced marginality", *Thesis Eleven*, N. 91, 2007, pp. 66-77, Sage Publications: London

- *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi: Roma, 2006

Conflitto e violenza

Il caso dei gruppi ultras del Bologna calcio

Giuseppe Scandurra

Conflict and Violence. Bologna football club's "ultras" groups

Abstract

Why take an interest in a football stadium terrace or *curva*? First of all, since it has become a mass activity, football has certainly been one of the most represented sports in western literature and cinematography. Not only has it been the topic of a romantic, epic and popular literature style translated in several languages, but also food for thought for philosophers and poets. Football has been and still is a great metaphor used to write on our contemporary society and, at the same time, a popular "topic of conversation" used by pubs' patrons to while away time during boring afternoons and evenings; whether it is being discussed in a working-class neighbourhood bar or in the living room of a gentrified historical centre house, football has always played the role of a cultural glue between "high" and "low" culture. So what could be more anthropological than transforming a pub discussion or a drawing room philosophical debate into a "scientific" subject matter? This is also the reason why football has been regarded by some ethnologists as a "rite". Others, mostly sociologists, have realized that in studying it there is the opportunity, perhaps the very last one, to write on the surviving conflicting nature of our Western and European culture, seemingly pacified yet still fraught with bellicose instincts.

Keywords: urban anthropology, political anthropology, ethnography, violence, leisure

Premessa

Questo saggio è frutto di una ricerca etnografica che ho condotto tra il 2012 e il 2015. Oggetto di questo articolo sono le pratiche, i comportamenti, gli immaginari che producono quotidianamente i protagonisti del mio studio, ovvero un gruppo di ultras del Bologna calcio; più nello specifico quelle azioni "violente", atte a produrre conflitto, che questi attori sociali rivendicano come legittime.

Da quando è diventato un'attività di massa il calcio, è sicuramente tra gli sport più rappresentati nella letteratura e nella cinematografia occidentale. Oggetto di scrittura non solo di una letteratura romantica, epica, popolare e tradotta in numerose lingue (Hornby 1992; Galeano 1995; Soriano 1998), ma anche materia di riflessione per filosofi e poeti (Handke 1980). È stato ed è tutt'ora, il calcio, una grande metafora per scrivere delle nostre società contemporanee (Sartre 1961) e, allo stesso tempo, la

“chiacchiera” preferita per passare il tempo per molti frequentatori di bar nei pomeriggi e nelle serate più noiose; che sia discusso in un bar di un quartiere popolare o in un salotto di un centro storico gentrificato, il calcio ha sempre svolto il ruolo di collante tra cultura «alta» e cultura «bassa» (Bromberger 1999). Cosa c’è dunque di più antropologico che trasformare una chiacchiera da bar o un dibattito da salotto filosofico in un oggetto «scientifico»? (Bourdieu 1992)

Anche per questo alcuni etnologi hanno descritto il calcio come un «rito» (Morris 1981). Altri, per lo più sociologi (Dunning 1971; Elias 1982, 1988; Dunning, Elias 1986), hanno visto nello studiarlo la possibilità, forse l’ultima, di scrivere quanto di conflittuale sopravvive nella nostra cultura, occidentale ed europea, solo apparentemente pacificata ma ancora «gravida di pulsioni guerresche» (Dal Lago 1990). D’altronde, il calcio ha da sempre un suo *social problem*, ovvero la violenza dei «tifosi organizzati» (Triani 1990), e a tale aspetto si è rivolta prevalentemente la curiosità degli scienziati sociali che, prima di me, hanno costruito su questo sport un oggetto di ricerca. Passare tre anni a studiare le pratiche, spesso rivendicate come “violente”, al fine di capire il punto di vista dei protagonisti della ricerca, ovvero un gruppo di tifosi – ultras – della squadra del Bologna, per me ha voluto dire, innanzitutto, lavorare sul significato da dare a una parola come «violenza». (Sheper-Huges 2005)

Dire che il calcio è semplicemente un «gioco» o una disciplina sportiva non permette, infatti, di comprendere le pratiche degli ultras (Dal Lago 1990). Il calcio è innanzitutto un’attività «economica» (Morcellini 1988; Marzola 1990), alle volte anche illegale se pensiamo alle scommesse e al bagarinaggio. È un campo di investimenti «simbolici» per chi lo organizza e lo dirige (Dal Lago 1990, 25). Il calcio dà prestigio a dirigenti e presidenti delle diverse squadre sportive e sempre più costituisce un sistema di «*starship*» per un’élite di giocatori e allenatori (*Ibidem*). Infine, come ricorda il sociologo Alessandro Dal Lago, rappresenta un oggetto del desiderio per tantissime persone le quali, attraverso esso, riorganizzano ritualmente «una parte non trascurabile della propria esistenza»: questi livelli – «materiale», «simbolico», «affettivo» – sono «interdipendenti» (*Ibidem*). Il calcio, mi sono chiesto più volte conducendo questa ricerca, non rappresenta un «gioco profondo» come i combattimenti di galli a Bali attraverso il quale leggere le caratteristiche salienti di una «cultura»? (Geertz 1973; Dal Lago 1990)

Da una parte, il calcio e lo stadio, la curva ancor di più nello specifico, vanno interpretati con categorie di un mondo a se stante, dotato di proprie regole: lo stadio è una «cornice simbolica», uno spazio che separa i tifosi dal «mondo esterno» (*Ibidem*). Le pratiche di molti ultras con cui ho parlato dimostrano come dentro la «cornice» della curva siano dominanti comportamenti che sovvertono i canoni e costringono i ricercatori a lavorare per comprendere una specifica e unica «provincia di significato» (Goffman 1959; Dal Lago 1990); ma che tipo di autonomia è quella che dà senso a questi comportamenti? Come studiarla, mi sono chiesto durante la ricerca, dal

momento che non è semplicemente l'automatico riflesso di metafore, riti, pratiche correnti della società in cui gli ultras vivono? (Simmel 1988)

In questa direzione, per tutto il lavoro di ricerca mi sono anche chiesto quanto sia legittimo parlare degli abitanti della curva come di una «sottocultura», ovvero un sottosistema di simboli che orienta riti ben determinati, dotato di particolari linguaggi e capace di promuovere comportamenti specifici (Hebdige 1996; Gallino 2006); ovvero quanto non sbagliamo quando, parlando di ultras, eccediamo in uno sguardo «culturale» (Aime 2004). Descrivere gli ultras come delle subculture metropolitane può significare negargli quello che più volte i protagonisti di questa ricerca mi hanno confessato essere la loro massima aspirazione, ovvero fare politica costruendo quotidianamente il senso della loro “bolognesità”. (Quadrelli 2007)

Con l'espressione “violenza calcistica” nella letteratura sociologica sono solitamente indicati due fenomeni molto distinti tra loro sul piano dei comportamenti: «da un lato, le intemperanze di vario tipo commesse dai normali spettatori di calcio all'interno degli stadi nel corso di partite di campionato e, dall'altro, il teppismo calcistico in senso stretto, ovvero quella forma di violenza tra giovani spettatori che in Inghilterra, dove è apparsa per la prima volta su larga scala, ha preso il nome di *football hooliganism*» (Roversi 1992). Ogni qualvolta il lettore troverà in queste pagine il termine “violenza” sarà associato ad atti di vandalismo e di aggressione sistematica, in molti casi anche cruenta, che – in occasione degli incontri di calcio – gli ultras compiono ai danni di analoghi gruppi avversari, sia dentro che fuori dagli stadi: atti di «teppismo calcistico». (Dal Lago 1990; Roversi 1992)

Innanzitutto, mi sono chiesto come il termine “violenza” sia usato dai tifosi, più in generale da tutte le persone che non frequentano lo stadio e le curve ma sono appassionati di questo sport; spesso, infatti, le rappresentazioni di questi ultimi ricalcano il modo in cui il concetto di violenza viene declinato dai mass media. Analizzando la stampa, e non solo quella sportiva, risulta evidente come, mentre il teppismo calcistico si è sviluppato a ritmo pressoché costante nel corso di questi ultimi anni, le preoccupazioni dei mass media hanno avuto nel nostro Paese un andamento «oscillante» (Roversi 1992). In questa direzione voglio dimostrare in questo articolo come il concetto di violenza è stato spesso vittima di strumentalizzazioni politiche; ma da chi e in nome di cosa?

Per rispondere a questa domanda ho utilizzato, nel condurre la ricerca, una letteratura socio-antropologica che dialoga da anni con una più psicologica, più specificatamente con quella che si occupa di studiare comportamenti violenti, di «devianza» (Salvini 1988; de Leo 1990; de Leo 1998). Da anni, in effetti, molti psicologi, una volta accertato nelle loro ricerche il fallimento di un'ipotesi interpretativa per cui i comportamenti sono spiegabili attraverso le sole «caratteristiche delle persone» (Salvini 2004), hanno iniziato a usare strumenti non tanto diversi da quelli che noi antropologi consideriamo essenziali nella pratica etnografica. Mi sono infatti voluto avvicinare ai protagonisti della ricerca costruendo

con loro un rapporto di fiducia – da cui la necessità di realizzare un lavoro di media-lunga durata – proprio per, come sottolinea parte di questa letteratura, non appiattirmi alle cronache, alle rappresentazioni mediatiche, e, ancor di più, per sospendere il giudizio e sottrarmi allo stupore morale e all’esigenza di produrre delle soluzioni. Quello che con un po’ d’ingenuità questa letteratura chiama la necessità «di mettersi nei loro panni» (*Ibidem*), per me ha voluto dire non limitare il lavoro a un campionamento sociologico, non ridurre le azioni degli ultras a categorie psicopatologiche e, soprattutto, porre come unico obiettivo capire il punto di vista degli attori sociali che compiono queste pratiche, al di là del mio giudizio morale.

Negli ultimi venti anni, molte ricerche nel campo delle scienze sociali hanno avuto come focus i temi della «violenza» (Bourgois 1996). D’altronde, se pensiamo a una disciplina come l’antropologia, il ritardo era troppo evidente. Molti scienziati sociali hanno sempre vissuto gli elementi di «conflitto», ovvero i contesti caratterizzati da pratiche violente dove hanno condotto i loro studi, come fattori di disturbo per condurre una «ricerca oggettiva», lucida, neutra (Dei 2005). Altri ancora giustificano ciò in nome del «relativismo», per cui l’etnografo deve essere empatico con l’“altro” (Bourgois 1996); se di violenza l’etnografo deve parlare, se proprio è costretto a farlo, allora ne parlerà con lo sguardo di chi la subisce – in questo caso le vittime degli ultras. Potremmo apporre numerose giustificazioni, più o meno legittime, per interpretare questo ritardo. Alcuni studiosi hanno avvertito il rischio di parlare del terrore con un linguaggio eccessivamente contiguo a quello che suscita terrore procurando effetti «pornografici» e «voyeuristici» (Dei 2005). Se il mio oggetto scientifico è caratterizzato da pratiche violente, mi sono chiesto più volte durante il lavoro, quale è la giusta distanza da prendere rispetto all’oggetto? Che tipo di osservazione partecipante si può fare?

In questo saggio i lettori non troveranno né una condanna dei loro atteggiamenti, delle loro rappresentazioni, né una giustificazione in merito alle azioni di cui sono protagonisti le persone al centro della mia ricerca, ma piuttosto il tentativo di raggiungere qualcosa in più – in termini di risposta – alla domanda che, già prima di me, altri scienziati sociali si sono fatti: quale è la specificità di questi gruppi sviluppatasi intorno al gioco del calcio? Che ruolo ha la violenza nella costruzione della loro identità di gruppo? (Dal Lago 1990; Bromberger 1994)

1. Di cosa parliamo quando parliamo di violenza?

Antonio Roversi introdusse l’edizione italiana di “Sport e Aggressività” di Norbert Elias e Eric Dunning (Roversi 1989) rievocando il decreto emanato il 13 aprile 1314 dal Lord Mayor di Londra, per cui: «essendo provato che si fa gran clamore per le strade cittadine a seguito di certi tumulti provocati dall’inseguire dei grossi palloni

[...] noi comandiamo e proibiamo, in nome de Re e sotto pena del carcere, che tale gioco s'a d'ora innanzi praticato in città». (*Ivi*, 9)

Non molto diversamente andavano le cose nel nostro Paese: «anche l'Italia rinascimentale era entusiasta del calcio al punto da farselo spesso proibire» (*Ibidem*). Roversi ricorda per esempio come, nel 1580, a Bologna, un altro bando, quello «sopra il gioco del calzo»:

«Ordina, prohibisce, vuole e comanda che nessuna persona di qual si voglia stato, grado et conditione per l'avvenire ardisca [...] né dentro la città né fuori di giocare al detto gioco del calzo sotto pena di cento scudi d'oro d'applicarsi alla Reverenda Camera Apostolica e tre tratti di corda per ciascuna volta». (*Ivi*, 11)

Norbert Elias elaborò la sua teoria della «civilizzazione» verso la fine degli anni Trenta (1982, 1988). Secondo Elias, la storia moderna del mondo occidentale può essere letta come una prolungata elaborazione di un modello di vita civilizzato. Roversi, nella sua introduzione al libro di Dunning ed Elias, scrive che quest'ultimo vede tale processo come «una lente e costante rivoluzione che, nel corso dei secoli, ha prodotto una radicale trasformazione dei comportamenti ritenuti, in ciascun periodo storico, normali e corretti» (Roversi 1989, 13). Questi comportamenti, infatti, dovevano segnare il confine contro la manifestazione incontrollata dei sentimenti. In sintesi, scrive il sociologo bolognese ricostruendo il pensiero di Elias, la necessità era quella di formare un patrimonio di regole di correttezza nei comportamenti tra gli uomini.

La tesi al centro del libro di Elias e Dunning (1986) è quella per cui tale processo ha influenzato lo stesso vivere sociale e non ha mancato di far sentire degli importanti effetti anche in quel campo della vita sociale che è rappresentato dal *loisir* (*Ibidem*). Quello che il decreto inglese e il bando bolognese rivendicano, infatti, è la sempre più scarsa tolleranza che bisogna dimostrare verso attività che producono fenomeni di eccitazione condivisa e che possono facilmente portare alla perdita dell'autocontrollo; ma, soprattutto, quello che tali norme vogliono evidenziare è la necessità di «sportivizzare il *loisir*». (*Ibidem*)

Grande parte del lavoro che Elias ha realizzato per formulare la sua teoria è consistito nella descrizione dettagliata di come, a partire dalla seconda metà del Settecento, molti dei giochi popolari del passato si siano trasformati in attività sportive praticate in larga misura da atleti professionisti: sport «a beneficio di una platea più o meno numerosa di spettatori» (*Ibidem*). Un processo questo, secondo Elias, che non riuscirà mai ad annientare, come scrive Roversi nella sua introduzione, «la palude di irrazionalismo e violenza che circonda l'esistenza umana» (Roversi 1989, 17). Nel volume realizzato insieme a Dunning, Elias prende per esempio proprio ciò che i due autori chiamano «teppismo calcistico» (Dunning, Elias 1986) poiché esso dà modo di comprendere tutte le difficoltà che la civilizzazione incontra nel suo cammino.

Un capitolo del libro di Elias e Dunning è dedicato per l'appunto alla violenza degli spettatori negli stadi ed è frutto di una ricerca finanziata dal "Social Science Research Council" e dal "Football Trust". Quello che i due autori offrono ai lettori è ciò che loro stessi chiamano «una spiegazione sociologica» del teppismo calcistico (*Ivi*, 313). Rileggerlo oggi, a quasi trent'anni dalla prima pubblicazione in italiano, può essere utile per introdurre il tema della violenza concentrando lo sguardo su un altro contesto, ovvero quello delle curve calcistiche bolognesi.

Il punto di partenza di Elias e Dunning è quello per cui il nucleo duro della tifoseria, ovvero quelli che con maggior persistenza assumono comportamenti teppistici in un contesto legato al calcio, considera i combattimenti e il comportamento aggressivo come parte integrante dell'andare a vedere la partita. Dal punto di vista sociologico il problema, per Elias e Dunning, è spiegare perché; più specificatamente, perché maschi adolescenti o giovani provenienti dagli strati più bassi della classe operaia sono arrivati a sviluppare un così forte interesse e piacere nel battersi. I due autori partono da queste domande: «Perché comportamenti apertamente aggressivi formano una parte così importante del loro stile di vita? E perché il calcio è diventato uno scenario così attraente e persistente per l'espressione di tali sentimenti?» (*Ivi*, 314) – domande che anche io mi sono posto durante la ricerca osservando il comportamento dei gruppi ultras della curva Andrea Costa del Bologna.

Nella loro ricerca Elias e Dunning si sono soprattutto occupati di quelle che i tifosi chiamavano «squadre di combattimento», ovvero gruppi di ultras che per lo più appoggiavano organizzazioni di estrema destra e razziste. (*Ivi*, 316). I due autori hanno dedicato molta attenzione al repertorio di cori prodotti da questi tifosi, sempre punteggiati da parole come «odiare», «morire», «combattere», «prendere a calci», «arrendersi», ovvero da parole che evocano tutte immagini di battaglia, di conquista, di guerra (*Ivi*, 318). Un altro tema ricorrente negli slogan dei tifosi di curva secondo i due ricercatori è la «demascolinizzazione simbolica dei tifosi rivali», come per esempio il riferimento a loro come «frocì» e la conseguente totale denigrazione degli stessi (*Ibidem*). Parole e atteggiamenti che continuano a essere presenti ancora oggi nella curva bolognese e che sono state presenti fin dalla nascita, negli anni Settanta, delle prime formazioni ultras più strutturate nel nostro Paese.

Per i due ricercatori le spiegazioni ufficiali dell'esistenza del teppismo calcistico – Dunning ed Elias individuano due "spiegazioni ufficiali" in quanto «entrambe sembrano largamente accettate» – classificano questi fenomeni come conseguenze del consumo alcolico e dalla violenza espressa sul campo da gioco (*Ibidem*). Per Elias e Dunning, però, entrambe le spiegazioni presentano dei limiti e non aiutano a rispondere alle domande che i due studiosi si sono fatti durante la loro ricerca sociologica. Innanzitutto, nel loro volume scrivono come l'alcolismo non può spiegare tutto, poiché, molto semplicemente, «non tutti i tifosi che bevono, anche pesantemente, prendono parte ad azioni teppistiche» (*Ibidem*); e, dall'altra parte, non

è nemmeno vero, affermano, che tutti i tifosi, con atteggiamenti violenti, bevano. La relazione tra alcool e teppismo è solo «superficiale», come superficiale è quella tra violenza sul campo e atti di teppismo fuori e dentro lo stadio (*Ivi*, 319). Tali spiegazioni, per Dunning ed Elias, non ci dicono nulla riguardo al modo in cui si sviluppa tra gli ultras il piacere della lotta, «non parlano delle norme e dei criteri che regolano il loro comportamento, o delle ragioni per cui il calcio è diventato uno degli scenari più persistenti per esprimerli» (*Ivi*, 320). La violenza sul campo, affermano, al massimo «può servire da detonatore per il teppismo calcistico». (*Ivi*, 319)

Interessante è anche la ricostruzione che Elias e Dunning producono circa le spiegazioni «accademiche» prodotte fino all'inizio della loro ricerca (*Ibidem*). Tra queste, quella a opera di Ian Taylor, il quale spiegò il teppismo calcistico come un effetto di una «borghesizzazione» e «internazionalizzazione» del gioco (Taylor 1975, in Elias e Dunning 1986, 320). Per Taylor, i teppisti sono tutti tifosi appartenenti alla classe operaia, e si autorappresentano come una forma di «movimento di resistenza operaio che cerca di riprendere il controllo di fronte a cambiamenti imposti da gruppi della classe media a tutela dei propri interessi». (*Ibidem*)

Elias e Dunning ricordano nel loro testo (1986) come questa interpretazione sia stata ripresa, successivamente, da John Clarke, il quale attribuisce l'esplosione del teppismo calcistico alla combinazione, negli anni Sessanta, di due processi, ovvero la «professionalizzazione» e la «spettacolarizzazione» del gioco da una parte, e i mutamenti nella situazione sociale dei giovani della classe operaia dall'altra: mutamenti che «hanno avuto l'effetto combinato di distruggere alcuni dei legami famigliari e di vicinato che nella vita della classe operaia di prima della Guerra tenevano insieme vecchi e giovani in un rapporto particolare» (Clarke 1973, in Elias e Dunning 1986, 321). L'interpretazione di Clarke viene così sintetizzata da Elias e Dunning: «Il teppismo calcistico, secondo Clarke, è una reazione di giovani alienati provenienti da comunità operaie disintegrate contro la commercializzazione del calcio e la crescente confezione del gioco come spettacolo e divertimento». (Dunning, Elias 1986, 321)

Quello che gli autori di “Sport e Aggressività” (1986) criticano al pensiero marxista di Taylor e Clarke è, innanzitutto, il fatto che questi due studiosi partano dall'assunto che il teppismo calcistico sia nato negli anni Sessanta; ma soprattutto, quanto Taylor e Clarke non siano stati in grado di vedere, ovvero come gli atti di teppismo rappresentavano, già in questo periodo, una forma specifica di conflitto non tanto dei «gruppi della classe operaia», ma tra i gruppi della classe operaia (*Ibidem*). La chiave di lettura dello scontro di classe rivendicato da Taylor e Clarke, se pensiamo a distanza di trent'anni agli atti violenti che caratterizzano la curva bolognese, sembra ancora più inefficace. Gli scontri sono sempre più tra soggetti appartenenti alla stessa classe sociale, che si tratti di scontri tra ultras di diversa fede o, come succede sempre più negli ultimi anni, come ho avuto modo di vedere durante la ricerca che ho condotto tra il 2012 e il 2015, tra ultras e forze dell'ordine. Provo a spiegarmi meglio portando i lettori addentro il contesto della curva bolognese.

2. Il senso del “gruppo” per gli ultras

Nel 1992 il Ce.S.Co.De.C. – Centro Studi sui Comportamenti Devianti e Criminali legato al Dipartimento di Sociologia dell’Università di Bologna – in collaborazione con l’Assessorato allo Sport del Comune di Bologna e il “Centro Bologna Clubs”, con il patrocinio del quotidiano locale «Il Resto del Carlino» organizzò a Casalecchio di Reno, in provincia di Bologna, un seminario sulle tifoserie di calcio i cui atti vennero raccolti in un libro dal titolo “Sportivi, tifosi, violenti” (Balloni, Bisi 1993). In quell’occasione, studiosi – nessun ultras –, protagonisti e operatori del mondo del calcio si ritrovarono per discutere i dati raccolti durante una ricerca quantitativa condotta all’inizio degli anni Novanta (*Ibidem*). Fu uno degli eventi più significativi in città per analizzare la questione “violenza” declinata al mondo del tifo. Il volume che nacque dalla ricerca raccolse più di 4000 risposte a questionari distribuiti a diversi interlocutori: 1609 tifosi, 407 studenti universitari, 1475 carabinieri, 412 operatori di Polizia, 186 lettori del quotidiano locale «Il Resto del Carlino» (*Ibidem*). Il seminario partiva dall’ipotesi che la violenza fuori e dentro gli stadi è caratterizzata da «atteggiamenti imprevedibili e inaffidabili» a opera di sottoculture dei tifosi ultras che si riuniscono in curva e percepiscono il calcio come una «battaglia» e non uno spettacolo di intrattenimento» (*Ibidem*)

Negli scritti raccolti nel volume è evidente quali erano, a inizio anni Novanta, almeno per quanto concerne Bologna, le rappresentazioni egemoniche sul mondo degli ultras. In uno dei saggi, per esempio, Gianfranco Secchiaroli sottolinea come le azioni violente al centro dell’indagine in questione siano sempre riconducibili a una «folla» (Secchiaroli 1993). Dialogando con l’opera di Le Bon (1895), Secchiaroli fa riferimento a situazioni di forte rischio per l’esercizio di quella «razionalità-autocontrollo» che caratterizza ogni altro attore sociale in ogni altro tipo di contesto «normale»: le curve, in sintesi, vengono rappresentate come spazi governati da «dinamiche di cieca influenza, generata da altrettanto ciechi processi di suggestione-imitazione, o contagio, di cui tutti i componenti sono destinati a diventare bersaglio e/o vittime». (Secchiaroli 1993, 25)

Alessandro dal Lago è stato tra i primi in Italia, concentrando lo sguardo sul mondo del calcio, a criticare parte di questa letteratura, soprattutto quella che utilizza il concetto di «massa» (Ortega Y Gasset 1930) per analizzare i gruppi ultras e leggere le loro pratiche violente. “Descrizione di una battaglia”, il suo libro del 1990, è il frutto di un lavoro che ha condotto tra l’autunno del 1988 e la primavera del 1990 principalmente allo stadio di San Siro a Milano. Parlando di “ecologia dello stadio” Dal Lago analizza come la «disposizione degli spettatori» rappresenti uno dei fattori principali nello svolgimento di quello che più di una volta chiama un «rituale» (Dal Lago 1980, 87). Esistono le tribune, e ovviamente i suoi tifosi, ovvero una «sorta di zona franca» dove il «tifo è raramente conflittuale» (*Ivi*, 89). Ci sono i distinti,

oppure, come nello stadio San Siro preso sotto esame da Dal Lago negli stessi anni in cui conduceva la ricerca il suo collega Roversi a Bologna (1992), i “popolari”, che rappresentano un tipo di tifo «orientato alla partita», nel senso che gli spettatori fanno il loro mestiere di spettatori, «con la stessa passione e lo stesso interesse dei loggionisti alla prima di un’opera lirica» (*Ivi*, 92); poi le curve e i loro tifosi, che esprimono un tifo e rappresentano modi di essere ultras diversi, a secondo anche della loro disposizione in curva.

La natura “interclassista” dei gruppi ultras, a conferma delle interpretazioni del sociologo, emerge da quasi tutte le interviste che ho condotto durante la ricerca. Ciò fa perdere peso “scientifico” alla chiave di lettura che vorrebbe leggere questi gruppi, e quindi interpretare in questa direzione le pratiche degli attori sociali che ne fanno parte, come una “folla”; all’opposto, concentrando l’attenzione sul caso bolognese, da quando sono nate negli anni Settanta le prime formazioni di tifo estremo fino a oggi, è stato proprio il carattere eterogeneo di questi gruppi che ha spinto molti di loro a frequentare il mondo della curva fino a diventare degli ultras:

«Al di là della retorica o dell’immagine che si ha degli ultras, dei violenti, casinisti, delinquenti etc. a me affascinava il clima di aggregazione. Io che ho frequentato raramente circoli, parrocchie, robe del genere se non per andare a giocare con gli amici, quello era un modo per... cioè il gruppo con tutti suoi pregi e difetti mi ha affascinato anche perché all’interno del gruppo ultras ho trovato soprattutto amicizia ovviamente, ma anche un micro universo parallelo che si muove su ritmi un po’ sghembi, un po’ diversi dalla realtà. Di solito i gruppi che ho frequentato per amicizia o per contesti lavorativi avevano qualcosa in comune: il gruppo degli universitari piuttosto che degli amici del liceo, ed erano piuttosto omologhi tra di loro... mentre invece nel gruppo ultras, o almeno nel gruppo che frequentavo io, il livello sociale e culturale era assolutamente diverso. Dall’operaio al commerciante al laureato, per un’ora e mezzo alla settimana, e poi per qualche scampolo di tempo durante la settimana per organizzarsi per la domenica». (Carlo, 43 anni, ultras dalla fine degli anni ‘80¹)

Quando ho iniziato la ricerca, per quanto riguarda la letteratura scientifica, gli unici dati che avevo a disposizione sugli ultras del Bologna erano quelli relativi al lavoro che Antonio Roversi ha condotto tra il settembre 1989 e il maggio 1990. Lo studio di Roversi è consistito, oltre che in un’assidua osservazione partecipante, nella somministrazione di un questionario di 46 domande a un vasto campione di tifosi (Roversi 1992). Oltre al questionario, nella sua ricerca promossa dall’Istituto Cattaneo di Bologna, Roversi ha condotto venti interviste ad altrettanti testimoni privilegiati – giornalisti, dirigenti sportivi ed ex membri dei gruppi ultras – e trentacinque interviste a giovani ultras «differenziati per appartenenza di gruppo, genere ed età». (*Ivi*, 69)

¹ Per ragioni di *privacy* i nomi delle persone intervistate sono stati cambiati.

Dalla ricerca di Roversi emerge, per esempio, come, sebbene la componente maschile fosse maggioritaria tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Novanta, la presenza femminile raggiungesse una quota significativa, oltre il 17% (*Ibidem*). Anche per quanto concerne l'età la ricerca di Roversi evidenzia caratteri di eterogeneità: se alcuni ultras sono figure storiche della curva e hanno un vissuto allo stadio di lunga durata, il 58,3% degli attori sociali ha meno di 21 anni. Tale eterogeneità, inoltre, si rifletteva, in quegli anni, anche nella diversa provenienza geografica. Se il 91,2% di questi giovani ultras bolognesi era nato a Bologna o nella sua provincia e in buona parte era residente in città – con una distribuzione pressoché uniforme in tutti i quartieri –, più del 10% era costituito da «figli di immigrati del Sud Italia». (*Ibidem*)

Anche per quanto riguarda le “carriere” degli ultras presi come campione da Roversi è possibile parlare di un vissuto differente: a fronte del 28,8% di giovani che avevano alle spalle una vita da tifosi estremi che durava da più di sei anni, era possibile parlare di oltre il 40% di ultras che avevano iniziato la loro “carriera” soltanto con il ritorno della squadra cittadina in serie A, ovvero nella stagione '88-'89 (*Ivi*, 71). Inoltre, tra i sottoposti al questionario, poco meno del 50% apparteneva a gruppi ufficiali della curva, mentre del restante 50% circa due terzi non appartenevano a nessun gruppo pur frequentando la curva. (*Ivi*, 72)

L'eterogeneità di questo gruppo-campione risultava ancora più evidente quando i soggetti al centro dello studio di Roversi dovettero rispondere alle domande sulla propria attività lavorativa: «il 20,5% ha dichiarato di essere studente, mentre il 79,5% ha dichiarato di lavorare» (*Ibidem*). Tra gli studenti, sebbene più del 78,1% dichiarava di frequentare gli istituti tecnici e professionali, la quota di universitari raggiungeva oltre il 24% e quasi l'8% erano i liceali (*Ivi*, 73). Solamente per quanto concerne i lavoratori era possibile evidenziare, per Roversi, una categoria omogenea: «il peso degli operai, comuni o specializzati, sia rispetto al gruppo di coloro che lavorano sia rispetto all'intero complesso del campione è visibilmente preponderante [...] rispettivamente, il 72,8% e il 58%» (*Ibidem*). Roversi fa riferimento a magazzinieri, facchini, commessi, muratori, falegnami, «ma soprattutto operai dell'industria sia qualificati che comuni [...], lavoratori stabili e non precari o saltuari (su 187 lavoratori intervistati solo 17, pari al 9% hanno dichiarato di avere un lavoro a tempo parziale)» (*Ibidem*). I disoccupati raggiungevano la quota poco significativa del 3,9% dell'intero campione.

Roversi nel suo testo confronta i suoi dati con quelli prodotti da tre ricerche nel Regno Unito. Nella prima, realizzata nella seconda metà degli anni Sessanta, Harrington (1968) raccolse una serie di dati relativi a 497 «teppisti» del calcio che avevano subito una condanna penale. Nella seconda, siamo negli anni 1974-1976, Trivizas (1980) indagò 520 reati commessi in occasione di incontri di calcio nell'area metropolitana di Londra. La terza, promossa dal Centro di Studi sul teppismo calcistico dell'Università di Leicester nel 1985, ebbe per oggetto l'appartenenza

sociale di 141 membri dell' "Inter city Firm"² (Roversi 1992, 77-78). Ciò che emerge da queste ricerche, condotte in tre decenni differenti – anni Sessanta, Settanta e Ottanta – è quanto il numero dei disoccupati dichiarati sia molto più alto negli ultras inglesi; molto più basso, invece, è il numero di coloro che studiano, in particolare gli studenti universitari, e minore la quota di lavoratori autonomi e impiegati.

«Se questi ultimi sono formati da giovani appartenenti in grande parte alla *working class* [...], i gruppi ultras italiani studiati paiono essere composti da giovani la cui provenienza sociale è decisamente più differenziata e, anche se varia all'interno dei ceti medio bassi, certamente non rimanda a quel retroterra di emarginazione e deprivazione socioeconomica cui molti commentatori sono soliti riferirsi ogni qualvolta disegnano l'immagine dell'ultras italiano». (*Ivi*, 80)

Nel condurre la ricerca ho preferito non far uso di questionari, né concentrare troppo lo sguardo sull'appartenenza di classe dei protagonisti del mio studio. Mi interessava, invece, restando concentrato sulle parole di ultras come Carlo entrati a far parte di gruppi di curva alla fine degli anni Ottanta, e ancora oggi presenti sulle gradinate, capire quanto di questa eterogeneità fossero consapevoli loro stessi; ovvero se proprio tali differenze spinsero alcuni di loro a entrare in specifici gruppi della curva bolognese.

Carlo non è stato il solo che mi ha raccontato come, nei gruppi ultras, non si viene esclusi in quanto appartenenti a una specifica classe sociale. Lo stadio, e la curva in particolare, è un luogo di dibattito, di confronto, dove parlare anche di altro, non solo di calcio e della propria squadra. Un contesto unico, poiché, come si evince da altre interviste che ho condotto, già negli anni Novanta gli spazi di socializzazione andavano scomparendo in città. (Castelli, Scandurra, Tancredi, Tolomelli 2011³)

«Entravi due ore prima, stavi a far delle chiacchiere. Sono trent'anni che cercano di svuotare gli stadi, ce la stanno facendo adesso per un discorso sia televisivo sia con qualsiasi altra pippa che può essere la tessera del tifoso [limitazione alle trasferte per motivi di sicurezza pubblica, n.d.a.]; un tempo, andare in curva due ore prima voleva dire incontrare altri che non vedevi da due settimane e cominci a parlare di com'è andata la settimana, di questa cosa e quell'altra. Il confronto, discutere, di donne come anche di problemi attuali. Attualmente lo stadio è l'ultimo posto rimasto dove ci

² L'Inter City Firm (ICF) è stata una delle *firm* – gruppi organizzati di *hooligans* – del Regno Unito. Legata alla squadra del West Ham United di Londra è stata attiva negli anni Settanta e Ottanta. L'ICF si rese protagonista di battaglie con altri gruppi *hooligans* e divenne celebre per la particolare tenacia con cui prendeva parte agli scontri.

³ Tra io 2008 e il 2010 insieme ai colleghi elisa Castelli, Leonardo Tancredi e Alessandro Tolomelli abbiamo condotto una ricerca sul centro storico bolognese, in particolare e sull'uso che di questa parte della città fanno gli studenti, in cui è emerso come, a partire dalla metà degli anni Novanta, i luoghi di incontro e di socializzazione in città – centri sociali, centri culturali, cinema, biblioteche aperte tutto il giorno – sono andati man mano riducendosi e, in buona parte, sono stati decentrati.

sia un attimo di confronto, dove l'avvocato è uguale al disoccupato, bisogna svuotarlo perché non bisogna parlare». (Tufo, quarantenne, la prima volta in curva nel 1980)

Molto spesso, anche per conquistare la fiducia dei protagonisti della ricerca, ho iniziato le mie conversazioni chiedendo loro il primo ricordo in curva, la cosa che gli è rimasta addosso tornando a casa dopo la prima esperienza in uno stadio. Molti mi hanno risposto come il sentirsi parte di un "noi" – un "noi" fatto da sconosciuti, come ricorda Paolo, ma che potevi subito abbracciare e sentire come parte di un gruppo – ha determinato la volontà di tornare in curva e aspettare con ansia la domenica successiva.

«Io avevo sette anni quando sono andato in curva, cosa me ne fregava di ultras, non sapevo neanche che cos'era... vedere tutti questi fumi rossi e blu, le bandiere dappertutto, facevi gol, raro a Bologna, e abbracciavi il vicino che non avevi mai visto e che forse non vedevi più: era una cosa bellissima». (Paolo, ultras, 44 anni, la prima volta allo stadio a fine anni Settanta e tra i fondatori del gruppo nato negli anni Novanta "Molle Cariche")

Diventare un ultras, entrare nei gruppi ultras vuol dire superare numerose pratiche di «iniziazione» (Morris 1981): in questo caso diventa necessario esserci tutte le domeniche, mostrarsi e aspettare l'invito di qualcuno che è "sotto", alla "balaustra", nel punto più importante del tifo ultras, quello che separa il campo dalla curva. Se diventare ultras significa entrare dentro un modo chiuso dotato di regole che lo differenziano da altri gruppi sociali, caratterizzato da una forte «intimità culturale» (Herzfeld 1997), sentirsi semplicemente parte di una curva, senza nessuna altra appartenenza, è possibile a tutti.

«Il gruppo è apertissimo, se tu vieni allo stadio, nel giro di due domeniche conosci tutti perché ci si ritrova tutti insieme a nessuno è precluso entrarvi e quindi vieni accolto; una cosa molto naturale. Probabilmente adesso ci stupiamo di questo perché non esistono nella società forme di aggregazione così immediate; ma è normale che quando vedi uno che arriva allo stadio con una sciarpa al collo e sta lì in un angolo a guardarti è normale dirgli "Dai vieni qua, come ti chiami, da dove vieni?"». (Susi, 46 anni, ultras nei primi anni '80, tra i portavoce del primo gruppo ultras bolognese nato nel 1974 "Forever Ultras")

Eppure, come ricorda Carlo Balestri – dirigente bolognese dell'"Unione Italiana Sport Per Tutti" che per anni si è occupato di osservare le pratiche degli ultras (Balestri, Roversi 1999) –, questo invito non è rivolto a tutti. Con lui ho spesso discusso per confermare o decostruire alcune parole degli ultras con i quali ho condiviso la quotidianità durante i tre anni della ricerca, anche al fine di non appiattarmi sulle loro rappresentazioni,

«Tu entri a fare parte di un gruppo quando sei conosciuto. Da una parte c'è molta frammentazione, al di là del gruppo dei cento che si conoscono, da una parte, e altri cento dall'altra; e ancora cento che comunque li vedi sempre, gli altri chissà chi sono [...]. Ma fare parte del gruppo vuol dire stare sempre là, e capisci che uno che è appena arrivato a Bologna viene subito squadrato, del tipo "Ma chi è questo?". La lingua poi non facilita [uso del dialetto in curva, n.d.a.] e qualche volta, lo devo dire, anche dove sei nato». (Balestri)

Se, da una parte, la curva produce un processo di facile socializzazione, di natura interclassista, entrare a fare parte di un gruppo ultras e abitare settimanalmente uno specifico spazio della curva significa, nella maggior parte dei casi, aver vissuto determinati contesti e avere attraversato specifiche esperienze fuori dallo stadio; ciò, però, non conferma in nessun modo una chiave di lettura legata al concetto di "massa" data l'eterogeneità della maggior parte degli ultras che ho avuto modo di conoscere a Bologna.

«Certe amicizie nascono dove abiti, dalla compagnia che frequenti. Altre amicizie nascono allo stadio. Io per esempio prima consideravo tutti amici quelli del gruppo ultras. Con loro io ci uscivo anche fuori dallo stadio, con tutti. Allo stadio se qualcuno ha un problema grosso tutti si muovono per risolverglielo». (Sara, 50 anni, storico membro del gruppo "Mods" nato nel 1982 e ultras da fine anni Settanta)

Tale apertura non entra in contraddizione con la necessità di chiudere il gruppo, come ricorda Balestri, ed escludere da questo alcuni attori sociali che frequentano la curva: gli studenti fuori sede, chi non parla il dialetto, chi ha un'appartenenza territoriale diversa.

In una partita svoltasi l'anno scorso, nel 2012, un mio amico di origini meridionali, in curva insieme a me, è stato più volte richiamato da un tifoso di curva il quale, riconoscendo la sua cadenza non bolognese nel momento in cui stava incoraggiando la squadra del Bologna, gli ha più volte domandato perché fosse là e non tifasse la squadra della sua città. Tali episodi avvenivano anche tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Novanta, quando hanno iniziato a frequentare la curva le persone qui intervistate.

«Gli studenti son sempre stati un corpo abbastanza estraneo. Anch'io sono stato uno studente universitario ed ero, in quanto tale, un corpo estraneo allo stadio [...]. Gli studenti alle tre di notte, quelli bolognesi, li vedi cantare per strada e fare le scritte sui muri; ma non so quanto rappresentano allo stadio, insomma non sono il gruppo dei "Forever". Vanno là la domenica mentre essere ultras significa, come dicono loro, esserlo sette giorni su sette [...]. Allo stadio [ci sono] anche quelli come me che

hanno passato più anni a Bologna. Quelli che sono nati fuori e si accorgono ancora di più che saranno sempre fuori sede andando allo stadio [...]. Stare allo stadio a Bologna significa essere bolognesi [...]. La curva ospita gli irlandesi e i tedeschi, perché sono già ultras a casa loro, oppure dimostrano di essere diventati “bolognesi” nonostante vivano in paesi lontani, ma non vuole fuori sede che forse tifano altra squadre e non si fidano di chi non conoscono e ha un accento meridionale». (Balestri)

Da una parte, dunque, come sottolineano Dunning ed Elias, le tesi di Taylor e Clarke non aiutano a leggere al meglio quali sono le motivazioni alle basi dei comportamenti violenti rivendicati dagli ultras d’oltremanica i quali, nella maggior parte dei casi, si scontrano tra loro e non con membri appartenenti ad altre classi sociali. Dall’altra, le interpretazioni di Taylor e Clarke risultano ancora meno efficaci se concentriamo lo sguardo sulle curve italiane, ovvero in un contesto, per esempio quello bolognese, caratterizzato fin dalla nascita da un radicale interclassismo; ma torniamo ora al testo di Elias e Dunning alla ricerca di altre “spiegazioni sociologiche” della violenza.

3. Media e violenza

Gli studi su come i media hanno rappresentato gli atti di violenza, ricordano sempre Elias e Dunning nel loro testo (1986), trovano come punto di riferimento il lavoro di Stuart Hall, il quale ha esaminato il ruolo della stampa nella creazione di un «panico morale» nei confronti del teppismo calcistico: tale “panico morale”, è diventato un’importante «fonte di preoccupazione» solo in contemporanea con il declino dell’economia britannica (Hall 1978, in Elias e Dunning 1986, 321). Ancora una volta, per gli autori di “Sport e aggressività” siamo davanti a una spiegazione del tutto tautologica: ciò che Hall ha visto come strategia di «gestione poliziesca della crisi» (Hall 1978) a opera della classe dominante forse ci aiuta a comprendere il modo in cui è nata ed è stata costruita retoricamente la preoccupazione pubblica nei confronti del teppismo calcistico, ma non aiuta di certo a comprendere il perché di questo fenomeno. (Dunning, Elias 1986, 321)

Per Elias e Dunning, una prima spiegazione sociologica capace di far comprendere il “teppismo calcistico” si può trovare nel lavoro di Marsch, Rosser e Harré (1978) dal titolo “The Rules of Disorder”. I tre studiosi, concentrando la loro attenzione anch’essi sui media, sostengono che la violenza del fenomeno è esagerata dalla stampa e che in realtà non si tratta di niente più che di un «rituale aggressivo» in cui la gente raramente resta ferita (Marsch, Rosser e Harré 1978, in Elias e Dunning 1986, 322). La tesi al centro del lavoro di questi tre studiosi è che comportamenti rituali e atteggiamenti violenti si escludono mutualmente come categorie di comportamento.

Pur non negando una componente rituale nel comportamento dei teppisti, Elias e Dunning, rileggendo criticamente il lavoro di Marsch, Rosser e Harré, contestano però a questi ultimi il fatto di non vedere come questi stessi rituali, dentro e fuori le curve, possano essere «gravemente violenti» (Dunning, Elias 1986, 322). Pur condividendo la componente «metonimica» e «simbolica» della violenza (Marsch, Rosser, Harré 1978), Elias e Dunning scrivono nel loro volume:

«È difficile credere che tali oggetti [il lancio di oggetti pericolosi fuori e dentro gli stadi, n.d.a.] siano lanciati solo per un'esibizione di aggressività senza l'intenzione di infliggere lesioni o perlomeno senza la consapevolezza che potrebbero provocare ferite gravi». (Dunning, Elias 1986, 322)

Marsch, Rosser e Harré negano che i fenomeni di teppismo calcistico siano «irrazionali» e «anarchici», poiché, sostengono, sono sempre governati da regole (Marsch, Rosser, Harré 1978). Per Elias e Dunning, però, la loro ricerca non spiega quali siano poi nel dettaglio queste regole e, così facendo, sottovalutano gli stessi comportamenti violenti facendone, a volte, una superficiale apologia.

Negli ultimi venti anni nel nostro Paese non ci sono state pubblicazioni antropologiche che, utilizzando il metodo etnografico, abbiano provato a ricostruire il punto di vista degli ultras quando protagonisti di azioni violente. Per quel che concerne Bologna, per esempio, l'ultima ricerca qualitativa è quella di Antonio Roversi, pubblicata poco dopo il lavoro che il suo collega Alessandro Dal Lago aveva realizzato concentrando lo sguardo sulla curva di San Siro (Dal Lago 1990; Roversi 1992) – anche per questo motivo ho scelto di studiare un gruppo di ultras bolognesi proprio a partire dagli anni Novanta, ovvero da quando non sono state più pubblicate ricerche etnografiche su queste realtà. Interessante, però, è sottolineare come, già negli anni Novanta, e quindi pochi anni dopo l'uscita in Italia della ricerca di Dunning ed Elias, Antonio Roversi confesserà tra le righe del suo libro (1992) di aver avuto modo di leggere a Bologna una sorta di circolare interna in cui vi era scritto come, durante gli scontri, era vietato toccare le donne, i vecchi, chi non ha possibilità di difendersi e non ha nulla a che fare con lo scontro. Seppure tali norme “interne” dimostrano l'esistenza, anche nel capoluogo emiliano, di quel codice di regole a cui attenersi dando ragione, almeno in parte, alle tesi di Marsh, Rosser e Harré, concentrando però lo sguardo sulle curve del nostro Paese, proprio negli anni in cui viene pubblicata in Italia lo studio dei tre ricercatori, Roversi registra «un salto di qualità», ovvero la presenza tra i tifosi estremi di strategie di azione «tendenti sistematicamente allo scontro fisico violento» (*Ivi*, 55-56). Ciò inizia ad avvenire anche a Bologna a partire dalla fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta quando, da un punto di vista organizzativo, gli ultras, superata la fase spontaneista delle prime formazioni (Marchi 1994; Bruno 1994), cominciano a dotarsi di una struttura stabile come dimostra il lavoro realizzato da Segre, il quale, durante gli anni

Settanta, raccolse molte dichiarazioni di ultras che vanno in questa direzione. (Segre 1979)

Alcuni gruppi ultras bolognesi, proprio in questi anni, per Roversi, stabiliscono relazioni di fiducia con la Società, rapporti stretti con la stampa locale, iniziano a mettere in relazione tutte le anime della tifoseria, producono *gadget* propri che rivendono in città, si occupano del tesseramento, possiedono locali dove raccogliere materiale utile per il tifo, ovvero tamburi, striscioni, bandiere, megafoni, organizzano coreografie e trasferte di massa (Roversi 1992, 54). Il sociologo bolognese, inoltre, parla di un processo di «militarizzazione dei gruppi ultras», quindi non di scontri “mordi e fuggi”, tanto meno solo “simbolici”, poiché nell’abbigliamento domenicale del tifoso bolognese entrano a fare parte proprio in questi anni catene, coltelli, lanciarazzi, spranghe e bastoni.

«Il teppismo calcistico acquisisce in questi anni un preciso aspetto programmatico che lascia pochi dubbi sulle intenzionalità degli esecutori. Gli incidenti e gli scontri, infatti, vengono nella grande maggioranza dei casi pianificati con largo anticipo, scegliendo con cura il luogo, il momento e le tattiche da impiegare. Lungi dall’essere semplici manifestazioni di violenza rituale, cioè di violenza mimata più che reale, questi episodi sono il frutto di una “logica di guerra” che non solo prescrive cosa fare e quando, ma prescrive anche come farlo, fornendo dettami non scritti, ma ben conosciuti da tutti coloro che si riconoscono nell’universo ultras». (*Ivi*, 54-55)

Ritorniamo di nuovo al caso bolognese allo scopo di comprendere quanto effettivamente “reale” e sempre più radicale, a cominciare dagli anni Ottanta, sia la violenza esercitata dai gruppi ultras e quanto, all’opposto, tali formazioni di curva hanno avuto e continuano ad avere un ruolo di contenimento della violenza, simbolica o reale che sia, attraverso l’elaborazione e il rispetto condiviso di norme non scritte relativo alla gestione dei conflitti dentro e fuori lo stadio.

4. Le regole del disordine

Scrive dal Lago come nel calcio la battaglia è una battaglia rituale, «performativa» (Turner 1993): la maggior parte delle volte i tifosi non si combattono realmente ma mettono in scena la «rappresentazione di una battaglia» (Dal Lago 1990). Storicamente è un fatto come nel corso della sua più che centenaria storia professionistica alcune partite di calcio sono state occasioni di battaglie reali, come la partita tra Argentina e Inghilterra nel 1986 legata alla guerra delle Falkland (Kapuscinsky 1990). Alla base della teoria di Dal Lago non c’è, dunque, la volontà di sottovalutare la violenza reale, ma piuttosto il sociologo si chiede: come è possibile che gli scontri tra tifosi siano rappresentati come incruenti, come delle “guerre” vere e proprie dai nostri mass media, e che, tutto sommato, un certo ordine rituale sia

mantenuto comunque negli stadi di calcio? In questo senso, durante la ricerca, ho in più occasioni ritenuto utile seguire l'invito di Bromberger, ovvero partire dall'assunto che è più utile capire quali siano le «regole del disordine» degli ultras (Bromberger 1994) piuttosto che denunciarne la violenza.

È ancora vivo nella memoria di molti ultras bolognesi, per esempio, il ricordo di uno scontro avvenuto molti anni fa tra alcuni gruppi della curva Andrea Costa che hanno avuto come protagonista principali il capo del gruppo "Total Chaos" nato negli anni Ottanta, ovvero, il Giustiziere e la tifoseria della squadra del Cosenza.

«Gli scontri sono anche cose che fanno ridere. Io mi ricordo una volta in via Saragozza che avevamo messo i motorini per fermare la strada; ovvio che l'uomo della strada ti condanna, ma sono anche cose che fanno ridere. Il Giustiziere aveva un impianto mobile ai denti. Scoppia l'incidente con l'altra tifoseria fino a quando il Giustiziere dice "Il Dente?". Uno dei cosentini allora comincia a cercare il dente con tutti noi e alla fine lo trova. Il Giustiziere si rimette a posto il dente e poi ci salutiamo tutti: anche questi erano gli scontri». (Paolo, ultras, 44 anni, la prima volta allo stadio a fine anni Settanta e tra i fondatori del gruppo nato negli anni Novanta "Molle Cariche")

Durante la ricerca più di una volta mi sono domandato se esistono regole condivise all'interno del movimento ultras. Come antropologo, studiando un tema così chiacchierato dai media locali, nazionali e internazionali ho da subito pensato che mio dovere fosse quello di sfuggire ai luoghi comuni appiattendolo alla mia analisi a quella massmediatica, almeno quando si parla di regole e violenza ultras. Per far questo mi è stato necessario recuperare uno sguardo storico: cosa è successo negli ultimi trenta anni?

Laddove esisteva una passione indifferenziata e disorganizzata – le "ombrellate in tribuna", le intemperanze verbali sugli spalti, la caccia all'arbitro fuori dal campo, le invasioni spontanee del terreno come sono raccontate anche dal libro "Oltre la rete" (Alberti, Clementi 2012) che ricostruisce la storia della tifoseria bolognese in un tragitto centenario, dal 1909 al 2009, – gli ultras hanno delimitato dei territori – le curve –, hanno dato forma estetica al tifo attraverso specifici strumenti – le coreografie, i canti, gli slogan –, hanno regolamentato informalmente gli scontri con i nemici creando un codice del "disordine" – limitazione degli scontri ai soli ultras, il bando dei coltelli, delle "lame" –, codificato il rispetto delle alleanze e dei "gemellaggi". (Dal Lago 1990)

Durante la ricerca, proprio mentre domandavo ai miei interlocutori ultras cosa pensassero circa l'esistenza di tali regole, e quanto le rispettassero, uscì sul web questo comunicato stampa:

«Assurde leggi liberticide, mitomani da tastiera, spirali di violenza fomentate dai soliti burattinai. È arrivato il momento, per noi ultras della Roma, di fissare un punto

zero e ricominciare. È arrivato il momento di ammettere le proprie responsabilità e impegnarsi verso un nuovo corso. Noi siamo soliti scrivere per spiegare pubblicamente le nostre posizioni, ma tutti gli avvenimenti che sono succeduti alla morte di *Ciro Esposito*⁴ impongono una riflessione approfondita sul nostro modo di vivere ultras, soprattutto per la crescita delle nuove generazioni che riempiranno le curve nei prossimi anni. 1) *Finale di Coppa Italia*: la morte di *Ciro Esposito* è per noi una tragedia abnorme, che però, per come è avvenuta, esula dal mondo ultras [...]. Si sono oltrepassate, di molto, le regole di ingaggio tipico dello scontro tra tifoserie [...]. 2) *Responsabilità*: la *Curva Sud* non ha retto al ricambio generazionale. Abbiamo continuato a sopravvivere, tranne qualche breve periodo, adagiandoci sulle gesta dei ragazzi che, negli anni '70 e parte dei '90, hanno reso la *Sud* una delle curve più ammirate, odiate e rispettate d'Italia dentro e fuori lo stadio. Questo rilassamento ha portato a un non controllo dei ragazzi più giovani che si sono avvicinati alla curva; abbiamo permesso che improvvisati capitani di ventura si ergessero a leader, dettando comportamenti difformi da quello che è stato (e dovrà tornare a essere) il nostro stile. È mancato un indirizzo univoco della *Curva Sud* nel suo insieme e questo ha portato a una inevitabile libertà di comportamento delle nuove leve che, con le loro azioni, hanno gettato discredito sulla reputazione di una curva intera. Le "puncicate" date a ignari sessantenni e a studenti fuori sede, tanto per capirci, non sono assolutamente gesti ultras ma azioni vili che noi abbiamo la colpa di non aver arginato. Questa è sicuramente la nostra responsabilità principale; aver permesso che gesti vigliacchi, commessi da giovani cani sciolti senza controllo, caratterizzassero un'intera curva. È mancata una regia di coordinamento delle azioni. Ne è riprova il fatto che, nel corso degli anni, abbiamo "regalato" al Sistema un pretesto per nuovi giri di vite nella repressione del fenomeno ultras. Ogni volta che, prima di una partita "calda", la grancassa dei pennivendoli ha pompato per tutta la settimana il pericolo di incidenti tra opposte tifoserie, noi ci siamo caduti in pieno. La nostra mancanza di coordinamento ha avuto, come risultato, che succedesse proprio quello che stampa e governo si aspettavano, nei modi e nei tempi necessari per creare il problema sociale della presenza degli ultras negli stadi [...]. 3) *Social Network*: l'ultras, per il suo modo di vivere il tifo, è naturalmente portato al silenzio. Le sparate in rete, con la conseguente accensione dei riflettori, non fanno assolutamente parte del suo vivere. Con la diffusione dei *social network* si è data a tutti la possibilità di diventare eroi da tastiera e di parlare a nome e per conto di altri, nel più perfetto anonimato. Chiunque sia stato anche solo una volta in *Curva Sud*, sul proprio profilo, si sente in diritto di scrivere assurdità che prezzolati giornalisti pubblicano come posizione di una tifoseria intera. Dietro a una tastiera può esserci un mitomane che allo stadio non è mai andato, come qualcuno che, ad arte, fomenta e alza i toni per raggiungere i propri

⁴ Il 3 maggio 2014, durante una partita di Coppa Italia, fuori dallo Stadio Olimpico di Roma il tifoso napoletano *Ciro Esposito* viene ferito – morirà dopo 53 giorni di ospedale. Della sua morte, ancora poco chiara, verrà accusato l'ultras romanista *De Sanctis* e altri tifosi della Roma che quel giorno assalirono il bus dei napoletani.

obiettivi. Noi, ultras della Roma, siamo soliti mettere la faccia in quello che facciamo, nel bene e nel male. Preferiamo un incontro “vecchie maniere” con le tifoserie avversarie piuttosto che dilungarci con insulti sul web. 4) Politica allo stadio: le mappe politiche della curva sono temi per giornalisti. Ognuno ha le proprie convinzioni politiche ma, quando si è allo stadio, si è accomunati solamente dal modo di vivere la passione nei confronti della propria squadra di calcio. Volere a tutti i costi intrecci tra tifo e movimenti estremisti (di destra o di sinistra) è un tentativo per aumentare, nella percezione dell’ignaro uomo di strada, la pericolosità del fenomeno ultras. La curva è uno degli ultimi avamposti aggregativi di giovani presenti nella società odierna: è questa la realtà che spaventa il sistema [...]. 5) “Puncicate” [...]. Questo fenomeno deve essere arginato, non possiamo permettere che il giudizio sulla nostra curva sia formulato sulla base di azioni di vigliacchi che, non avendo le palle per scontrarsi alla pari con altre tifoserie, attaccano *supporters* avversari che si recano allo stadio solo per vedere la partita. Dobbiamo cercare di ripristinare all’interno della nostra curva, quelle regole di ingaggio non scritte, che disciplinano gli “incontri” tra opposte tifoserie».

Una cosa che ancora oggi mi stupisce, rileggendo alcune interviste che ho condotto durante la ricerca, è quante volte alcuni vecchi ultras vollero portare il discorso con me sulla decadenza di una società, quella che caratterizza secondo loro i nostri giorni – ovviamente con tutte le generalizzazioni del caso – dove non è più possibile trasmettere tali regole all’interno e all’esterno del mondo ultras, e quindi il senso della disciplina e del limite. Per quanto debba ammettere che in molti casi le loro parole mi sono sembrate paradossali, quello che ancora oggi mi stupisce è quanto queste retoriche non vengano prodotte solo da ultras di vecchia generazione ma anche da chi ha iniziato a frequentare la curva negli ultimi anni e che, quasi sempre, rimpiange i tempi in cui i capi ultras potevano esercitare “controllo sociale” dentro e fuori lo stadio all’interno dei loro gruppi.

«Io mi ricordo che quando avevo quattordici anni e facevamo le cazzate in giro, in piazza Santo Stefano [piazza del centro bolognese, n.d.a.], se pisciavamo contro un muro e rompevamo una bottiglia, qualcuno apriva la finestra e ti diceva in dialetto bolognese che tu quei cocci li dovevi raccogliere o scendeva lui a farteli raccogliere. Questa cosa non c’è più; non c’è più il controllo sociale nemmeno in curva». (Verna, 40 anni, allo stadio da quando aveva dieci anni)

«È una questione della società... molta colpa è della società odierna, ma c’è anche da dire che l’apice del Movimento, anche se non l’ho potuto vivere nei primi anni ‘90, all’epoca non era facile stare in curva, c’era un modo militare di gestire lo stare in curva. Io me le sono prese, se non seguivi un coro, ero su seduto al decimo gradino, veniva su uno e ti dava due schiaffi. Adesso al decimo gradino stanno a sedere e arriva su uno e lui gli dice “Che cazzo vuoi!”. C’è da dire che adesso con le immagini

telesive se ti beccano a dare uno schiaffo anche a uno del Bologna volendo si possono attaccare. Adesso abbiamo troppe spade di Damocle sulla testa, è diventato difficile per noi muoverci all'interno della curva, molte cose le abbiamo lasciate scemare. Io quello che sto molto attento nel mio gruppo è che non succedano queste cose, almeno al mio gruppo quelle cento persone, che poi il materiale ce lo comprano anche in 350, anche se certe cose le lascio passare perché sono cambiati i tempi ed è giusto così... però ci sono determinati principi che mi dispiace. Io con gli scappellotti sia in famiglia che allo stadio che a scuola in tutte le fasi della mia vita, quando ci battevo i denti maturavo, quindi ci sta. Gente che per esultare dopo un gol si arrampicava, calpestava lo striscione, ti arrivavano due schiaffi; questo no, lo striscione che portiamo in giro non lo calpesti». (Padda, 30 anni, ultras dal '98)

Se da una parte alcuni ultras bolognesi al centro della mia ricerca confermano le parole dei tifosi romanisti, ovvero gli autori del Comunicato che ho riportato sopra, non riconoscendosi nelle azioni di alcuni loro "colleghi" di curva bolognese che trasgrediscono tali regole non scritte, dall'altra parte, a conferma proprio del fatto che prima era possibile disciplinare i comportamenti di tutti gli affiliati al proprio gruppo, vi è un'altra rappresentazione dominante all'interno della curva bolognese: quella per cui, proprio a dimostrazione dell'esistenza di tali regole, i "cani sciolti" non rappresentano un reale problema.

«Non sono mai regole scritte, sono regole di benessere. Non è che tu perché sei ultras puoi fare quel cazzo che ti pare e poi metti in difficoltà quei cento che hai dietro. Prima di tutto la cosa più importante è portare in salvo lo striscione da tutte le trasferte, non mettere mai nei guai tuo fratello che è di fianco a te; tu lo devi salvare, non lo devi mettere nei guai. Ne abbiamo visti passare tanti all'interno del gruppo che pensandosi ultras possono pensare di fare quel cazzo che gli pare. Proprio una cazzata, quando entri negli autogrill e vedi che li devastano, quello non è nella mentalità ultras, noi non siamo così. Chiaro la birra senza pagare la prendo, è giusto o sbagliato lo lasciamo ai posteri [...]. C'è l'aneddoto, stavamo preparando la trasferta di Bergamo, dovevamo partire molto presto per arrivare lassù presto e senza la scorta della polizia, era il '99-2000. Riusciamo fare questo viaggio senza scorta, al Motta Grill, un idiota per rubare un pezzo di forma si fa beccare, dall'autogrill hanno chiamato la volante. Sono arrivati, hanno detto, e la partita era alle 15 e erano le 11... "Aspettate!"; e così giretto in questura, identificato tutto il pullman. Nessuno ha avuto conseguenze, però ha rovinato tutti i nostri piani; poi magari ci avrebbero intercettati lo stesso, però quella è stata una persona che non ha passato un bel momento perché ha rovinato una trasferta preparata da due mesi per un pezzo di forma [parmigiano, n.d.a.]. C'è chi portava male uno striscione, chi scende dal pullman e va via per i cazzi suoi, lontano dal gruppo. Io lo catechizzo, tu lo devi seguire, poi tu scendi dal pullman e te ne vai dal piadinaro. La prossima volta te ne puoi andare in giro con i club che se ne vanno in giro a mangiare, noi non ti vogliamo più vedere. Abbiamo

sempre dato delle seconde chance, perché ci sta a tutti di sbagliare. Siamo stati sempre educati con gli sberleffi, purtroppo col passare del tempo questi sberleffi ci sono sempre meno; poi io sono una persona che queste cose ne ho viste passare tante». (Padda, 30 anni, ultras dal '98)

«Anche questa cosa del cane sciolto che fa casino non lo so mica quanto è così. Noi quando facevamo pullman stavamo attenti che non ci fossero cani sciolti che facessero cazzate. Io una volta mi sono rotolata a botte sui gradoni con quello che era anche il mio ex compagno e alla fine due grossi lo hanno fermato, ci hanno fermato. Mi ricordo che eravamo in Austria e lui aveva rotto i coglioni che aveva bevuto troppo e così lo hanno ridotto come era giusto perché un ubriaco che non regge l'alcool fa casino; poi uno può anche andargli dietro oppure fermarlo, ma bisogna saperle controllare queste cose e non succede nulla se sei attento e fai gruppo. Sono cose anche dell'età, che pure io all'autogrill, al Motta tutti noi uscivamo carichi, ma adesso a me non mi verrebbe mai in mente; poi non ci sta nemmeno però che rompo i coglioni a chi lo fa come sbarbo». (Sara, 50 anni, storico membro del gruppo nato nel 1982 "Mods" e ultras da fine anni Settanta)

Le stesse strategie di alleanze e di inimicizia che i diversi gruppi ultras della curva Andrea Costa ancora hanno stabilito con altre formazioni di tifosi estremi appartenenti ad altre curve sono anch'esse funzionali a un governo della violenza dentro e fuori lo stadio. Tutte le formazioni che si sono succedute negli ultimi venti anni dentro l'Andrea Costa, per esempio, hanno pubblicamente affermato come le uniche tifoserie verso cui avere simpatia sono proprio quelle, come nel caso dei bergamaschi, che si sono sempre caratterizzate per un modo di condurre "lealmente" l'aggressione agli ultras rivali.

«Ci sono delle amicizie... noi con i bergamaschi ce le siamo sempre dati: bella e sana competizione. I bergamaschi sono molto coerenti e gli ultras non li offendono più perché sono nemici ma li rispettano. Noi Mods li rispettiamo e per questo ci facciamo a botte». (Sara, 50 anni, storico membro del gruppo nato nel 1982 "Mods" e ultras da fine anni Settanta)

In sintesi, è pressoché impossibile, a meno che non si voglia ideologizzare il discorso, stabilire quanto gli scontri di cui sono protagonisti gli ultras, specificatamente quelli bolognesi, sia solo "simbolici" o quanto siano "fisici" e di conseguenza più pericolosi. Ciò che è sicuro è come tali strategie, così come il lavoro che gli ultras fanno per arrivare a uno scontro con un altro gruppo rivale – al di là se sia "simbolico" o "fisico" – siano cambiati molto nell'ultimo periodo allorquando specifiche normative repressive contro il tifo estremo sono entrate in vigore a partire

dagli anni Novanta⁵. Quello che ho notato durante gli anni della mia ricerca, infatti, è come queste stesse norme repressive stiano oggi producendo una ricerca dello scontro simbolico e fisico estremo in un certo senso pre-politico.

«L'episodio del ponte che mi si è rotto mentre dovevamo scontrarci con i cosentini è vero. Mi era saltato un ponte e ci siamo fermati tutti. Però lo scontro era fisico ed era stato preparato; poi in quel caso non è degenerato... ma io mi ricordo scontri pesissimi. Mi ricordo alle volte sei contro uno con bottiglie che son dovuto intervenire, insomma storie pesanti di scontri. Diciamo che adesso boh, è difficile arrivare agli scontri reali, ma perché paghi troppo. La voglia c'è, ma se le leggi sono queste allora che fai?... Qui lo scontro è l'attacco al pullman, l'attacco collettivo, organizzato. In Inghilterra per dire invece è attacco individuale, ci si vede al pub e ci si picchia [...]: è una mentalità diversa». (Il Giustiziere, fondatore dei Total Chaos a metà anni Ottanta)

Le cose sono cambiate. Fare gruppi di azione adesso è una risposta alla repressione del mondo del calcio. Tali politiche repressive infatti secondo me hanno indebolito la forza sociale degli ultras, che erano anche altro oltre la violenza. Ora senza quella forza, senza quel collante sociale che permetteva anche di veicolare dei messaggi politici, alle volte anche condivisibili, come alcune cose contro il calcio moderno, rimane solo la violenza. La fine di quella forza sociale e la ricostruzione del mito di come eravamo, e quindi rifarsi a gruppi mitici di curva quando tutto era possibile, produce questa violenza per la violenza vuota. Una violenza che non ha deontologia, dove il coltello è usato senza regole: è un'evoluzione del tifo ultras oggi che è per l'appunto un'involuzione. La componente della violenza c'è sempre stata, ma all'interno di una curva di tifosi che ragionava sulla violenza e produceva tanto altro, come coreografie, lancio di messaggi politici; ora qualcuno parte e cerca scontri, è un'altra partita. (Balestri)

5. Età, sesso e territorio: chi siamo noi

Elias e Dunning nella parte finale del loro testo (1986) prendono in rassegna il lavoro di Suttles che, a parer loro, rappresenta sicuramente una delle spiegazioni sociologiche del teppismo calcistico tra le più convincenti. (Suttles 1968)

Al centro della ricerca di Suttles compare per la prima volta la teoria della «segmentazione ordinata» (*Ibidem*) che lo studioso usa per rappresentare due

⁵ A cominciare dal 1990, dopo la riqualificazione degli stadi del nostro Paese in occasione dei Mondiali, sempre più norme e dispositivi repressivi sono stati introdotti allo stadio: limitazione delle trasferte, Daspo individuali e di gruppo, divieto di portare dentro lo stadio striscioni offensivi, trombe, tamburi, fumogeni e megafoni, la tessera del tifoso, l'introduzione di tornelli e pannelli per dividere le formazioni ultras dentro la curva.

caratteristiche della comunità di tifosi da lui analizzata. Per Suttles i segmenti che costituiscono comunità locali più grandi sono indipendenti l'uno dall'altro, all'opposto i membri di questi segmenti hanno sempre la tendenza a combinarsi nel caso di conflitti, senza il bisogno di un coordinamento centrale; inoltre, per Suttles, questi schieramenti di gruppo seguono sempre una «successione fissa» (Suttles, 1980 in Elias e Dunnig 1986, 324-325). La cosa interessante, per Elias e Dunning, è quanto questo modello della «segmentazione ordinata» rispecchi quello dei «sistemi di discendenza segmentaria» discussi da antropologi come Evans-Pritchard (1940) e la stessa teoria della «sindrome del beduino» (Harrison 1974), usata da molti sociologi per spiegare processi di alleanze e rotture all'interno delle formazioni ultras.

Secondo Suttles l'aspetto dominante di una comunità caratterizzata dalla «segmentazione ordinata» è il gruppo dei pari dello stesso sesso o la «banda di strada» (Suttles 1968). Elias e Dunning, mentre conducevano la loro ricerca, affermarono come ebbero modo di vedere in più occasioni l'esistenza di un modello di questo tipo in molte zone operaie inglesi. I gruppi di cui parla Suttles sembrano svilupparsi «da una forte enfasi posta sulle classi d'età, sull'evitare l'altro sesso, sull'unità territoriale e la solidarietà etnica» (*Ivi*, 169). Suttles, però, smentendo anch'egli i lavori più marxisti di Taylor e Clarke già citati, sottolinea nel suo scritto la manifestazione regolare di conflitti tra le bande del medesimo gruppo etnico. Per il ricercatore, infatti, la differenziazione e la solidarietà etnica sono fattori contingenti ma non necessari nelle formazioni di tali bande. Le determinanti sociali strutturali «interne» sembrerebbero invece essere quelle della classificazione per età, la segregazione dei sessi e l'identificazione territoriale. (*Ivi*, 31-33)

Suttles spiega ciò anche in relazione alla libertà relativa dal controllo degli adulti sperimentata dai bambini e dagli adolescenti della «classe operaia inferiore». Buona parte di questi ragazzi passa l'età della prima socializzazione in strada, in compagnia di coetanei; e proprio sulla strada si formerebbero naturalmente gerarchie di dominio basate, per l'appunto, sull'età e la forza fisica (Suttles 1968, in Elias e Dunnig 1986, 327). La formazione di questo *pattern* è possibile proprio a partire dalla segregazione dei sessi e il predominio maschile. Inoltre, tali tendenze vengono rafforzate anche dalle pratiche di vendetta, molto comuni in queste comunità analizzate da Suttles, tra famiglie e, soprattutto, bande di strada. (*Ibidem*)

Per Elias e Dunning la teoria di Suttles permette di comprendere le differenze sostanziali tra i gruppi di classe operaia «bassa» e i loro equivalenti «rispettabili» di classe superiore e media. Questi ultimi tendono a condannare la violenza nei rapporti diretti, a differenza dei primi che la tollerano e, in parte, la valutano positivamente (Elias, Dunnig 1986, 328). Se le classi operaie «rispettabili» esercitano una violenza più strumentale – violenza che poi necessariamente genera dei sensi di colpa –, i gruppi più «duri» tendono a manifestare la violenza pubblicamente (*Ibidem*); da qui l'intolleranza di quest'ultimi per uno sport che considerano troppo regolato, poco maschile e fisico.

Rileggendo il lavoro di Suttles, Elias e Dunning sottolineano come tali «gruppi inferiori», discriminati nei mondi della scuola e del lavoro, dove occupano i gradini più bassi, tendano a rispondere aggressivamente quando si trovano coinvolti in contesti pericolosi per la loro autostima (*Ivi*, 329). Questo è il motivo, allora, perché proprio il calcio permette a questi attori sociali di riprodurre i loro comportamenti da strada; questa è la spiegazione, per Elias e Dunning, del perché il calcio, da quando emerse nella sua forma moderna, a fine dell'Ottocento, è stato da sempre accompagnato da disordini e atteggiamenti violenti a opera di tifosi (*Ibidem*).

Accettando questa spiegazione Elias e Dunning sostengono, infatti, nel loro testo che il tasso di turbolenza dei tifosi dipende in larga misura dal grado di “integrazione” della classe operaia nella tradizione della vita sociale britannica e quindi dal trovarsi costretta ad adottare, nel significato elisiano del termine, i valori e i comportamenti più “civilizzati” caratteristici delle classi sociali più *established* (*Ivi*, 331). Per questo è possibile, di conseguenza, comprendere il fenomeno del teppismo calcistico solo studiando, per Elias e Dunning, le trasformazioni sociali, politiche, economiche della società inglese e l'avanzare del “processo di civilizzazione”.

Il punto ora, come abbiamo già avuto modo di vedere, è che i gruppi ultras nel nostro Paese, e fin dall'inizio, ovvero negli anni Settanta, si distinguono, e radicalmente, da quelli inglesi – come differenti d'altronde sono le trasformazioni sociali, politiche, economiche della società inglese rispetto a quella italiana e l'avanzare del “processo di civilizzazione” in questi due paesi. Vediamo dunque quanto una teoria come quella di Suttles può essere usata per leggere al meglio i comportamenti di alcuni gruppi ultras bolognesi.

6. Dal “muretto” di quartiere alla balaustra dell'Andrea Costa

Quando Roversi realizzò la sua ricerca, i primi dati del questionario anonimo autosomministrato – che il sociologo scelse di utilizzare per leggere al meglio la natura del tifo bolognese e ricostruire il punto di vista degli ultras della curva Andrea Costa – risultarono ricchi di contraddizioni che meritano oggi di essere analizzate. Se, per esempio, più del 96% di tifosi affermava di avere una compagnia di amici al di fuori dell'ambiente ultras, più del 67% ammise di frequentare i compagni di curva anche al di fuori delle partite e più del 54% di avere tra gli amici più cari altri ultras. (Roversi 1992, 86-87)

Roversi partì da questi dati per ricostruire il processo di formazione di un gruppo ultras a Bologna all'inizio degli anni Novanta. Per il sociologo, la contraddizione si spiegava in questo modo: un gruppo ultras è la «sommatoria di un insieme di gruppi amicali preesistenti, a cui si sovrappone plasmandosi alla cultura della curva, ma lasciando sostanzialmente intatte le relazioni interpersonali che ne sono alla base» (*Ivi*, 88). Entrare in una formazione ultras, questo infatti emergeva

dalle risposte al questionario, non aveva a nulla che fare con un atteggiamento impulsivo, non poteva essere letto come scelta dettata da un'euforia giovanile convulsa e disordinata, ma piuttosto rispondeva a una «sequenza di atti ben coordinati, tatticamente accorti, caratterizzati da scelte di tempo appropriate» (*Ivi*, 89): diventare un ultras significa scegliere di vivere in un certo modo.

Tutti gli ultras con i quali ho discusso mi hanno motivato la loro “fede” per il Bologna, e rivelato ciò che maggiormente li ha spinti ad andare in curva per la prima volta, parlandomi della scelta di uno specifico abbigliamento o del lavoro da fare per preparare la coreografia. Tale contraddizione, ovvero vivere la curva durante la partita con gli altri membri del gruppo e contemporaneamente continuare a frequentare la “balotta” di amici e amiche fuori dallo stadio durante gli altri giorni della settimana, è solo apparente: come più volte mi hanno confessato molti tifosi, essere ultras a Bologna significa ancora oggi, così come sottolineava Roversi riferendosi alla fine degli anni Ottanta-inizio Novanta, vivere tutti i giorni da tifosi estremi e quindi continuare a frequentare il mondo della curva anche fuori dallo stadio, al di fuori della partita domenicale. Inoltre, la contraddizione si spiega, ieri come oggi, perché in molte circostanze gli amici e le amiche sono gli stessi compagni ultras con i quali ci si ritrova allo stadio.

In questo senso, dopo aver concentrato la mia ricerca sugli ultimi venticinque anni del tifo bolognese, posso dire che oggi, esattamente come nei primi quindici anni di tifo estremo, da metà anni Settanta al 1990, ovvero quello dell’“età dell’oro” del tifo ultras in Italia, i gruppi ultras bolognesi sono sempre stati il «gruppo di coagulo di una più vasta ed eterogenea rete di fonti di aggregazione giovanile» (*Ivi*, 95). Le formazioni di curva oggetto del lavoro di Roversi non rappresentavano, come non rappresentano oggi, la prima risorsa aggregativa dei giovani tifosi bolognesi, ma piuttosto la «tappa conclusiva di un processo di selezione e socializzazione alla vita di gruppo dei giovani tifosi che avveniva altrove» (*Ivi*, 96). Per “altrove” il sociologo intendeva quartieri specifici, bar, compagnie di amici, centri giovanili, gruppi sportivi dove, a cavallo tra gli anni Ottanta e i Novanta, si riunivano molti giovani. Quelli considerati migliori venivano poi ammessi in un gruppo di curva.

In questi luoghi, i giovani imparavano alcuni valori legati al mondo ultras; poi, quando ritenuti soggetti ideali per entrare in una formazione, entravano allo stadio dove potevano perfezionare il codice della curva, dove le gerarchie e le appartenenze erano molto più strutturate, dove i vari gruppi diversi che provenivano da questi luoghi differenti si univano in un gruppo solo.

«Il gruppo ultras tradizionale, insomma, aveva il compito di assorbire in schemi tematici ricorrenti – la corallità assorbente, il senso di esperienza totale, gli slogan ossessivi, la militarizzazione di gruppo, una rassicurante visione manichea – esperienze mutate fuori dai confini dello stadio, per poi ripopolare continuamente l’immaginario del giovane tifoso di nuove figure mitiche e nuovi contenuti simbolici tratti dallo specifico contesto del calcio». (*Ivi*, 96-97)

La frammentazione dei gruppi ultras nella curva bolognese che comincia a metà anni Ottanta e prosegue per tutti i Novanta e successivamente nei Duemila – che evidenzia il lungo momento di “crisi” del movimento ultras nel nostro Paese – è anche conseguenza della frammentazione di questi luoghi di ritrovo cittadini da cui venivano selezionati potenziali tifosi di curva; se la bocciofila a pochi metri dallo stadio Dall’Ara del Bologna resterà il luogo d’incontro e lo spazio per indire le riunioni di quasi tutti i gruppi ultras per tutto il primo decennio del Duemila, le formazioni di tifosi estremi, in questi anni, iniziano a lottare tra di loro per aprire sedi private dove vendere il loro materiale e ideare le loro strategie di tifo. Inoltre, se fino agli anni della ricerca di Roversi le modalità di selezione dei nuovi ultras da aggregare al gruppo avvenivano sulla “strada”, successivamente la radio, i blog, i *social network* diventeranno strumenti essenziali per attirare ragazzi e ragazze in curva. Nonostante questo, però, la curva anche oggi, a distanza di venticinque anni dalla pubblicazione del testo di Roversi, continua a rappresentare un microcosmo autosufficiente e totalizzante «capace di integrare emotivamente ciascun membro nel proprio ruolo, nei propri doveri e nel senso di appartenenza ad una dimensione collettiva». (Roversi 1992, 97)

Per alcuni sociologi che hanno studiato fuori dal nostro Paese, il processo d’aggregazione che porta alla nascita di specifici movimenti e formazioni ultras avviene quasi sempre secondo uno schema di «sequenze fisse» (Williams, Dunning, Murphy, 1984, 1985, 1988). I gruppi ultras rappresenterebbero la forma più strutturata, più chiusa verso l’esterno e più ricca di regole rispetto alle aggregazioni di cui facevano già parte molti tifosi e ragazzi prima di diventare ultras (Roversi 1992). Il processo di selezione che porta alcuni giovani di un gruppo di un territorio specifico di Bologna in curva risponde, in questa direzione, alla teoria della «segmentazione ordinata» attraverso la quale Dunning, Murphy e Williams spiegano la formazione di alcune *football ends* inglesi (1988); ciò trova conferma in molte delle parole degli ultras con cui ho parlato e che hanno continuato ad andare in curva anche dopo la pubblicazione della ricerca di Roversi.

«In curva entravi due ore prima della partita. Tu ti posizioni, poi arrivano quelli che mettono gli striscioni, ti avvicinano, ti chiedono se vuoi fare la tessera del gruppo, ti chiedono di che quartiere sei [...]. Oltre tutto io e lui [Tufo, n.d.a.] siamo cresciuti nel quartiere dove hanno fondato gli ultras, dove c’è il bar dove si dice che hanno fondato gli ultras, in fondo a via Massarenti. Dove c’è adesso la pizzeria amalfitana, una volta c’era il bar Olmo che era il luogo dove hanno fondato gli ultras; o perlomeno a metà anni ‘70 la stragrande maggioranza dei capocchia degli ultras andava al Bar Olmo... era un punto di riferimento, come la bocciofila [...]. Sono stai i quartieri a dare veramente il serbatoio al tifo. Se c’erano le trasferte particolari, certa gente allo stadio non ci andava neanche; però, non so, andavi a giocare a Milano contro l’Inter, fai conto io e lui non c’eravamo, ma gente che veniva dalla Barca, da Santa Viola, dal

Pilastro [storiche periferie bolognesi, n.d.a.] andava in trasferta perché c'era da menar le mani perché l'amico dell'amico lo chiamava... era un discorso di malavita... anni '70-'80...». (Cozza, la prima volta in curva a 14 anni nel 1980)

Roversi, nel terminare la sua ricerca, denuncia già la chiusura di determinati luoghi cittadini deputati alla socialità da cui selezionare giovani ultras da portare in curva. Il sociologo, in questo senso, parla di della crisi del Movimento osservando come, già negli anni Novanta, gli ultras più anziani non riescano più a trasmettere la cultura di curva di cui erano stati portatori se non attraverso la semplice direzione di cori e coreografie. Già in questo periodo, dunque, questo microcosmo fondato su legami di solidarietà, continuità dell'attività di ultras fuori dalla partita, rituali quali riunioni e incontri, un codice d'onore molto rigido regolativo anche delle pratiche violente, il difficile accesso a un gruppo che deve essere chiuso, le politiche di "amicizia" e "ostilità", inizia, secondo il sociologo bolognese, a perdere di senso. In sintesi, se fino agli Ottanta i gruppi ultras si formano come tappa finale di un legame tra giovani nato dentro territori specifici della città e basato sul fatto di avere la stessa età, sull'appartenenza allo stesso sesso e sull'essere nati e cresciuti nello stesso territorio, dagli anni Novanta le modalità di "arruolamento" in un gruppo ultras iniziano a cambiare; non è un caso, come ho già sottolineato, che lo stesso Movimento Ultras inizi in questi anni a parlare di "crisi". Le stesse azioni violente, a cominciare dalla fine degli anni Novanta, cambiano bersaglio: gli scontri non saranno più tra gruppi ultras "nemici" ma sempre più tra formazioni di curva e forze dell'ordine, anche alla luce dei nuovi dispositivi repressivi attivati a livello centrale, a partire dalla riqualificazione degli stadi per i mondiali di calcio del 1990, come ho evidenziato in precedenza.

Conclusioni

Frequentando durante il mio studio altre curve italiane oltre quella bolognese fui spettatore all'interno dei bagni della curva nord dello stadio Olimpico di Roma di un interessante episodio. Durante l'intervallo tra il primo e il secondo tempo mi trovai stretto tra due ultras della Lazio i quali, molto probabilmente ricoprendo ruoli di capi o quantomeno di lancia-cori, si misero d'accordo su una strategia che in effetti influenzò tutto il tifo degli ultimi quarantacinque minuti di partita. Gli Irriducibili, i tifosi della curva Nord, in quel periodo, come d'altronde anche oggi, avevano un atteggiamento molto ostile nei confronti del presidente della società sportiva capitolina Claudio Lotito. Laddove il lancio di cori razzisti dentro lo stadio avrebbe, secondo le normative ancora oggi vigenti, provocato una multa salata alla società sportiva, dentro i bagni i due ultras pianificarono una serie di cori da lanciare per offendere un giocatore di colore della squadra avversaria. I due tifosi uscirono dai

bagni dandosi la mano e urlando all'unisono "Lotito merda!". La Società, di conseguenza, fu costretta a pagare la multa e i giornali, sportivi e non, parlarono per tutta la settimana successiva di razzismo e presenza dell'estrema destra nella curva nord della Lazio.

Nel suo testo, Dal Lago (1990) sottolinea come gli insulti di una curva contro un giocatore avversario di colore non devono essere letti come atteggiamenti razzisti. Anche quei cori che attingono a stereotipi sessuali, che Dal Lago ha sentito a San Siro – e che ho avuto modo anche io di ascoltare nella curva Bulgarelli del Bologna – sono per il sociologo genovese più dipendenti dal significante che dal significato, e non hanno relazioni significative con l'aggressività e con la violenza. (*Ibidem*)

«Ciò che accomuna gli ultras è il fatto di andare allo stadio e fare le cose che piacciono solo a noi. La bandiera, le botte per la sciarpa. Se uno non vuole andare allo stadio perché ha paura, no, se uno non è connotato non gli succede niente, non deve avere paura: chi non se le cerca non le prende. Uno scontro tra due tifoserie, se uno sta in mezzo o è perché è scemo e non si accorge, oppure non gli succede nulla. Per noi il tifoso è per la bandiera, per lo striscione, per la maglia, io mi scontro con altri gruppi [...]: questo è ultrà. Gli altri sono tifosi [...]. Dalla balaustra non la vedo la partita; ci sto a cavallo sulla balaustra per cui guardo un po' e un po'». (Sara, 50 anni, storico membro del gruppo "Mods" nato nel 1982 e ultras da fine anni Settanta)

Alla sfera del rituale, inoltre, appartengono per Dal Lago tutti gli scontri che hanno a che vedere, per esempio, con la conquista delle bandiere avversarie, ovvero «atti di guerra simbolici» come quelli che evoca Sara (*Ibidem*). Semmai, per il sociologo, il «gioco» diventa dramma solo quando a partecipare a questi scontri vi sono infiltrati o uomini delle forze dell'ordine i quali equivocano e non sanno leggere questo messaggio. Tale tesi, per esempio, potrebbe essere condivisa da quasi tutti gli ultras della curva Bulgarelli i quali, come abbiamo visto, sostengono da sempre che è molto chiaro per tutti i tifosi quando uno scontro sta per accadere e, solo se è "scemo", come ricorda Sara del "Mods", un qualunque sostenitore del Bologna si fa trovare in mezzo a una rissa preparata da tempo (in precedenza ricordavo come non sono pochi gli ultras dell'Andrea Costa che ritengono che parte delle azioni violente dentro e fuori lo stadio nascano per comportamenti illegittimi di cani sciolti che non conoscono i codici ultras).

In conclusione, quello che è notato osservando le azioni di alcune persone appartenenti a differenti gruppi della curva Andrea Costa del Bologna, è come, in questi ultimi anni in verità, tali scontri "simbolici", come li chiama Dal Lago, siano stati sempre compresenti a reali episodi di guerriglia fisica. Ancora una volta, piuttosto che segnare con l'accetta il confine tra violenza reale e violenza simbolica, ho preferito nel mio studio pormi questa domanda: se gli ultras, anche quelli bolognesi, sono responsabili di atti violenti, simbolici o reali che siano, chi è il loro "nemico" (Schmitt 1932)? E come è cambiato questo nel corso degli ultimi venti

anni? Inoltre, se, come si evince da queste domande, obiettivo del Movimento è anche quello di trasmettere i “valori” dello scontro fisico e simbolico, come avviene questo nel momento in cui, a partire dagli anni Novanta, sono entrate in vigore normative e leggi anti-ultras?

Da questo punto di vista è sempre più evidente come, negli ultimi anni, gli scontri dentro e fuori lo stadio vedano come protagonisti formazioni ultras di diverso credo “politico” – ovvero che interpretano diversamente cosa sia la “mentalità ultras” – e forze dell’ordine (in alcune recenti avvenimenti abbiamo potuto assistere a scontri contro la polizia a opera di gruppi di tifosi uniti seppure appartenenti a formazioni ultras rivali). Dall’uscita del libro di Roversi (1992), però, non è stata pubblicata più alcuna ricerca su tali realtà in profonda trasformazione. La mia speranza è che dopo il mio lavoro ne verranno altri che, utilizzando il metodo etnografico, concentreranno lo sguardo su una realtà, quella del tifo da curva, che, questo emerge dalla mia ricerca, non sta affatto morendo, ma piuttosto è in continua trasformazione e, proprio per questo, dovrebbe essere al centro dei lavori dei nostri scienziati sociali.

Bibliografia

- Aime M., 2004, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi
- Alberti P., Clementi D., 2012, *Oltre la rete. Storie di oltre 100 anni di tifo rossoblù*, Bologna, Minerva
- Arendt H., 1970, *On violence*, NewYork, Harcourt, Brace & World; trad. it. *Sulla violenza*, Milano, Mondadori, 1971
- Arendt H., 1978, *The Life of the Mind*, London, Secker & Warburg; trad. it. *La vita della mente*, Bologna, il Mulino, 1987
- Balestri C., Roversi A., 1999, *I gruppi ultras oggi: cambiamento o declino?*, in "Polis", n.3, pp. 453-468
- Balloni A., Bisi R., a cura di, 1993, *Sportivi Tifosi violenti*, Bologna, Clueb
- Baudrillard J., 1986, *Heysel*, in "Autrement", n. 80, mai, pp. 161-170
- Bourdieu P., 1984, *Comment peut-on etre sportif*, in "Questions de sociologie", Paris, Minuit
- Bourdieu P., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino
- Bourgois P., 1996, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, Roma, DeriveApprodi, 2005
- Bromberger C., 1994, *Lo spettacolo delle partite di calcio*, in Roversi A. e Triani G., a cura di, *Sociologia dello sport*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane
- Bromberger C., 1999, *La partita di calcio. Etnologia una passione*, Roma, Editori Riuniti
- Bruno F., 1994, *Storia del movimento ultrà in Italia*, in Marchi V., a cura di, *Ultrà. Le sottoculture giovanili negli stadi d'Europa*, Roma, Koiné Edizioni
- Castelli E., Scandurra G., Tancredi L., Tolomelli A., 2011, *Piazza Verdi. Memorie di uno spazio pubblico*, Bologna, Clueb
- Clarke J., 1973, *Football Hooliganism and the Skinheads*, Birmingham, Centre for Contemporary Cultural Studies

Dal Lago A., 1990, *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*, Bologna, Il Mulino

De Leo D., 1990, *Regole del calcio*, Vicenza, Dedalus

De Leo G., 1998, *La violenza tra rumore e messaggio. Un itinerario di ricerca sulla rappresentazione del tifo violento nella stampa*, in Salvini A., *Il rito aggressivo*, Firenze, Giunti Barbera

Dei F., a cura di, 2005, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi

Dunning E., a cura di, 1971, *The Sociology of Sport: A Selection of Readings*, London, Cass

Dunning E., Elias N., 1986, *The Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, London, Basil Blackwell; trad. it. *Sport e aggressività*, Bologna, Il Mulino, 1989

Eadington W.R., a cura di, 1976, *Gambling and society. Interdisciplinary studies on the Subject of Gambling*, Springfield (Ill.), C.C. Thomas

Ehrenberg A., 1986, *La rage de paraître*, in "Autrement", n. 80, mai, pp. 148-158

Elias N., 1982, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino [1939]

Elias N., 1988, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino [1939]

Evans-Pritchard E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press

Galeano E., 1995, *El futbol a sol y sombra*, Ciudad de México, Siglo XXI; trad. it. *Splendori e miserie del gioco del calcio*, Milano, Sperling & Kupfer

Gallino L., 2006, *Dizionario di Sociologia*, Torino, Utet

Geertz C., 1973, *Toward an Interpretative theory of culture*, in *the Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987

Goffman E., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City (N.J.), Doubleday; trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1975

Hall S., 1978, *The Treatment of "Football Hooliganism" in the Press*, in Ingham R., ed., *Football Hooliganism*, London, Inter-Action inprint

- Harrington J.A., 1968, *Football Hooliganism*, Bristol, John Wright & Sons
- Harrison P., 1974, *Soccer's Tribal Wars*, in "New Society", 29, pp. 602-604
- Handke P., 1980, *die Welt im Fussball*, in AA.VV., *Der Fussballfan*, Frankfurt a.M., Syndicat
- Hebdige D., 1996, *La lambretta e il videoclip. Cose & consumi dell'immaginario contemporaneo*, Torino, Edt
- Herzfeld M., 1997, *Cultural intimacy. Social poetics in the nation-state*, New York, Routledge.; trad.it. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L' Ancora del Mediterraneo, 2003
- Hornby N., 1992, *Fever Pitch*, London, Gollancz; trad. it. *Febbre a 90°*, Parma, Guanda
- Kapuscinski R., 1990, *La prima guerra del football e altre guerre di poveri*, Milano, Serra e Riva
- Le Bon G., 1895, *Psychologie des foules*; trad. it. *La psicologia delle folle*, Milano, Longanesi, 1980
- Lippmann W., 1960, *Public Opinion*, New York, Macmillan; trad. it. *Opinione pubblica*, Milano, Comunità, 1963
- Marchi V., a cura di, 1994, *Ultrà. Le sottoculture giovanili negli stadi d'Europa*, Roma, Koiné Edizioni
- Marsch P., Rosser E., Harré R., 1978, *The Rules of Disorder*, London, Routledge & Kegan Paul; trad. it. *Le regole del disordine*, Milano, Giuffré, 1984
- Marzola P.L., 1990, *L'industria del calcio*, Roma, La Nuova Italia Scientifica
- Morcellini M., 1988, *Spettacolo e consumi culturali*, in Istituto centrale di Statistica - Associazione italiana di sociologia, *Immagini della società italiana*, Roma, stampa in proprio
- Morris D., 1981, *The Soccer Tribe*, London, J. Cape; trad. it. *La tribù del calcio*, Milano, Mondadori, 1982

- Ortega Y Gasset J., 1984, *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, [1930]
- Quadrelli E., 2007, *Mondo ultras*, in “Senza soste”, <http://www.senzasoste.it/tifo/mondo-ultras-intervista-di-emilio-quadrelli>
- Roversi A., 1989, *Introduzione*, in N. Elias e E. Dunning, 1986, *Sport e Aggressività*, Il Mulino, Bologna
- Roversi A., a cura di, 1990, *Calcio e violenza in Europa*, Bologna, Il Mulino
- Roversi A., 1992, *Calcio, tifo e violenza. Il teppismo calcistico in Italia*, Bologna, Il Mulino
- Roversi A. 1994, *Il sociologo e l'ultrà: gli studi sul teppismo calcistico*, in Marchi V., a cura di, *Ultrà. Le sottoculture giovanili negli stadi d'Europa*, Roma, Koiné Edizioni
- Salvini A., 1988, *Il rito aggressivo. Dall'aggressività simbolica al comportamento violento. Il caso dei tifosi ultras*, Firenze, Giunti Barbera
- Salvini A., 2004, *Ultrà. Psicologia del tifoso violento*, Firenze, Giunti
- Sartre J.P., 1961, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard; trad. it. *Critica della ragione dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1963
- Secchiaroli G., 1993, *Comportamenti violenti nel tifo calcistico e processi di costruzione dell'identità sociale*, in Balloni A., Bisi R., a cura di, *Sportivi Tifosi violenti*, Bologna, Clueb
- Segre D., 1979, *Ragazzi di stadio*, Milano, Mazzotta
- Sheper-Hughes N., 2005, *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio*, in Dei F., a cura di, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi
- Simmel G., 1988, *Sociologia*, Milano, Comunità
- Schmitt C., 1972, *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino [1932]
- Soriano O., 1998, *Futbol. Storie di calcio*, Torino, Einaudi
- Suttles G., 1968, *The social Order of the Slum: Ethnicity and Territory in the Inner City*, Chicago, Chicago University Press
- Taylor I., 1975, *Soccer, Consciousness and Soccer Hooliganism*, in Cohen S., a cura di, *Images of Deviance*, Harmondsworth, Penguin

Triani G., 1990, *Mal di stadio. Storia del tifo e della passione per il calcio*, Roma, Edizioni Associate

Trivizas E., 1980, *Offences and Offenders in Football Crowd Disorders*, in “British Journal of Criminology”, 20, n.3, pp. 427-458

Turner V., 1993, *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino

Williams J., Dunning E. e Murphy P., 1984, *All-seated Football Grounds and Hooliganism: The Coventry City Experience 1981-1984*, Department of Sociology, University of Leicester

Williams J. Dunning E. e Murphy P., 1985, *Hooligans, Abroad. The Behaviour and Control of English Fans in Continental Europe*, London and New York, Routledge

Williams J. Dunning E. e Murphy P., 1988, *Hooliganism after Heysel. Crowd Behaviour in England and Europe, 1985-1988*, Sir Norman Chester Centre for Football Research

Alleanza e conflitto nella costruzione dell'autonomía Guaraní Charagua Iyambae (Bolivia)

Francesca Scionti

Alliance and conflict in the construction of *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* (Bolivia)

Abstract

The *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* is a case study of Bolivian legal pluralism as an indicator of ethnic relationship. The paper discusses the ethnographic data from the Author's fieldwork among the Guaraní people of Charagua to show that the indigenous autonomy develops as a battlefield between conflictive social agents. By analysing the election process of the Guaraní Autonomy, the Author shows how claims have been translated in legal instruments. The aim is to discuss the guaraní political strategy in order to explain the causal link between the creation of new self-governing institutions and the ethnic divisions concerning the ways in which the guaraní identity must express itself politically. The Author analyses the interlegal context dynamics consisting of separate legal habitus interacting with State laws and shows how an indigenous group interprets the Law within a process of self-determination that through legal discourse describes the conflictive social dynamics of identity defence.

Keyword: Guaraní, indigenous autonomy, legal pluralism, conflict, ethnography

La Nación Guaraní de Bolivia históricamente demanda el ejercicio de su libre determinación, el ejercicio de su autogobierno y la reconstitución de su territorio ancestral reivindicando su condición de Nación y origen preexistente a la colonia y republica, proclamando la vigencia de sus derechos individuales y colectivos. [...] En el 2015 la población de la entidad territorial Charagua Iyambae aprobó en referéndum el Estatuto de la Autonomía Guaraní para su puesta en vigencia y en el 2016 las zonas guaraníes y no guaraníes que la conforman eligieron a sus autoridades en ejercicio de la democracia intercultural [...] La Autonomía Guaraní Charagua Iyambae se constituye en la primera autonomía indígena en Bolivia contribuyendo así a la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia

(Convocatoria para el Acto de posesión de las autoridades indígenas, Charagua, 30 diciembre 2016)

L'8 gennaio del 2016 si è insediato a Charagua il primo governo indigeno autonomo dello Stato Plurinazionale di Bolivia*. E la convocazione all'atto d'insediamento, di cui l'incipit di questo scritto riporta uno stralcio, è la sintesi più efficace dei nuclei tematici oggetto dell'analisi che si propone: il processo di autodeterminazione dei guaraní, la costruzione dell'autogoverno a Charagua e le dinamiche politico giuridiche poste in essere per giungere al consolidamento dell'Autonomia Indígena. L'*Autonomía Guaraní Charagua Iyambae*, infatti, è la prima e al momento unica *Autonomía Indígena Originario Campesina* che si consolida all'interno del territorio boliviano dopo l'approvazione della Costituzione Politica dello Stato Plurinazionale di Bolivia (2009) e della *Ley Marco de Autonomías y descentralización "Andrés Babiñez"* (2010). In virtù di ciò, essa si presenta quale esempio paradigmatico del modello pluralista che caratterizza la conformazione dello Stato boliviano dopo l'ultima riforma costituzionale. Tuttavia, non è intenzione di questo scritto ridurre l'analisi della costruzione del nuovo autogoverno guaraní di Charagua a una mera questione territoriale perché l'autodeterminazione guaraní s'interpreterà come processo di articolazione transterritoriale agito all'interno dello Stato¹. L'analisi che si propone, quindi, discuterà il landscape di significati utile a interpretare la complessità della *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* a partire dalla rete di significati fondanti il discorso politico-giuridico guaraní. Discorso che esplicita i modi in cui quest'ultimi agiscono e interpretano il diritto all'interno di una dinamica contrastiva e relazionale propria di un contesto interlegale² composto da distinti habitus normativi in costante interazione con le leggi dello Stato³. In quest'ottica, l'Autonomia di Charagua sarà analizzata come il concretizzarsi del *diritto ad avere un diritto proprio* espresso dal pueblo guaraní in tema di territorio, identità e autonomia politica, «porque con la autonomía indígena vamos a avanzar hacia la reconstitución de

* La ricerca di campo nel Municipio di Charagua (Bolivia) si è svolta dal 2013 al 2016 per un totale di quattordici mesi in quattro missioni ed è stata condotta grazie a un Accordo Bilaterale Triennale tra l'Università di Foggia e la *Universidad Católica Boliviana "San Pablo"* di La Paz - *Istituto para la Democracia* diretto da Ramiro Molina Barrios. L'attività di ricerca (Scionti 2013) ha avuto come obiettivo lo studio della pratica giuridica guaraní sia dal punto di vista delle forme di applicazione della *justicia comunitaria* (Scionti 2016) che delle forme d'implementazione giuridica di un nuovo modello di organizzazione politica su base locale. Per quanto riguarda quest'ultimo filone d'indagine, le riflessioni che si propongono si basano sui dati etnografici raccolti nel 2013 per quel che concerne il quadro d'insieme della lotta di rivendicazione dei diritti indigeni declinati in chiave autonomistica da parte dei guaraní di Charagua; nel 2014 durante il processo di socializzazione dello Statuto dell'Autonomia in ogni comunità delle quattro Capitánías di Charagua; nel 2015 durante la complessa e conflittuale campagna per il referendum di approvazione dello Statuto dell'Autonomia; nel 2016 partecipando al lavoro di codificazione normativa dei regolamenti elettivi del nuovo governo e alla successiva elezione delle autorità negli organi politici del nuovo governo.

¹ Gustafson 2009, p. 989.

² Santos 2012.

³ Alliot 2003.

nuestro territorio; la autonomía es solo un paso para reconstituir la Nación guaraní y vivir libres, sin dueño»⁴.

Gli obiettivi che si perseguiranno sono due. Il primo è dimostrare che la costruzione dell'autonomia indigena si configura come campo di lotta tra distinti agenti sociali all'interno di un determinato territorio. Il secondo, invece, è analizzare il nesso causale tra la creazione di nuove istituzioni di autogoverno e le divisioni interne al mondo guaraní circa il modo in cui l'identità guaraní debba esprimersi politicamente⁵. Nesso causale che discende dalla composita rappresentazione dell'immaginario identitario guaraní riconducibile al campo semantico tracciato dal concetto di *Iyambae* (essere liberi, senza padrone) incorporato nel discorso autonomistico e fondante il nuovo soggetto politico di Charagua. Il caso di Charagua, quindi, si presenta estremamente articolato in virtù della nuova conformazione del governo autonomo composto da sei Zone⁶, due centri urbani a maggioranza ispano discendente (Charagua Pueblo e Charagua Estación) e quattro *Capitanías* guaraní (Charagua Norte, Parapitiguasu, Alto Isoso e Bajo Isoso)⁷ che rappresentano il 60% del totale della popolazione. In quest'ottica, Charagua, sebbene conti poco meno di 30.000 abitanti e dal punto di vista amministrativo sia il Municipio territorialmente più grande della Bolivia (74,424 km², 86% della Provincia Cordillera e 23% del Dipartimento di Santa Cruz), si mostra come campo di lotta che traduce le dinamiche di alleanza e conflitto derivanti dalla specificità multiculturale del suo contesto sociale. A Charagua, infatti, vivono anche immigrati provenienti dall'area andina (aymara e quechua) anch'essi portatori di specifici interessi e habitus culturali, mentre nella vasta area periurbana e rurale vi sono colonie di mennoniti (gruppo anabattista di discendenza centro-europea presente nell'oriente boliviano dal 1957 e a Charagua dal 1986) a loro volta autonome per statuto speciale dello Stato⁸.

Entrambi gli obiettivi saranno argomentati a partire dalla discussione di tre casi etnografici volti a indagare le dinamiche conflittuali attraverso le quali si è giunti alla scelta del vertice del governo autonomo (TRI) e all'elezione delle cariche di governo nelle *Capitanías* di Charagua Norte e di Parapitiguasu. Casi analizzati come prove del modo in cui l'arena sociale, determinatasi in virtù dell'Autonomia, si sia plasmata attraverso una complessa dinamica di fissione/fusione interna alla rete delle relazioni politiche costruita tra gruppi di alleanza temporanei. In quest'ottica, grazie all'approccio epistemologico derivante dall'*extended-case method*, si discuteranno casi concreti di conflitto così da cogliere i processi politici conseguenti alla

⁴ Carlo Sánchez, autorità guaraní di *Charagua Norte* che ha fornito un importante contributo alla costruzione/ricostruzione del paradigma identitario declinato in chiave autonomistica, intervista del 20/08/2016.

⁵ Cameron 2012.

⁶ Le zone sono spazi territoriali amministrativi formati secondo la struttura socioculturale della popolazione (Statuto dell'Autonomia di Charagua, art.16.II).

⁷ Le *Capitanías* articolano politicamente e territorialmente le comunità rurali guaraní plasmando giurisdizioni indigene proprie, compresenti alla giurisdizione ordinaria dello Stato.

⁸ Cfr Kopp 2015.

costituzione del governo autonomo. L'avvicinarsi nei ruoli di potere locale tra guaraní e non guaraní, infatti, ha portato al ribaltamento del consueto equilibrio consolidatosi nell'amministrazione pubblica municipale. L'analisi processuale delle dinamiche di conflitto, inoltre, metterà in luce il concreto agire politico-giuridico guaraní. Specie per quel che riguarda lo specimen dei processi elettivi dell'Autonomia indigena, la pratica cioè della *Democracia Intercultural*⁹, intesa come l'esercizio di una diversità di norme, saperi, autorità, pratiche e procedimenti propri da cui discende la forza della Nación Guaraní. Esercizio che si configura come riconoscimento del principio di demodiversità¹⁰ in base al quale è possibile parlare di democrazie al plurale, cioè di differenti concezioni e pratiche democratiche agite all'interno di uno stesso contesto sociale.

In sintesi, le pagine che seguono intendono proporre un'analisi del processo di costruzione dell'autonomia guaraní di Charagua che s'interpreterà nella sua complessa configurazione di pratica sociale, discorso politico e riconoscimento giuridico del diritto indigeno all'autodeterminazione. L'analisi dell'*habitus* guaraní traslato nella struttura dell'autonomia indigena, quindi, cioè i modi in cui la rappresentazione identitaria fornisce senso alla rivendicazione autonomistica e il modello indigeno di organizzazione del potere definisce il nuovo governo autonomo, sarà la cornice significativa da cui discenderà la discussione della pratica politica guaraní agita dalle *Capitanías* durante i procedimenti elettivi delle cariche del nuovo governo. Le conclusioni cui si giungerà, invece, rifletteranno su quanto e come il contesto normativo statale abbia contribuito al concretizzarsi della rivendicazione guaraní, attraverso un processo di incorporazione giuridica della richiesta autonomistica. La relazione dialogica tra diritto e costruzione dell'identità, del resto, rimanda inevitabilmente alla cornice normativa funzionale all'azione sociale e politica delle comunità indigene¹¹, forgiata dai processi di fissione e fusione propri dell'interazione tra rappresentazioni e auto-rappresentazioni identitarie.

Etnogenesi e rivendicazione autonomistica

La Costituzione Politica Boliviana individua l'autonomia indigena come campo specifico in cui si concretizza la Plurinazionalità dello Stato attraverso il riconoscimento giuridico della preesistenza dei popoli indigeni (art. 2, art. 30.I, art. 30.II.14) e assume che il governo dell'autonomia indigena si esercita attraverso norme, procedimenti e forme di organizzazione propri dei popoli indigeni (art. 296, art. 304.I.1, art. 304.I.23). In quest'ottica, il discorso guaraní riguardante il processo

⁹ Esercizio integrato e con uguaglianza di condizioni di tre forme di democrazia, quella diretta e partecipativa, quella rappresentativa e quella comunitaria, riconosciute dalla Costituzione Politica (art. 11) e regolamentate dall'art. 2 della Legge del Regime Elettorale del 2010.

¹⁰ Santos 2010.

¹¹ Palmisano 2008, p.11.

di conversione ad Autonomia Indigena si riconnette a una formalizzazione normativa di una pratica effettiva. Lo si evince dalle parole di Ruth Yarigua, ex *Mburuvicha Guasu*¹² della *Capitanía* di Charagua Norte:

«la autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de autodominación y autodeterminación, basado en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social y económica al interior de nuestro pueblo y con el conjunto de la sociedad».¹³

Così come da quelle delle autorità locali:

«si bien ahora estamos optando por la autonomía indígena, como pueblo guaraní siempre hemos sido autónomos y hemos vivido en nuestra tierra. Por eso, una de las líneas más importantes del movimiento guaraní es la consolidación de esa tierra, territorio y de nuestra unidad como pueblo».¹⁴

E in quelle di Silvia Canda¹⁵, autorità eletta nel nuovo governo autonomo che così introduce la sua ricostruzione storica del processo che ha portato alla costituzione della prima autonomia indigena di Bolivia:

«muchos venimos diciendo que es un proceso que se viene queriendo legalizar y formalizar en la legislación nacional, pero nace a partir de los hitos históricos de la Nación Guaraní. Siempre nos hemos considerado autónomos, y la lucha de querer hoy día consolidar la Autonomía Indígena es querer ser reconocidos formalmente a través de lo que es la legislación boliviana de nuestro país en la construcción del Estado Plurinacional».¹⁶

La relazione tra autodeterminazione e criteri di autoctonia guaraní che emerge da queste testimonianze, è chiaramente presente sin dalle prime parole del preambolo dello Statuto dell'Autonomia Indigena di Charagua. Alludendo a un tempo ancestrale nel quale si formò l'ecosistema naturale della cui salvaguardia gli antenati erano stati investiti, nel quale la Nazione Guaraní aveva vissuto in pace e armonia sino alla conquista spagnola di epoca coloniale che ne aveva fortemente minato la

¹² Massima autorità politica zonale guaraní, Capitán Grande in castigliano.

¹³ Ruth Yarigua, dirigente guaraní di Charagua Norte e membro eletto secondo norme e procedimenti propri come rappresentante guaraní nell'Assemblea Legislativa del Dipartimento di Santa Cruz per la gestione 2015/2020, intervista del 2/06/2014.

¹⁴ Rodolfo Tauque, guaraní di Charagua Norte, intervista del 3/06/2014.

¹⁵ Ex rappresentante di Parapitiguasu nell'Asamblea Autonomica Guaraní di Charagua, ex consigliere municipale eletta nelle fila del Movimento al Socialismo nel 2015, rappresentante di Parapitiguasu nell'organo legislativo della *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae*.

¹⁶ Canda 2015, p.1.

sopravvivenza, e nel quale in un'ultima epica battaglia i guaraní avevano difeso il proprio territorio e la propria autonomia contro i conquistatori, il preambolo dello Statuto connette la rivendicazione autonomistica al passato ancestrale cui si richiama, al fine di dotarla di legittimità e continuità storica. Il richiamo al passato, infatti, ha una duplice valenza. Da un lato spiega la contemporanea conformazione multiculturale del contesto sociale di Charagua come conseguenza dell'esperienza coloniale sulla quale però i guaraní possono esercitare un diritto di precedenza storica: «por estas contingencias señaladas es que hoy en día el territorio de Charagua es habitado por diversas culturas, pero encima de todo está la Nación Guaraní con sus valores y principios»¹⁷. Dall'altro esplicita il posizionamento della rivendicazione autonomistica in una cornice di significati che mantiene l'aspetto formale delle lotte ancestrali mutandone l'aspetto sostanziale degli strumenti con cui combattere – «en la planicie de Kuruyuki está escrita con sangre nuestra historia [...] Luego de las luchas armadas, vinieron las ideológicas [...] consolidamos el reconocimiento a nuestro territorio, nuestros derechos y nuestro “Iyambae”, nuestra Autonomía»¹⁸ – e la riconnette alla memoria degli antenati che per primi formularono la rivendicazione autonómica: «el presente estatuto Autonomico define las bases de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae en homenaje a la lucha del pueblo y la memoria de los ancestros y líderes que la forjaron»¹⁹. Lotta autonomistica, quindi, iniziata in un tempo in cui l'unità del popolo guaraní, pur risultando sconfitta, aveva saputo tener testa all'esercito statale boliviano e terminata, più di un secolo dopo, con la conquista dell'Autonomia, grazie allo strategico utilizzo degli strumenti giuridici statali messi a disposizione di quei gruppi indigeni capaci di interagire con lo Stato boliviano in quanto gruppo etnico organico. Questi sono i motivi per i quali il contenuto dello Statuto è interpretabile come esempio di legalizzazione delle rivendicazioni indigene²⁰, mentre il suo preambolo fissa il racconto mitico fondante l'organicità identitaria guaraní, traducendo in scritto ciò che era parte del discorso orale e trasformandolo in un dogma immutabile su cui costruire l'essenza dei guaraní come gruppo etnico e così poggiarvi le fondamenta dell'Autonomia Indígena. In quest'ottica, la costruzione dell'*Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* è esempio di come l'*habitus* indigeno guaraní, il *Ñande Reko*²¹, abbia costruito un modello di organizzazione politico amministrativa che è espressione di un processo identitario di autodeterminazione che trae forza significativa dal concetto di *Iyambae* (essere liberi), pilastro su cui poggia l'immaginario di autoctonia riprodotto dai guaraní²². Processo identitario che si basa su un mito di fondazione – il massacro di *Kuruyuki* del 1892 –

¹⁷ *Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae*, p. 5.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 6.

²⁰ Gómez Rivera 1997, p. 106; Iturralde 1998, p. 164.

²¹ Secondo lo storico gesuita Bartomeu Melià identifica il modo di essere, la lingua, la cultura, le norme, il comportamento, l'*habitus*, il sistema politico del popolo guaraní (1988).

²² Albó 1990; Asamblea del Pueblo Guaraní 2006, 2007 e 2008.

in cui Apaguaiqui Tumpa, giovane profeta-leader, aveva capeggiato l'ultima offensiva armata contro lo Stato Boliviano in difesa del territorio e dell'indipendenza del popolo guaraní²³. Sono quindi questi i due campi semantici, alla cui descrizione ci si dedicherà nel prosieguo, in virtù dei quali i guaraní di Charagua hanno rivendicato il diritto all'autogoverno rappresentandolo come diritto etnico.

Il termine *Iyambae* è un concetto capace di restituire il senso e il significato della autorappresentazione che la Nazione Guaraní performa riguardo la propria identità. Concetto che è stato incorporato nella denominazione del nuovo soggetto politico, proprio perché rappresenta l'essenza del pueblo guaraní – l'essere liberi, senza padroni – fondandone l'esistenza come gruppo dotato di un'identità etnica specifica²⁴. Al contempo, però, in virtù di una continua dinamica re-significante espressione delle tensioni politiche attive tra le *Capitanías*, è elemento conflittivo del discorso autonomistico guaraní, inferendo all'uso, o all'appropriazione, di un termine che in Isoso è sinonimo di “sangue reale”. *Iyambae*, infatti, è anche il cognome materno dell'attuale *Capitán* Grande del Bajo Isoso ed è la denominazione di uno dei due lignaggi reali dell'Isoso: «de sangre de capitán herencia de sangre [...] quien no es de sangre de familia real de capitania nunca podrá sobrellevar esta responsabilidad»²⁵. Lignaggi imparentati ma storicamente contrapposti, che utilizzano il linguaggio della parentela e della purezza del sangue per esprimere e rivendicare il potere politico e la legittimità nell'ascesa al ruolo di *Capitán* Grande²⁶. In quest'ottica, l'utilizzo del termine *Iyambae* all'interno del discorso autonomistico racconta della rifunzionalizzazione della sua accezione letterale (l'essere senza padroni) e di una mediazione politica avvenuta grazie all'incorporazione dell'immaginario prodotto dall'Isoso intorno al concetto di *Iyambae* all'interno di un progetto politico comune. Mediazione indispensabile per depotenziare le spinte indipendentiste generate dalle due *Capitanías isoseñas*, che storicamente tendono a differenziarsi dalle *Capitanías* ava-guaraní di Charagua Norte e Parapitiguasu²⁷ utilizzando proprio il termine *Iyambae* come marcatore etnico. Rappresentazione della relazione intraetnica che tuttavia permane nell'immaginario di alcuni esponenti dell'Isoso contrari all'autonomia, che ritengono illegittima l'incorporazione all'interno del discorso autonomistico del campo semantico del concetto di *Iyambae*, perché di esclusivo appannaggio degli *isoseños*. In Isoso, infatti, *Iyambae* rimanda al contempo all'idea del territorio *isoseño* che è proprietà esclusiva degli *isoseños* e alla famiglia reale che da circa 150 anni si trasmette per linea ereditaria l'autorità politica sul territorio²⁸, mentre ha un valore esclusivamente politico per le altre due *Capitanías* che hanno una profondità temporale significativamente inferiore rispetto all'Isoso riconducibile

²³ Meliá 1988; Pifarré 1989; Saignes 1990; Combès 2004 e 2005; Albó 1990.

²⁴ Combès 2005, pp. 30-31.

²⁵ Combès 2005, p. 230.

²⁶ Combès y Villar 2004.

²⁷ Scionti 2016.

²⁸ Combès 2005, p. 32.

alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso quando, fondata la *Asamblea del Pueblo Guaraní*, sono nate dall'unione di comunità sparse e in funzione della necessità di richiedere la titolazione della terra Originaria²⁹. E un esempio di tale rappresentazione si può rinvenire nell'analisi degli esiti dei due Referendum Autonomistici. A distanza di poco meno di sei anni dalla vittoria del Referendum di Conversione ad Autonomia Indigena avvenuta il 6 dicembre del 2009 con il 56% dei voti, infatti, il 20 settembre del 2015 lo Statuto dell'Autonomia, carta costituzionale del nuovo soggetto politico, è approvato per via referendaria con il 53% dei consensi. Lo scarto nelle percentuali tra i due referendum è imputato all'Isoso perché conta con una presenza di non guaraní più numerosa, con una penetrazione di settori oppositori dell'Autonomia più pervicace, ma soprattutto con una leadership guaraní storicamente conflittuale³⁰, che riproduce un fenomeno di autorità parallele a livello locale tra chi riconosce gli *Mburuvicha Guasu* delle due *Capitanías* promotori del processo autonomistico e chi invece riconosce esclusivamente la leadership della rete familiare e amicale di Boni Chico Barrientos (morto nel 2014), ultimo *Capitán Grande* dell'Isoso e membro della famiglia reale *isoseña*³¹, storicamente alleata del maggiore partito oppositore al processo autonomistico. Questo evento è spia del fatto che i guaraní di Charagua non sempre agiscono coerentemente con quanto la supposta omogeneità identitaria lascerebbe intendere ma piuttosto in virtù delle disposizioni che derivano dall'*habitus ava e isoseño*.

Non stupisce, allora, che Avilio Vaca – unico rappresentante guaraní all'interno dell'assemblea Costituente che ha scritto l'attuale Costituzione Politica, ex consigliere municipale di Charagua, ex *Capitán Grande* di Parapitiguasu e membro dell'assemblea legislativa nazionale eletto nel 2014 come deputato per la giurisdizione speciale *indígena originario campesino* di Santa Cruz – abbia sempre sottolineato come obiettivo della Autonomia di Charagua la conquista della libertà mentre abbia teso a sfumare la seconda interpretazione del termine *Iyambae*, l'essere senza padrone, giacché questa poteva prestarsi a fraintendimenti dato il peso simbolico che tale accezione ha in Isoso. Così la parola *Iyambae* è divenuta un pilastro fondamentale del discorso politico guaraní contemporaneo. Parola dal forte potere simbolico che, fondendo l'immaginario *isoseño* e *ava*, rappresenta l'essenza della costruzione del Pueblo Guaraní come entità politica. La costruzione dell'identità guaraní, infatti, è frutto di un ampio processo di etnogenesi di una minoranza di origine tupi-guaraní migrante con una maggioranza chané autoctona della zona boliviana e nella sua conformazione segue una logica di fissione/fusione. I criteri che differenziano l'essere *ava e isoseños*, infatti, sono significanti dell'iterazione interna

²⁹ Il *Diagnóstico de las comunidades guaraní de la provincia Cordillera*, elaborato dal CIPCA nel 1985 e funzionale all'elaborazione del *Programa de Desarrollo Campesino de Cordillera*, è lo strumento che suggerì l'attuale struttura socio politica delle *Capitanías* come quella più efficace per rispondere alle esigenze politiche derivanti dalla necessità di interagire con lo Stato.

³⁰ Cfr Combés 2005.

³¹ Combés, Villar 2004; Combés 2005.

alla compagine guaraní ma divengono insignificanti quando i guaraní interagiscono con altri gruppi etnici attraverso la propria organizzazione politica, l'*Asamblea del Pueblo Guaraní*, fondata a Charagua il 7 febbraio del 1987. In questo caso «la etnia forma bloque, superando sus diferencias internas, para distinguirse de los demás»³², rivolgendo il proprio discorso all'esterno seguendo una strategia di auto-denominazione etnica che invoca comuni immaginari politici. A questo si aggiunga che l'identità guaraní è sempre stata oggetto di manipolazione, soprattutto se ci si riferisce ai cambiamenti che hanno portato, grazie anche alla presenza di ONG nazionali e internazionali, a una riconfigurazione dell'auto-rappresentazione guaraní in virtù della nuova normativa statale. In quest'ottica l'identità guaraní ha un carattere tripode. È un'identità protocollare³³, giacché l'esigenza di denominarsi come guaraní è il risultato di un importante processo di reinvenzione storica funzionale alla creazione di un nuovo soggetto sociale³⁴ – il *Pueblo Nación Guaraní* – utile all'interazione con lo Stato al fine di rivendicare quei diritti che derivano dall'essere un gruppo indigeno. È il risultato di un processo di apprendistato di ciò che significa “essere guaraní”, a partire da una rappresentazione orientata dalla ricerca di supposti marcatori etnici. Infine, posto che il termine guaraní si riferisce a un'appartenenza linguistica e non a una classificazione culturale – in Bolivia vi sono cinque gruppi etnici che parlano guaraní e tra questi solo i *chiriguano*s, della cui tripartizione etnica *ava* e *isoseños* sono parte, usano l'origine linguistica per autodefinirsi come guaraní³⁵ – e che è il frutto di una contingenza politica ben precisa, l'identità guaraní è il risultato di una negoziazione orizzontale tra agenti sociali guaraní diversi, a volte divergenti, emergente da un accordo interno alla variegata compagine indigena che la rappresenta.

Il processo di etnogenesi della Nazione Guaraní attivatosi circa trent'anni fa, quindi, tendendo alla costruzione di un soggetto collettivo omogeneo, ha individuato nel paradigma dell'essere liberi/senza padroni (*Iyambae*) lo specimen etnico capace di aggregare l'eterogeneità oppositiva della compagine guaraní. Il secondo campo semantico a partire dal quale i guaraní di Charagua hanno rivendicato il diritto all'autogoverno rappresentandolo come diritto etnico, invece, è l'individuazione e riproduzione di un mito di fondazione interpretabile come campo ricompositivo di questa eterogeneità oppositiva. Racconto mitico che ricorda un passato comune in cui il popolo guaraní, nonostante le differenze interne, si è unito per difendere la propria indipendenza. E non a caso, sin dal 1992, ogni anno l'*Asamblea del Pueblo Guaraní* convoca l'intera Nazione Guaraní a Kuruyuki per celebrare l'ultima grande battaglia che ha contrapposto il popolo chiriguano, così tenace da essere tra i pochi popoli amerindiani a cui il re di Spagna dichiarò ufficialmente guerra alla fine del XVI secolo, allo Stato boliviano. Il racconto del massacro di Kuruyuki è paradigma

³² Combés 2005, p.20.

³³ Palmisano 2010, p. 214.

³⁴ Combés 2005, p. 49.

³⁵ Combés 2005.

fondante di un'etnia definita, soprattutto per la sua capacità di resistenza e di lotta³⁶, come un'etnia guerriera indomita. Un'etnia la cui resistenza alla penetrazione spagnola nel Chaco boliviano è durata più di un secolo, sino a raggiungere il suo apice nel XVIII secolo quando i movimenti di ribellione acquistano un carattere messianico³⁷, perché capeggiati da leader definiti *tumpa* (Dio in guaraní), eredi dei profeti e degli sciamani tupi-guaraní brasiliani e paraguaiani. E l'ultima sollevazione chiriguana, quella che culmina a Kuruyuki, è capeggiata proprio da un giovane *tumpa*, Apaguaiqui. Il racconto storico traslato nel mito³⁸ narra di come nel 1889 il *tumpa* inizia le sue prime apparizioni pubbliche incitando alla guerra contro i bianchi invasori e nei due anni successivi attraversa l'intero Chaco boliviano chiamando a raccolta tutte le *Capitanías* chiriguane. Agli inizi del 1892 un grave incidente innesca il conflitto: il *corregidor*³⁹ bianco di Cuevo aggredisce sessualmente e uccide una donna chiriguana parente di un *Mburuvicha* locale. Durante tutto il mese di gennaio "la cordigliera chiriguana s'incendia". Molte *Capitanías* chiriguane sono alleate sotto il comando unico del *tumpa*, altre sono neutrali, altre ancora sono alleate dello stato per reprimere la ribellione. L'esercito boliviano reagisce mandando truppe dai pueblos vicini, compreso Charagua, e i chiriguani si trincerano a Kuruyuki dove riescono a resistere agli assalti nemici sino all'arrivo, il 28 gennaio del 1892, delle truppe militari da Santa Cruz che sedano la ribellione con l'eccidio di quasi un migliaio di chiriguani. Molti riescono a scappare, tra cui il giovane profeta-leader che qualche giorno dopo è tradito da alcuni suoi alleati, consegnato all'esercito boliviano e giustiziato pubblicamente a Saucés (oggi Monteagudo) il 29 marzo dello stesso anno.

Sebbene le svariate versioni storiche del racconto non lascino dubbi sul fatto che la battaglia non abbia contrapposto due blocchi omogenei bensì si sia prodotta all'interno di un intricato intreccio d'interessi divergenti e strategie differenti, specie per quel che riguarda il fronte chiriguano, il racconto mitico riproduce una narrazione fondata sul senso di unità del popolo chiriguano, declinata a partire da quello che possiamo definire l'ideale etnico chiriguano⁴⁰: il concetto di *Iyambae*, l'essere senza padroni. Paradigma che fonda l'identità guaraní come gruppo etnico e che fornisce cornice significativa all'aggregazione contemporanea funzionale alla rivendicazione autonomistica. Cornice di senso che potremmo ricondurre al concetto di "società contro lo Stato"⁴¹, l'ideale di una società che rifiuta un potere coercitivo esterno e imposto. In quest'ottica, sebbene le divisioni interne tra *Capitanías* e la guerra intertribale siano l'essenza della società chiriguana⁴² avendo funzione centrifuga ed

³⁶ Cfr Pifarré 1989.

³⁷ Cfr Métraux 1967; Clastres 1975.

³⁸ Cfr Combés 2015 per la ricostruzione dettagliata degli eventi storici.

³⁹ Autorità giuridica e rappresentante dello Stato all'interno delle giurisdizioni indigene sino all'entrata in vigore della Costituzione Politica del 2009.

⁴⁰ Susnik 1968.

⁴¹ Clastres 1974.

⁴² Saignes, 1982; 1985; 1990.

agendo come meccanismo di difesa contro lo Stato, e benché la storia racconti di come le rivalità ancestrali non abbiano mai permesso l'emergere di un leader unico capace di unificare il popolo chiriguano, il racconto mitico di Kuruyuki reinventa la storia a partire dal presente che la Nazione guaraní vuole forgiare per se stessa e dal futuro cui aspira. E l'identità etnica che i guaraní odierni costruiscono, rivendicano e giuridicizzano, anche attraverso il processo autonomistico, è un'identità che si riconnette a un'origine e a una storia comune, poco importa se reale o supposta, e all'ideale etnico dell'essere liberi. Così i chiriguanos di allora non solo non sono scomparsi ma continuano a essere un'etnia guerriera perché *Iyambae*, e in virtù di questo oggi sono leader del movimento indigeno autonomistico nelle Tierras Bajas boliviane. Questa strategia discorsiva, concludendo, connette il campo semantico rappresentato dal concetto di *Iyambae* e l'invenzione di un mito di fondazione dal carattere aggregante, al campo del diritto all'autodeterminazione da parte della Nazione Guaraní di Charagua. Motivo per cui, la costruzione del nuovo soggetto politico amministrativo può interpretarsi come traduzione concreta delle dichiarazioni indigene in funzione della realtà sociale locale e come trasformazione di tali rivendicazioni in strumenti giuridici⁴³. In quest'ottica, la codificazione politico giuridica del *Ñande Reko* guaraní, di cui l'Autonomia è l'esito, si configura come strategia di autodeterminazione identitaria in virtù della traduzione di concezioni etiche indigene all'interno di un testo giuridico di matrice occidentale come lo Statuto e di un modello politico esito dell'ibridazione tra elementi indigeni ed elementi statali. Pratica che rappresenta quello che Boaventura de Sousa Santos (2010) definisce traduzione interculturale o ermeneutica diatopica perché la *Nación Guaraní*, attraverso un procedimento di riconoscimento legale, come la conversione autonomistica, e un processo d'identificazione etnico-politica dell'identità, ha prodotto una rifunzionalizzazione simbolica dei campi dinamici che conformano l'identità guaraní.

L'elezione del vertice del governo autonomo guaraní (TRI)

La scelta del vertice del governo autonomo municipale di Charagua, il *Tëtarembiokuai Reta Imborica* (TRI), è esempio paradigmatico delle dinamiche di alleanza e conflitto attive sia all'interno delle *Capitanías* che tra queste e la compagine ispano discendente che abita le zone urbane di Charagua. Il TRI è parte del *Tëtarembiokuai Reta*, organo esecutivo (composto da 6 membri eletti dalle 6 zone secondo norme e procedimenti propri) preposto all'esecuzione diretta dei piani e dei programmi di gestione pubblica proposti dal *Ñemboati Reta* (organo di decisione collettiva composto da 24 membri eletti dalle 6 zone secondo norme e procedimenti propri) e normati dal *Mborokuai Simbika Iyapoa Reta* (organo legislativo composto

⁴³ Eberhard 2011, p. 15; Merry 2006.

da 12 membri eletti dalle 6 zone secondo norme e procedimenti propri). L'assemblea Interzonale per eleggere il TRI si è svolta il 17 settembre del 2016 nella comunità di San Lorenzo (Charagua Norte). L'unico candidato – il prof. Belarmino Solano⁴⁴ – è stato eletto per acclamazione da 107 delegati dei 160 convocati. Ai fini dell'analisi che si avanza, la scelta dell'eletto è emblematica sotto molti punti di vista: le relazioni intraetniche tra le *Capitanías*, le relazioni interetniche tra guaraní e non guaraní, il ruolo dei partiti che, seppur scomparsi in virtù della nuova forma di governo, continuano a plasmare e orientare le disposizioni dei gruppi di potere presenti a Charagua.

Per quanto riguarda il primo aspetto, sebbene fosse stato facile costruire un comune immaginario circa il fatto che il primo TRI dovesse essere un guaraní, data l'importanza storica del cambiamento in atto, non è stato altrettanto semplice raggiungere una decisione condivisa tra le *Capitanías* circa il candidato da proporre. Mentre le due *Capitanías* *ava* di Charagua Norte e Parapitiguasu non avevano particolari interessi nell'esprimere candidati, la prima per opportunità politica e la seconda per conflitti interni, le due *Capitanías isoseñas*, invece, aspiravano entrambe alla carica. Quella dell'Alto Isoso aveva un suo candidato, Justo Mamani (consigliere municipale transitorio) e sosteneva tale aspirazione affermando che fosse arrivato il proprio turno perché sino a quel momento nessuno dei suoi rappresentanti aveva ricoperto cariche apicali nelle compagini politiche sia indigene che municipali⁴⁵. Senza contare che il fronte indigeno di opposizione interna della *Capitanía*, cui si è già fatto cenno, stava delegittimando fortemente l'autorità zonale in carica che quindi aveva bisogno di un puntello politico esterno alla compagine guaraní per rafforzare il suo potere interno. La *Capitanía* del Bajo Isoso, d'altro canto, non vedeva di buon auspicio l'implementazione dell'Autonomia a causa delle difficoltà d'ordine giudiziario e di politica interna affrontate dal suo *Capitán Grande*, che non desiderava un cambiamento al vertice di governo del Municipio perché con questo aveva instaurato una rete di protezione funzionale alla sua fragilità come persona e come autorità guaraní. Al termine delle negoziazioni, il consenso fu raggiunto intorno al nome di Belarmino Solano, in rappresentanza del Bajo Isoso, come unico candidato delle *Capitanías* guaraní. Scelta che ha un significato tanto simbolico quanto politico. In primo luogo in virtù della rete parentale al cui interno Belarmino è iscritto. Infatti è un Solano, importante lignaggio di Charagua Norte che da generazioni fornisce leader e membri del direttivo alla *Capitanía* sia a livello comunale che zonale; è figlio di Crispín Solano – Arakua Iya⁴⁶ di Charagua Norte, ex consigliere municipale di Charagua, ex membro dell'assemblea statuyente, rappresentante di Charagua Norte

⁴⁴ Ex vicepresidente della Asamblea Autónoma Guaraní di Charagua, ex coordinatore della Unidad Académica di Charagua, ex direttore della Normal di Charagua, Sindaco transitorio del Municipio di Charagua eletto nel 2015 con il partito del Movimiento al Socialismo di Evo Morales.

⁴⁵ Ambrocio Choquindi, *Capitán Grande* del Alto Isoso, intervista del 20/08/2016.

⁴⁶ *Arakua Iya* = possessore della saggezza (Arakuaa + iya = saggezza + padrone), (Ortiz Caurey 2011, p. 56).

nell'organo deliberativo del nuovo governo autonomo – e fratello di Edith Solano, responsabile di genere nel direttivo zonale della *Capitanía* di Charagua Norte. Inoltre, ha sposato la sorella di Huber Rivero Iyambae, *Capitán* Grande del Bajo Isoso, e vive in una comunità di Parapitiguasu. Ancora una volta, così come accaduto circa l'utilizzo del concetto di *Iyambae*, la scelta delle *Capitanías* è orientata dalla necessità di incorporare l'Isoso all'interno del processo autonomistico, al fine di depotenziarne le spinte indipendentiste e costringere il suo *Capitán* Grande a una esplicita assunzione di responsabilità del processo in atto. Belarmino Solano, infatti, si pone simbolicamente come rappresentante di tutti i guaraní in virtù dei legami di consanguineità e affinità, mentre dal punto di vista della politica interna alle *Capitanías*, l'essere cognato di Huber Rivero rappresenta per quest'ultimo una sicurezza nei termini di quella tutela cui ci si è già riferiti, visto che commuta il ruolo di sindaco in quello di TRI.

Per quanto riguarda le relazioni interetniche e quelle tra partiti, invece, la scelta di Belarmino Solano risponde a due principali esigenze pratiche: la necessità di “ammorbidire” il passaggio a una nuova forma di governo e la strategia di incorporazione delle resistenze del partito del Movimento al Socialismo così depotenziandole. Belarmino, infatti, non è percepito esclusivamente come guaraní dalla compagine urbana, grazie alla sua lunga carriera, anche in ruoli apicali, all'interno delle istituzioni della formazione di Charagua. Inoltre non ha mai ricoperto ruoli di leadership nell'Organizzazione guaraní e ha sempre teso ad autorappresentarsi come ponte tra guaraní e non guaraní. Alcuni abitanti di Charagua Pueblo, infatti, certo favorevoli all'Autonomia Indígena, hanno appoggiato la sua candidatura perché “Belarmino non è un radicale” come altri leader guaraní. Infine, essendo il sindaco in carica, la sua scelta come TRI esprime la volontà di porre il nuovo organo politico in continuità con il passato, senza segnare una frattura che invece la scelta di un altro dirigente guaraní avrebbe, almeno simbolicamente, rappresentato. Dal punto di vista della compagine partitica, invece, essendo Belarmino un convinto esponente del Movimento al Socialismo, la sua scelta risponde ai timori di perdere spazi di potere pubblico espressi dal partito che solo un anno prima aveva vinto le elezioni municipali e con una certa riluttanza avrebbe rinunciato alle cariche conquistate, il cui mandato sarebbe durato cinque anni se non ci fosse stato il processo di conversione ad Autonomia Indígena. Il partito del Movimento al Socialismo, infatti, alleato storico dei guaraní di Charagua, dopo aver vinto le elezioni municipali del 2015 con l'appoggio delle *Capitanías*, aveva ritenuto di occupare gli spazi del potere municipale agendo come se avesse espresso autorità ordinarie e non transitorie, come invece la normativa nazionale definisce i rappresentanti eletti di un Municipio che è all'interno di una conversione ad Autonomia Indígena. La scelta di Belarmino come TRI, quindi, riesce a disinnescare le spinte alla segmentazione manifestate dal Movimento al Socialismo subito dopo la vittoria delle elezioni municipali del 2015. Al contempo, però, conferma i timori espressi dalla compagine urbana oppositrice dell'Autonomia, secondo cui il

Movimento al Socialismo stesse cercando un'altra strada per accedere al potere municipale, prima appoggiando le *Capitanías* guaraní durante i due Referendum autonomistici, poi sancendo con loro un'alleanza nelle elezioni del 2015 per assicurarsi una vittoria che senza i guaraní non sarebbe giunta, infine ottenendo che il suo sindaco continuasse a essere il vertice del governo municipale pur cambiando di denominazione. Questi furono i motivi per i quali all'assemblea interzonale del 17 settembre del 2016, dei 40 rappresentanti non guaraní convocati, solo 16 presero parte all'elezione. Un moto di protesta teso a sottolineare come questa fosse "una cosa dei guaraní che non li riguardava", vista l'evidente sproporzione nella rappresentanza dei delegati: «que vamos a hacer? Es inútil. Incluso si nos llevamos nuestros candidatos ellos tienen más votos y elegirán lo que quieren»⁴⁷. In sintesi, Belarmino Solano si mostra essere il candidato perfetto perché guaraní – *ava* per nascita e *isoseño* per matrimonio – perché ha formato generazioni di studenti e docenti – tanto guaraní quanto non guaraní – perché è un esponente attivo del partito del Movimento al Socialismo. Figura che incarna perfettamente il carattere ibrido del nuovo soggetto politico che strategicamente i guaraní hanno scelto per perseguire il loro scopo. Infatti, se la volontà di decentralizzazione del potere pare concretizzarsi attraverso l'istituzione dei sei esecutivi zionali, commutando e potenziando la figura del sub alcalde⁴⁸, la figura del TRI mantiene la rappresentazione simbolica dell'accentramento del potere in una figura che, pur essendo apice della struttura politica dell'Autonomia, ha una mera funzione di coordinatore degli esecutivi di zona e "teoricamente" non ha alcun potere decisionale.

Nonostante il suo raggio d'influenza sia estremamente limitato, però, la figura del TRI consente di esplicitare lo scenario oppositivo tra guaraní e non guaraní di Charagua, specie per quel che riguarda la durata del suo mandato. Secondo il regolamento, infatti, la carica del TRI è triennale ed è assegnata secondo un sistema di turnazione tra le sei zone che garantisce a ognuna l'uguaglianza di condizioni nell'accesso alla carica. Questa caratteristica, però, è fortemente attaccata dai rappresentanti del Pueblo oppositori dell'Autonomia – «tendremos que esperar por lo menos doce años antes de que uno de nosotros sea TRI»⁴⁹ – che rappresentano la ciclicità triennale dell'elettività del TRI tra 2 zone invece che tra sei. Motivo per cui l'immaginario che hanno riprodotto nel corso della campagna referendaria prima e in quella elettiva poi, si è focalizzato sulla disuguaglianza e la discriminazione nell'accesso alla carica di cui si ritenevano vittime, perché dal loro punto di vista i guaraní avrebbero il doppio delle loro possibilità di ricoprire questo ruolo (4 mandati

⁴⁷ María Antonia Arancibia, abitante di Charagua Pueblo e presidente del Comité Civico, intervista del 30/08/2016.

⁴⁸ La carica di sub alcalde risponde alla struttura amministrativa dell'ex Municipio. A eccezione della zona di Charagua Pueblo (sede del municipio), era il delegato di ogni zona nell'organo di governo municipale, eletto secondo norme e procedimenti propri e ratificato nella carica dal sindaco. Si può affermare che il membro dell'organo esecutivo di ogni zona riproduca tale carica ampliandone poteri e competenze.

⁴⁹ Frank Vargas Heredia, abitante di Charagua Pueblo, intervista del 25/08/2016.

contro 2). In quest'ottica, quindi, gli abitanti del pueblo di Charagua dimostrano di agire secondo una logica interpretativa che polarizza nel binomio noi/loro la rappresentazione della relazione con i guarani. Relazione declinata secondo una geografia immaginaria⁵⁰ che accorpa le quattro *Capitanías* guarani in un unico soggetto cui contrapporsi. Stessa rappresentazione della relazione interetnica già emersa durante la formazione della *Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua*, investita dei lavori di scrittura dello Statuto dell'Autonomia (ottobre 2010/dicembre 2011). L'assemblea avrebbe dovuto comporsi di 59 membri, di cui 45 guarani eletti secondo norme e procedimenti propri⁵¹ in rappresentanza di ogni *Capitanía* (11 di Parapitiguasu, 13 di Charagua Norte, 10 dell'Alto Isoso e 11 del Bajo Isoso) e 14 non guarani per i due nuclei urbani (7 di Charagua Pueblo e 7 di Charagua Estación), ma in realtà operò con soli 52 membri perché i rappresentanti del pueblo si rifiutarono di farne parte. Tale decisione fu orientata dalla convinzione che spettasse loro il 50% dei seggi in assemblea invece del 12% risultante dalla suddivisione della rappresentanza secondo criteri di equilibrio territoriale (le sei zone) e demografico (popolazione per zona). Tale richiesta affonda le sue radici significanti da un lato nella rappresentazione di un Municipio demograficamente e culturalmente diviso in due fronti, così riducendo l'eterogeneità della compagine guarani alla sola differenziazione contrastiva con l'altro da sé, e dall'altro nella paura di perdere l'egemonia sociopolitica ed economica consolidatasi nel corso del tempo sul binomio proprietario/subalterno.

Se la specificità della carica del TRI potrebbe rinvenirsi nel carattere ibrido delineato, la struttura del governo di cui è vertice, pur definendosi a partire da questa caratteristica, mantiene un elemento di unicità derivante dall'incorporazione della struttura decisionale assembleare dell'Organizzazione Guaraní – trasmissione ascendente delle decisioni dalla comunità sino alle istanze superiori, decentralizzazione territoriale, autonomia delle *Capitanías* e assemblea come istanza massima di discussione – alla nuova struttura di governo, che nella sua configurazione precedente non prevedeva questo spazio deliberativo. La struttura di governo dell'*Autonomía Guaraní Charagua Iyambae*, infatti, è composta da tre organi: l'organo Legislativo (*Mborokuai Simbika Iyapoa Reta*) e quello Esecutivo (*Tētarembiokuai Reta*) interpretabili come traduzione della pratica politica guarani nella forma istituzionale preesistente del governo Municipale, e l'organo di decisione collettiva (*Ñemboati Reta*) che è la massima istanza decisionale del governo autonomo guarani, si occupa della gestione pubblica dell'Autonomia e le sue decisioni sono di osservanza obbligatoria per gli altri due Organi di governo. La

⁵⁰ Said 1978.

⁵¹ Secondo l'*habitus* guarani, l'assemblea comunale e zonale è lo spazio deliberativo per eccellenza all'interno del quale la base elegge le proprie autorità (Scionti 2016). Nel caso specifico, ogni comunità durante un'assemblea convocata *ad hoc* ha eletto per acclamazione il proprio candidato che insieme agli altri è stato presentato all'assemblea zonale in cui le autorità di ogni comunità hanno eletto per acclamazione i rappresentanti della *Capitanía* nell'Assemblea Statuente.

scelta di porre tale Organo al centro della struttura del nuovo governo, se da un lato è chiaramente riferibile alla volontà di caratterizzarne la struttura con un elemento – l'assemblea⁵² – che è specimen dell'habitus guarani, dall'altro sembra rispondere alla volontà di decolonizzare l'antica organizzazione politica, attribuendo il massimo potere decisionale all'Organo assembleare in una logica ascendente inversa in cui man mano che si restringe la rappresentanza si restringono le attribuzioni di potere. Motivo per cui tale specifico spazio simbolico è stato traslato nella struttura del governo autonomo: «la comunidad se reúne, habla, decide, es así y siempre lo ha sido. Eso ahora, con la Autonomía, se va a reflejar en lo público»⁵³. Scelta che però si è tradotta in un ulteriore campo conflittuale in virtù delle resistenze opposte dalla compagine urbana nell'adeguarsi alla nuova modalità decisionale assembleare. La struttura politico sociale urbana, infatti, è composta da unità autonome in contrasto tra loro – le *juntas vecinales* equivalenti delle comunità nel sistema guarani – senza però che vi sia un contrappeso a questa eterogeneità individuabile in uno spazio di confronto, l'assemblea, dove poter disinnescare i conflitti interni e dirimere le dinamiche oppostive. In quest'ottica, poiché l'agire secondo una dinamica decisionale consensuata non è parte dell'habitus urbano, gli abitanti del Pueblo di Charagua, secondo la ben nota dinamica di *hysteresis* da cui un habitus può essere agito, non riescono a comprendere la struttura assembleare cardine del nuovo soggetto politico e anzi, la interpretano come un'imposizione "acculturante" da parte dei guarani. In sostanza, il nuovo sistema politico dell'autonomia prevede che così come le Zone guarani sono formate da un insieme di comunità che in un'assemblea zonale deliberano su argomenti che riguardano la zona di appartenenza, allo stesso modo le *juntas vecinales* dovrebbero prendere in un'assemblea le decisioni che riguardano la loro zona. Così la compagine urbana di Charagua, data l'obbligatorietà applicativa delle disposizioni presenti nello Statuto dell'Autonomia, è stata costretta a rivedere le sue resistenze e, in un moto di sfida che rivendica l'identità urbana in contrasto con quella guarani, definisce e fonda, nell'agosto del 2016, la *Asamblea de la Charagueñitá* attraverso la quale deliberare sulle questioni di competenza zonale.

Concludendo, le assemblee, sia quelle elettive che quelle Interzonalì che hanno puntellato i momenti deliberativi della conversione ad Autonomia Indígena, possono quindi interpretarsi come campi semantici che evidenziano quanto l'interazione tra diritti plurali all'interno di uno stesso contesto sociale possa accentuare le relazioni di potere di cui sono espressione, perché «legal pluralism is never a stable phenomenon solely in peace, but rather functions dynamically punctuated with a variety of conflicts»⁵⁴. E in virtù di ciò, i due processi elettivi che a seguire si discuteranno, saranno analizzati come campi in cui si disputano diversi e

⁵² L'assemblea, spazio dove i partecipanti di base sono i detentori del potere decisionale e il Capitán è solo un mediatore, è campo giuridico perché produttrice di norme e spazio di risoluzione delle controversie (Scionti 2016).

⁵³ Avilio Vaca, dirigente della *Capitanía* Parapitiguasu, intervista del 29/08/2015.

⁵⁴ Chiba 1998, p. 236.

divergenti capitali politici e simbolici. Campi giuridici che sono prodotto processuale delle interazioni discorsive interlegali proprie di un contesto caratterizzato dal pluralismo giuridico⁵⁵, ma che sono anche spazi che producono e riproducono norme giuridiche e allo stesso tempo sono da queste generati⁵⁶.

L'elezione nella *Capitanía* di Charagua Norte

Il 5 agosto del 2016 la *Capitanía* Charagua Norte si riunisce in Assemblea Zonale per l'approvazione del Regolamento elettivo delle cariche del nuovo governo autonomo. Il testo che si porta in approvazione è stato discusso, elaborato e redatto durante i precedenti incontri della *Escuela de Formación Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* coordinata dal progetto NINA⁵⁷ con il supporto di un avvocato del CIPCA che, ai dubbi espressi circa l' "autenticità" guaraní di un testo scritto secondo una struttura di matrice occidentale, così ribatte: «lo que he hecho como técnico es escribir lo que ustedes hacen en la practica»⁵⁸. Affermazione che rievoca il tema della traduzione della pratica giuridica guaraní⁵⁹. Vincolo ineludibile posto dallo Stato per la conformazione dei governi autonomi indigeni che è stato accolto dai guaraní secondo la strategia d'incorporazione che li contraddistingue: tradurre nel lessico giuridico ufficiale il proprio habitus giuridico, in modo da ottemperare alle norme statali senza però autoimporsi vincoli stringenti. E il primo articolo del Regolamento ne è esempio inequivocabile – «el presente reglamento tiene carácter referencial, la AZE (Asamblea Zonal Eleccionaria) durante su deliberación podrá modificarlo y/o subsanar, respetando la oralidad y dinámica de las normas y procedimientos propios de la Zona Charagua Norte» – quando esplicita il carattere referenziale e modificabile del regolamento stesso, lasciando intendere che il potere normativo è e rimane all'assemblea, sebbene esista un testo funzionale alla validazione del processo da parte dello Stato.

Il valore del processo normativo in atto emerge dalle parole degli *Arakua Iya* riguardo l'importanza di elaborare congiuntamente le norme dell'elezione – «todas las normas tenemos que trabajarlas juntos porque el poder lo tiene la asamblea comunal. De ahí viene el poder y la fuerza de hacer normas reconocidas»⁶⁰ – così sottolineando quanto le categorie del consenso e dell'unità siano fondamentali nella redazione di un testo che deve porsi come espressione dell'organicità guaraní. Ma

⁵⁵ Santos 1991.

⁵⁶ Bourdieu 1986; Bourdieu 2000.

⁵⁷ Spazio di formazione per leader e dirigenti indigeni che nasce nel 1983 da un consorzio interistituzionale tra ONG boliviane e che nel tempo ha stretto accordi con le principali organizzazioni indigene di Bolivia tra cui la Asamblea del Pueblo Guaraní.

⁵⁸ Víctor Gonzales, tecnico e avvocato del CIPCA (Centro de Investigación para el Campesinado), comunicazione in assemblea, 5/08/2016.

⁵⁹ Cfr Scionti 2016.

⁶⁰ Crispín Solano, *Arakua Iya* di Charagua Norte, comunicazione in assemblea, 5/08/2016.

anche dalle parole di don Pancho – «ahora tenemos el derecho, el poder de sacar leyes. Antes estuvimos a lado, bajo la voluntad del Estado y de la Gobernación. Ahora tenemos el derecho de sacar nuestras propias leyes y reglamentos»⁶¹ – che esplicitano l’immaginario guaraní riconducibile al campo semantico della decolonizzazione del diritto e della pratica di autodeterminazione espressa attraverso il potere di poter legiferare per se stessi secondo il proprio habitus. Tra i temi affrontati durante l’assemblea sono due quelli importanti ai fini dell’analisi che si avanza: la definizione dei partecipanti e dei delegati con potere di voto (art. 5 e 9) e i requisiti e l’abilitazione dei candidati (art. 10-14). Per quanto concerne il primo, il nodo del dibattere è la rappresentatività delle comunità durante l’assemblea elettiva per quel che concerne gli abilitati al voto. La prima proposta avanzata intende trasferire la prassi elettiva delle autorità zonali indigene a quella del governo autonomo – solo il *Capitán* comunal ha diritto di voto – con un’integrazione “political correct” data dall’affiancare a questi l’autorità femminile (*Cuña Mburivicha* in guaraní). Questa proposta però è fortemente contestata in virtù del fatto che un evento elettivo così importante non può escludere la base dall’accesso al diritto di voto. La mediazione cui si giunge, quindi, affianca due rappresentanti della base, uomo e donna, alle autorità comunali, per un totale di 4 delegati con diritto di voto per ogni comunità. In questo modo s’intende stabilire un principio di equità tra le comunità, indipendentemente dalla loro conformazione demografica. Decisione che genera malcontento tra i rappresentanti delle comunità grandi (Masavi, Taputà, El Espino, Caipepe) che aspiravano a far valere il proprio peso specifico con una definizione dell’accesso al voto su base demografica. La questione della rappresentatività delle comunità durante l’assemblea elettiva riguarda anche la necessità di contenere la partecipazione di osservatori senza diritto di voto. Posto che la loro presenza è indispensabile, nella pratica indigena, perché hanno una funzione di controllo dell’operato dei votanti al fine di verificare che non si discostino dalla volontà espressa dalla assemblea comunale, problematiche di ordine logistico (alimentazione, mantenimento dell’ordine, trasferimento dei partecipanti al luogo dell’assemblea) impongono di definirne il numero massimo. Nonostante il disaccordo di una minoranza che insiste nel dare libero accesso a chiunque voglia partecipare a un evento di portata storica – Charagua Norte è la prima zona a eleggere le proprie autorità all’interno del primo autogoverno indigeno di Bolivia – l’assemblea delibera di limitare il numero di partecipanti/osservatori a 10 per comunità compresi gli eventuali candidati.

Il secondo tema, invece, riguarda l’avallo che ogni comunità deve fornire ai suoi delegati con diritto di voto e ai suoi candidati. La regolamentazione elettiva, infatti, prevede che ogni comunità, riunita in assemblea, deve ufficializzarne la nomina attraverso l’emissione di due delibere firmate e timbrate dall’autorità comunale. Per quanto riguarda i delegati, il documento di avallo deve attestare che i

⁶¹ Don Pancho, ex membro dell’Assemblea statuyente e dirigente di Charagua Norte, comunicazione in assemblea, 5/08/2016.

votanti siano residenti attivi della comunità e godano appieno dei diritti dell'esserne membri. Per quanto riguarda i candidati, invece, il documento di avallo deve certificare il possesso dei requisiti delineati dagli art. 13-15 della Convocazione a Elezione delle Autorità del Governo Autonomo. E tali requisiti sono un interessante esempio d'ibridazione tra immaginario giuridico guaraní e quello statale. In virtù della doppia caratterizzazione delle cariche del nuovo governo autonomo – funzionari statali eletti secondo norme e procedimenti guaraní – l'assemblea delibera di adottare un doppio livello di verifica dei candidati, che incorpora i requisiti guaraní e quelli statali. Il primo livello riguarda il campo normativo guaraní: essere residente da almeno due anni nella comunità di cui si è il candidato, parlare fluentemente il guaraní, non avere antecedenti legali con la comunità o con la zona, non essere mai stato accusato di malversazione o cattiva gestione nel caso si abbia ricoperto ruoli di autorità nell'organizzazione, godere dei diritti che derivano dall'essere membro della comunità secondo quanto stabilito dal Regolamento della *Capitanía*, avere un comprovato comportamento moralmente ineccepibile e quindi consono all'habitus guaraní a livello familiare e di comunità. Se il candidato possiede tutti questi requisiti, verificati durante l'assemblea comunale, può accedere al secondo livello di verifica che riguarda quelli previsti dalla normativa nazionale per i funzionari dello Stato. La decisione presa in assemblea esplicita la chiara gerarchizzazione tra habitus normativo guaraní e habitus normativo statale: se un candidato non è conforme ai requisiti guaraní non è candidabile, sebbene possa esserlo secondo la legge nazionale. Al livello comunitario di verifica e validazione dei candidati, infine, si aggiunge quello ascendente rappresentato dall'assemblea elettiva, che ha facoltà di esprimersi in merito all'eleggibilità dei candidati proposti dalle comunità, definendone l'abilitazione o l'inabilitazione. Quest'ultima caratteristica del processo di validazione dei candidati, come si vedrà a breve, consente di analizzare i movimenti politici interni alla *Capitanía*, perché esplicita le dinamiche competitive tra le comunità che la compongono. Attraverso l'assemblea elettiva, infatti, le aspirazioni politiche delle singole comunità possono essere sostenute oppure frenate in virtù di accordi di alleanza a favore dell'uno o dell'altro candidato. Dinamica che si è resa evidente durante il processo elettivo che si è svolto il 28 agosto del 2016 nella comunità di Taputá, luogo di nascita e residenza di Ronald Andrés, *Mburuvicha Guasu* di Charagua Norte. Elezione che sin dal principio è posizionata nell'immaginario autonomistico guaraní che, coerentemente col discorso mitico che lo genera, la connette al passato – «en esta comunidad de Taputá nos reunimos por primera vez, en nuestro Ñemboati Guasu, para demandar la titulación de nuestro territorio. Y aquí, ahora, estamos consolidando nuestra autonomía indígena»⁶² – e al futuro – «aquí primará la conciencia de las y los comunarios. Como Asamblea del Pueblo Guaraní vamos a acompañar y fortalecer todas las demandas por la autonomía indígena»⁶³.

⁶² Ruth Yarigua, autorità guaraní, comunicazione in assemblea, 28/08/2016.

⁶³ Efraín Balderas, autorità nazionale guaraní, comunicazione in assemblea, 28 agosto 2016.

L'assemblea avvia il processo elettivo nel primo pomeriggio, secondo la forma di elezione prescelta: acclamazione per i 4 membri dell'organo di decisione collettiva e voto segreto per i 2 membri dell'organo legislativo e per il membro dell'organo esecutivo. Realizzato il registro dei votanti e verificata il possesso dei requisiti, la prima tornata elettiva riguarda i membri dell'organo di decisione collettiva. Dei sei candidati proposti da cinque comunità, tre sono invalidati per incompletezza della documentazione richiesta. I rimanenti, però, non sono sufficienti a coprire le cariche del *Ñemboati Guasu* così, in ottemperanza alla norma guaraní, si individua tra i partecipanti all'assemblea il nome da sottoporre a validazione. Dal momento che sono in numero eguale alle cariche, quindi, tutti i candidati vengono eletti per acclamazione dall'assemblea, che sembra molto più interessata alle successive due tornate elettorali, dal ben più importante peso specifico in termini economici e di potere politico. Infatti, i candidati presentati per queste tornate elettorali sono espressione di alleanze interne ai 4 settori che compongono la *Capitanía* Charagua Norte. Settori interpretabili come zone di influenza delle comunità più grandi su quelle che le circondano ed espressione dell'eterogeneità politica interna alla *Capitanía*. I due settori centrali, Masavi (7 comunità) e Taputà (6 comunità), sono il cuore guaraní della zona (luoghi d'origine dei lignaggi di leader e storicamente organici all'organizzazione), mentre El Espino (10 comunità) e Caipepe (7 comunità) sono rispettivamente quello più distante e quello più vicino al centro urbano di Charagua, con ciò che ne consegue in termini indipendentisti nel primo caso e d'influenza da parte della compagine urbana nel secondo. L'elezione dei membri dell'organo legislativo e dell'organo esecutivo si svolge con voto segreto utilizzando le schede timbrate dalla *Capitanía* e un'urna posizionata ai piedi del palco, di fronte alla quale i votanti sfilano secondo l'ordine alfabetico della comunità che rappresentano. A conclusione del procedimento, le sette autorità elette sono presentate all'assemblea e tutti i partecipanti accreditati firmano e timbrano il *libro de acta*⁶⁴, la cui delibera è parte integrante della documentazione da presentare all'Organo Elettorale Plurinazionale per la validazione del processo e l'accreditamento delle autorità elette.

L'esito dell'elezione del membro dell'Organo Esecutivo è paradigmatico ai fini dell'analisi che si avanza, perché esempio di quanto le dinamiche conflittuali interne alla *Capitanía* possano avere diretta ripercussione sulle scelte politiche che si assumono durante un'assemblea. Com'è immaginabile, sin dalle settimane precedenti il 28 agosto alcuni nomi di candidati erano già noti tra le file della base e delle autorità comunali di Charagua Norte. Tra questi spiccava il nome di Erlan Curenda (El Espino) – sub-alcalde di Charagua Norte – il cui comportamento, nonostante la ricerca di consenso e appoggio politico condotta con una strategia serrata di

⁶⁴ Strumento giuridico guaraní la cui funzione è lasciare traccia delle decisioni prese durante l'assemblea attraverso un'assunzione di responsabilità collettiva e condivisa da tutti partecipanti che lo firmano (cfr. Scionti 2016).

distribuzioni di prebende e favori avvantaggiata dal suo ruolo pubblico, continuava a essere oggetto di disapprovazione da parte di una larga maggioranza dei guarani di Charagua Norte. In più di un'occasione, infatti, la sua condotta – cattiva gestione pubblica, mancanza di senso di responsabilità, inadempienza, ubriachezza e danni ai beni materiali della *Capitanía* – aveva provocato dure reprimende da parte del *Capitán* Grande, cui erano sempre seguite contrite scuse da parte dell'interessato. Nonostante tali premesse, la comunità di El Espino, nell'assemblea comunale dell'11 agosto 2016, l'aveva nominato suo candidato fornendogli i documenti di avallo. Dal momento in cui la notizia della candidatura è di pubblico dominio, allo scopo di depotenziarla si attiva il principale strumento giuridico guarani di controllo sociale⁶⁵ atto a sanzionare una condotta immorale – il *ndaye ndaye* (pettegolezzo, diceria in guarani) – giacché il *Capitán* comunale di El Espino non aveva intenzione di ritirarla. Nell'assemblea zonale che poco dopo si svolge a Charagua, l'azione sanzionatoria indiretta si esplicita nelle parole di Nelly Mosa, presidente dell'assemblea, che approfittando delle comunicazioni iniziali – quindi senza che il tema fosse dichiarato nell'ordine del giorno – pronuncia una dura reprimenda ai danni di Erlan: «compórtate! porqué eres una autoridad. Toda Charagua Norte se queda mal con tu comportamiento. Como podemos seguir apoyándose si te comportas así»⁶⁶. Il richiamo a un comportamento consono è diretta conseguenza di un grave incidente automobilistico di cui pochi giorni prima era stato protagonista l'accusato, che aveva danneggiato significativamente l'auto di rappresentanza (una piccola jeep con i contrassegni della *sub-alcaldía* Charagua Norte) guidandola in stato di ubriachezza. Danni che lo stesso Erlan aveva compensato secondo quanto stabilisce la norma giuridica guarani che sanziona colui che provoca danni materiali con il risarcimento degli stessi o con lavori socialmente utili alla comunità se non dispone della somma dovuta. Ciò che accade durante quest'assemblea zonale dà avvio al processo di screditamento di Erlan come autorità, che trova epilogo nella sua inabilitazione a essere candidato per l'organo esecutivo avvenuta durante l'assemblea elettiva. Decisione aspramente contestata dai suoi sostenitori cui consegue come risposta diretta – potremmo dire sanzionatoria del silenzio degli alleati – lo spostamento di voti che porta alla sconfitta della candidata data per vincente. Nonostante le tensioni dell'ultima fase, però, l'Assemblea Zonale Elettiva di Charagua Norte si conclude nella consapevolezza di aver lasciato un'indelebile traccia nella storia della Nazione Guarani, in quella storia continuamente reinventata e rifunzionalizzata che però fonda il senso della autenticità e legittimità della rivendicazione autonomistica guarani.

⁶⁵ Cfr. Scionti 2016.

⁶⁶ Nelly Mosa, autorità guarani di Charagua Norte e rappresentante eletto nell'organo legislativo dell'Autonomia, comunicazione in assemblea, 12/08/2016.

L'elezione nella *Capitanía* di Parapitiguasu

Se lo specimen dell'elezione di Charagua Norte potrebbe individuarsi nella dinamicità delle relazioni politiche interne alla compagine guarani della *Capitanía*, per quanto riguarda il caso della *Capitanía* di Parapitiguasu l'analisi è più complessa perché abbraccia due direttrici: quella intraetnica relativa alla ridefinizione degli equilibri di potere interni e quella interetnica relativa all'influenza esercitata nella *Capitanía* dalla componente non guarani presente al suo interno. Entrambe le direttrici sono emblematicamente rappresentate dalla figura di Horacio Sambaquiri, ex dirigente guarani, ex consigliere municipale eletto nel 2010 con la sigla della *Asamblea del Pueblo Guarani* e poi passato al partito rivale, ex sindaco *ad interim* di Charagua nel 2015, elemento di spicco del movimento oppositore all'autonomia, pur in principio avendola sostenuta, prima a fianco della compagine urbana del pueblo e poi come leader occulto dell'opposizione interna alla *Capitanía* di Parapitiguasu. Sono due gli elementi che definiscono la caratteristica oppositiva di Horacio Sambaquiri. Il primo è rinvenibile in una sua affermazione pronunciata durante il Forum *Fundamentos sobre la Autonomía Indígena y el Referendo de Aprobación del Estatuto de la Autonomía Guarani Charagua Iyambae* organizzato dal Tribunale Elettorale Dipartimentale, cui partecipa come rappresentante del fronte avverso all'autonomia indigena: «los usos y costumbres son una forma antidemocrática de llegar al poder, ya que las autoridades son puestos a dedo»⁶⁷. Tale affermazione parrebbe disconoscere la sua appartenenza culturale poiché sostenuta dalla convinzione che i principi della democrazia comunitaria in base ai quali agiscono i guarani – popolo di cui è membro – sono antidemocratici. Tuttavia, è altresì espressione di come l'habitus culturale guarani consenta di incorporare, come coerenti, disposizioni strategicamente efficaci nonostante provengano da un habitus alieno come quello della democrazia rappresentativa. La sua affermazione, infatti, orientata dall'interesse personale, mira a invalidare un sistema – le norme e procedimenti propri del pueblo guarani – che, non permettendo l'accesso a ruoli di leadership a individui non organici all'organizzazione, lo ha escluso dagli spazi del potere politico. Motivo per cui egli sostiene la tesi secondo cui il sistema guarani è antidemocratico perché non consente a tutti di votare ma solo a coloro che l'assemblea abilita secondo la norma guarani. Al contempo, però, tale perseguimento d'interessi particolari è strumentalizzato dalla compagine oppositrice all'autonomia, che manipola le sue aspirazioni politiche al fine di rappresentare una spaccatura del mondo guarani. Divisione interna esemplificata in un guarani che si oppone all'autonomia e che riproduce gli stereotipi sul popolo guarani di cui paradossalmente anch'egli dovrebbe essere oggetto o vittima. Il secondo elemento caratterizzante il carattere oppositivo di Horacio Sambaquiri, invece, è il cambiamento della sua strategia dopo l'esito sfavorevole nel referendum del 2015. Egli, infatti, si allontana

⁶⁷ Horacio Sambaquiri, guarani di Parapitiguasu, comunicazione durante il Forum, 10/09/2015.

dai rappresentanti del *Pueblo* di Charagua per organizzare un'opposizione interna alla sua *Capitanía* il cui primo risultato è l'impeachment dell'intera dirigenza zonale, certo colpevole di aver gestito poco chiaramente i fondi della *Capitanía* e di aver stretto accordi non consensuati in assemblea con la YFPB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Boliviano) per attività estrattiva all'interno del territorio indigeno. Quest'azione porta alle dimissioni della dirigenza che aveva appoggiato l'autonomia e all'elezione di un nuovo direttivo nel 2016. Il cambiamento dell'autorità guaraní di Parapitiguasu si pone, così, all'origine delle difficoltà che durante tutto il processo di implementazione normativa dei regolamenti elettivi prima e l'elezione poi, attraversano le quattro *Capitanías* di Charagua. Il problema principale sembra esemplificarsi nella presenza di non guaraní all'interno della zona di Parapitiguasu: «ellos son medio karai, por eso no apoyan mucho, no comprenden el proceso, no lo quieren»⁶⁸. Il riferimento è a docenti e medici di scuole e unità sanitarie dislocate tra le comunità, sino ad arrivare ai proprietari terrieri e ai discendenti di coppie miste guaraní/non guaraní. Ma la dinamica conflittuale di Parapitiguasu non si riduce esclusivamente al ruolo di Horacio Sambaquiri. A questo è necessario aggiungere altri due elementi che concorrono nel formare quella che si potrebbe definire la “triade del conflitto di Parapitiguasu”. Da un lato la violenta opposizione ad Avilio Vaca, posto in minoranza a seguito dei cambiamenti politici interni e in un evidente stato di isolamento durante l'assemblea elettiva. Dall'altro la manifesta diffidenza nei confronti del CIPCA e dei rappresentanti delle istituzioni statali (Tribunale Elettorale e Ministero di Autonomia) mal tollerati negli spazi assembleari collegabili all'elezione dei membri degli organi di governo del nuovo soggetto politico. Esempiativo di ciò è il divieto imposto a soggetti esterni al processo di partecipare sia all'assemblea di approvazione del regolamento elettivo che alla prima parte dell'assemblea elettiva.

La triade del conflitto è chiaramente esplicitata dal modo in cui si è svolta l'Assemblea Zonale Elettiva di Parapitiguasu che, a differenza di Charagua Norte, è stata divisa in due giornate – 29 e 30 agosto del 2016 – di cui solo la seconda aperta a partecipanti esterni al processo, mentre alla prima hanno partecipato esclusivamente i Capitani comunali, le autorità comunali di San Antonio (luogo di svolgimento dell'assemblea) le autorità zonali di Parapitiguasu, i rappresentanti del *Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático* (SIFDE) e del Tribunale Elettorale. Il 29 agosto, secondo quanto stabilito dal regolamento, si è proceduto alla verifica di eleggibilità dei candidati proposti dalle comunità attraverso il controllo dei requisiti di accesso all'elezione, e all'iscrizione dei delegati con diritto di voto di ogni comunità senza limiti se non quello temporale del primo pomeriggio. Il giorno dopo, invece, si è tenuta l'elezione tramite voto segreto dei sette membri dei tre Organi di Governo. L'elezione si è svolta in un'assemblea plenaria composta dai delegati di tutte le comunità cui si sono sommati coloro che erano presenti il giorno prima, le autorità

⁶⁸ Magaly Gutiérrez, cittadina di Charagua Pueblo, ex tecnico del CIPCA e dal 2016 tecnico del Ministero di Autonomia e della Capitanía di Charagua Norte, intervista del 15/08/2016.

zonali delle altre *Capitanías* e le autorità politiche e religiose di Charagua. Per ogni tornata di voto, i candidati, dopo essere stati presentati all'assemblea, hanno presenziato al corteo di votanti assiepati in fila indiana di fronte alle due anfore preposte alla raccolta delle preferenze. Al termine delle operazioni di voto, condotte tra non pochi conflitti e resistenze che a breve si esplicheranno, le autorità elette sono state presentate all'assemblea e l'intero procedimento è stato trascritto nel *libro de acta* che poi è stato firmato e timbrato da tutti i partecipanti all'assemblea.

Le direttrici conflittuali del campo elettivo di Parapitiguasu s'intrecciano su un unico nucleo tematico: la divergente interpretazione dell'elezione secondo "norme e procedimenti propri", che si manifesta come scontro simbolico tra democrazia rappresentativa e democrazia comunitaria. Scontro simbolico che si esplicita concretamente nell'acceso dibattito accorso il 30 agosto prima dell'inizio delle operazioni di voto, ritardandole di quasi due ore, tra un fronte che chiedeva il diritto di voto per tutti i partecipanti all'assemblea – una sorta di suffragio universale in versione comunitaria – e un altro che invece voleva attenersi alla deliberazione assunta nell'assemblea del 29 agosto, che sanciva il diritto di voto solo per coloro i quali quello stesso giorno, tramite i rispettivi *Capitánes* di comunità, si fossero iscritti nel censimento elettorale di comunità. Deliberazione che è il nucleo della protesta messa in scena durante l'assemblea elettiva alla presenza di osservatori esterni e rappresentanti delle istituzioni, con una chiara volontà di denunciare il comportamento della dirigenza guaraní, ritenuto discriminatorio e antidemocratico. Denuncia che se per alcuni è inopportuna perché danneggia l'immagine della *Capitanía*, per altri «no es vergüenza discutir ante muchas personas para que sepan que nuestra capacidad la tenemos frente a como hacer las cosas y solucionarlas»⁶⁹. Il nucleo del dibattito è la diversa interpretazione dell'art.7 del regolamento elettivo, cui conseguono la richiesta di estendere il voto a tutti coloro che sono presenti all'assemblea, ma che non sono iscritti nel registro di voto, e la contestazione delle operazioni di verifica dei requisiti dei candidati, che secondo il regolamento avrebbe dovuto svolgersi alla presenza di tutti i partecipanti e non solo dei *Capitánes* di comunità, da cui deriva l'accusa di manipolazione dei risultati a carico della dirigenza locale. La diversa interpretazione del processo di accesso al voto è il vulnus del conflitto, perché racchiude al contempo elementi che rimandano al paradigma della democrazia rappresentativa ed elementi che richiamano la democrazia comunitaria, secondo cui hanno potere normativo e vincolante le risoluzioni prodotte durante l'organo deliberativo per eccellenza del pueblo guaraní, cioè l'assemblea. La pratica oppositiva acquista corpo nella minaccia di ostruzionismo paventata dalla comunità di San Antonio sul tema del diritto al voto. E si rende evidente nel fatto che la delegazione di questa comunità è molto più numerosa di quanto dovrebbe essere, stando agli iscritti nel registro elettorale. L'obiettivo che s'intende perseguire è ottenere che anche i non iscritti possano votare, in virtù dell'interpretazione

⁶⁹ Mburuvicha di Machipo, comunicazione in assemblea, 29/08/2016.

dell'articolo in questione, secondo cui i partecipanti con potere decisionale all'Assemblea elettiva sono tutti coloro all'interno dello spazio assembleare il giorno dell'elezione. L'interpretazione opposta, invece, sostiene che l'articolo sia chiaro a proposito del fatto che il registro dei partecipanti con potere di decisione debba svolgersi il 29 mentre l'elezione il 30. Così le comunità sostenitrici di questa versione obiettano l'estensione del diritto di voto, in virtù del fatto che avrebbero potuto portare più delegati ma non l'hanno fatto in ottemperanza al registro consegnato e alla delibera assunta in assemblea.

Mentre alcuni dei rappresentanti di San Antonio, che sono anche esponenti dell'opposizione interna e del partito rivale del Movimento al Socialismo, insistono sul fatto che si stia violando un diritto costituzionale come quello al voto, diritto che in quest'accezione non è parte dell'*habitus* normativo guaraní, l'intervento di un dirigente storico di Parapitiguasu sembra tessere la possibile trama risolutiva del conflitto, richiamando indirettamente la rete interlegale al cui interno i guaraní sono iscritti, essendo anche cittadini boliviani:

«sabemos todos el reglamento. Lo han hecho los Mburuvicha estoy de acuerdo. Ahora bienvenidos compañeros! Pero tampoco podemos decir no voten a la gente que está aquí. Hay que incluir toda la gente que llega de la comunidad. Somos pues bolivianos. No es nuestra costumbre, pero ya estamos acostumbrados a registrarnos para votar. Aquí hay mucho que no están anotados pero tampoco deben poder votar, son de la zona, son de Parapitiguasu. Quieren elegir y deben elegir».⁷⁰

A seguito di questo primo intervento, sono quelli di Avilio Vaca e Horacio Sambaquiri, entrambi con un ruolo chiave nella protesta, a orientare ulteriormente un dibattito che ormai si protrae da quasi un'ora. Il primo, pur in contrasto con la dirigenza della comunità di San Antonio di cui è membro, lascia intendere col suo intervento – esempio magistrale di diplomazia guaraní – che forse sarebbe il caso di riparare all'errore interpretativo commesso consentendo a tutti i presenti di votare, perché è necessario preservare il bene superiore che è l'unità della zona e del pueblo guaraní e non lasciar credere che la pratica guaraní viola i diritti degli individui e li discrimina. In realtà il giorno prima, saputo che la comunità di Tarenda, di cui è originario Horacio Sambaquiri, aveva iscritto 53 votanti contro i 40 di San Antonio, aveva cercato di iscrivere ulteriori partecipanti nel registro elettorale, ma non gli era stato consentito perché era scaduto il limite temporale imposto. Quindi, era anche nel suo interesse che il diritto di voto fosse allargato in modo da guadagnare più sostenitori per i suoi candidati. Dal canto suo Horacio Sambaquiri, non avendo ottenuto l'avvallo della sua comunità né della zona per essere candidato, col suo discorso tenta di manipolare, a vantaggio dei candidati che sostiene, il conflitto in corso. Anche il suo intervento è all'apparenza distensivo, richiamando all'unità e ai

⁷⁰ Vitingay, dirigente di Parapitiguasu, comunicazione in assemblea, 29/08/2016.

valori cardine dell'habitus guaraní come il rispetto dell'autorità e delle decisioni dell'assemblea, e riferendosi alla storicità del momento, che non dovrebbe essere messa in ombra da una discussione che può essere facilmente risolta dando a tutti il diritto di voto. In realtà, è perfettamente consapevole che la mozione non passerà, ma riesce comunque a orientare la messa in scena oppositiva di dipendenti pubblici come insegnanti, medici e professionisti, in questo supportato dagli esponenti del partito rivale del Movimento al Socialismo cui è vicino. Il dibattito termina con la messa ai voti della mozione riguardante l'allargamento del diritto di voto e ogni *Capitán* comunale si esprime attraverso una dichiarazione di voto pubblica, sancendo ancora una volta che è l'assemblea ad avere il potere decisionale definitivo sulle deliberazioni guaraní. Nonostante l'art. 7 si presti alla duplice interpretazione che ha generato i due fronti del conflitto, la maggioranza dell'assemblea decide di procedere secondo il registro elettorale validato durante l'assemblea del 29 agosto. Decisione che non è accolta dalla rappresentanza di San Antonio che decide di riunirsi in separata sede per decidere come indirizzare l'azione di protesta intrapresa: se abbandonare l'assemblea, se rimanere e continuare con l'ostruzionismo, se votare e in che modo. Al termine di questa "assemblea nell'assemblea", svoltasi quando già erano iniziate le operazioni di voto dell'organo di decisione collettiva, la delegazione iscritta nel registro decide di rimanere, mentre gli altri abbandonano l'assemblea. Sebbene non sia possibile averne la certezza assoluta, dato il voto segreto con cui si è svolta l'elezione, l'analisi dei risultati consente di ipotizzare che, al netto di alcuni da sempre palesemente favorevoli all'autonomia, la scelta operata dai restanti votanti di San Antonio sia stata la scheda bianca (una media oscillante tra le 25 e 33 a elezione), al contrario dell'elezione di Charagua Norte, dove i voti si sono distribuiti tra i candidati, e la percentuale di schede nulle e bianche è stata pressoché nulla. L'assemblea zonale elettiva di Parapitiguasu si conclude a tarda notte senza alcun festeggiamento. Certo le autorità sono state elette, ma il conflitto ha lasciato tracce capaci di condizionare il futuro politico della *Capitanía*. Il cambiamento della dirigenza indigena, infatti, ha avuto diretta ripercussione sulle autorità elette al governo autonomo perché alcune ne sono parte. Avilio Vaca, e con lui i suoi sostenitori guaraní e non, inoltre, ha perso importanti spazi di potere e ingerenza all'interno della *Capitanía*, cosa vista favorevolmente dalla dirigenza attuale che la vive quasi come una liberazione da una situazione interpretata come una sorta di "protettorato" da parte di ONG locali e dal partito del Movimento al Socialismo. Infine, quella di Horacio Sambaquiri pare una vittoria di Pirro perché, sebbene sia riuscito a manipolare il processo elettivo, non è riuscito a conquistare, per interposta persona s'intende, la carica cui ambiva, quella di esecutivo zonale, ottenuta da una delle più ferme sostenitrici dell'Autonomia di Charagua. Alle autorità elette e a quelle indigene della zona spetterà l'onere e l'onore di ricucire questo strappo e costruire un nuovo spazio di dialogo in cui i due campi politici di Parapitiguasu – quello indigeno della *Capitanía* e quello statale del governo autonomo – siano alleati e non avversari.

Conclusioni

Il piano “formale” cui si riconnette il processo di rivendicazione dell’autonomia guaraní a Charagua affonda le sue radici significanti nella Costituzione Politica del 2009⁷¹ che riconoscendo l’esistenza precoloniale delle nazioni indigene e il loro dominio ancestrale sul territorio, garantisce ai gruppi indigeni la libera determinazione, espressa attraverso il diritto all’autonomia e all’autogoverno, il riconoscimento delle istituzioni indigene e il consolidamento delle entità territoriali che rappresentano (parte I, Titolo I, cap. I, art.2), certo purché si rimanga all’interno della cornice unitaria dello Stato e non si entri in conflitto con il dettato costituzionale e le leggi vigenti. Se la questione indigena, di cui Charagua è esempio, attraversa un processo di giuridicizzazione che consente di analizzare le contraddizioni, le ambivalenze, l’avanzamento e le retrocessioni di un processo di trasformazione sociale portatore di un nuovo progetto politico in Bolivia, se «lo que verdaderamente distingue las luchas indígenas [...] es el hecho de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial»⁷², l’esperienza politica della nuova Autonomia di Charagua si mostra da un lato come incorporazione e codificazione giuridica di un insieme di logiche organizzative, principi e valori assunti come nucleo centrale della identità guaraní riconducibili al *Ñande Reko* e dall’altro come progetto politico condiviso di riformulazione di alcune concezioni e forme di esercizio del potere municipale. Esperienza giuridica plurale, quindi, che è frutto della coesistenza tra multiple fonti del diritto e pratiche giuridiche vincolate a differenti gruppi sociali ognuno con una propria specificità storica⁷³ e che corrisponde a differenti istituzioni, gruppi sociali, unità territoriali, gruppi etnici, governati da differenti meccanismi giuridici applicabili a situazioni identiche⁷⁴. Una pluralità normativa che permea le reti interlegali che conformano l’*Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* e che prima tra tutte metterà alla prova la coesistenza tra immaginari normativo valoriali diversi. In un’ottica di pluralismo giuridico, infatti, i tre organi di governo eletti tra agosto e settembre del 2016 si configurano come campi simbolici in cui in futuro sarà possibile osservare una reale dinamica interlegale, perché esito della coesistenza tra rappresentanti eletti all’interno delle sei zone e quindi portatori di differenti habitus culturali e giuridici. Coesistenza che necessariamente dovrà generare un linguaggio normativo comune, codificato in una grammatica giuridica capace di dar conto della diversità socioculturale e giuridica che caratterizza Charagua. Esperienza politica, inoltre, agita all’interno di un contesto sociale plurale che è espressione dell’eterogeneità interna ed esterna alla compagine guaraní. Esperienza che si colloca all’interno di uno Stato impegnato sin dal 2009 nell’identificazione giuridica delle identità indigene e che ha

⁷¹ Cfr Schavelzon 2012.

⁷² Santos 2012, p. 12.

⁷³ Colajanni 2008, p. 251.

⁷⁴ Vanderlinden 1971.

spinto la riflessione verso un'attenzione particolare ai modi in cui l'identità guaraní si è generata e istituzionalizzata, e verso l'analisi della distanza tra identità praticata e identificazione politico-giuridica dell'identità.

Il concetto d'identità indigena, d'altro canto, è istituzionalizzato e giuridicizzato dalla stessa Costituzione – «toda la colectividad humana que compartia identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española» (art.30.I) – che lo canonizza in una definizione ampia che però non placa il timore che possa configurarsi come reificazione di un'entità variabile. Non stupisce, quindi, la necessità della Nazione Guaraní di costruire/ricostruire un'identità coerente e omogenea basata su una storia, un territorio e una lingua comune. Allo stesso tempo è proprio lo Stato boliviano che fonda l'essenza della sua Plurinazionalità nella diversità culturale di cui i popoli indigeni sono espressione e prova inconfutabile⁷⁵. Così, da un lato la diversità culturale si converte in base epistemologica dello Stato Plurinazionale Comunitario (art.98.I), traendo forza dall'esistenza stessa delle culture indigene (art.98.II), e dall'altro definisce i parametri dell'identità indigena come parte dell'identità dello Stato (art.100.I). In quest'ottica la sfera simbolica dei popoli indigeni è incorporata all'interno della dimensione etica di legittimazione dello Stato⁷⁶. Con l'incorporazione del tema identitario nel testo costituzionale, il diritto indigeno si configura, quindi, come diritto fondamentale e collettivo. Un diritto agito nel momento in cui la rivendicazione di legittimità e autodeterminazione promossa dai Guaraní di Charagua trova compimento nell'Autonomia. Un Diritto Vivo⁷⁷ inteso come quel complesso giuridico, emergente dall'*habitus* e dalla storia di un determinato gruppo sociale, che sorregge le relazioni tra i suoi membri. E proprio perché vivo non esente da attriti, mediazioni e rimodulazioni.

L'implementazione del nuovo soggetto politico a Charagua, difatti, ha reso evidenti alcune tensioni all'interno del processo, riconducibili alla sfera della relazione con lo Stato e con le Istituzioni pubbliche e private, e a quella dei rapporti interni alla compagine guaraní e tra questa e quella urbana. In primo luogo, la forma di governo dell'Autonomia presentata come “propriamente” guaraní, è in realtà frutto di un insieme di pratiche semi-autonome ed esperienze organizzative recenti, ricostruite a partire dalla re-articolazione politica e territoriale della *Asamblea del Pueblo Guaraní*. L'affermazione del diritto all'autodeterminazione attraverso una forma di autogoverno, infatti, collide con il fatto che ciò avvenga all'interno di uno Stato che, sebbene attraversi un processo di rifondazione, non cessa di essere uno Stato-Nazione. Inoltre, il consolidamento dell'autogoverno, attraverso l'elezione delle autorità secondo norme e procedimenti propri e mirante alla realizzazione di un governo indigeno dal carattere comunitario non statale, dipende giuridicamente dal “permesso” e della “validazione” dello Stato Plurinazionale attraverso gli organi

⁷⁵ Van Cott 2000.

⁷⁶ Noguera 2008, p. 157.

⁷⁷ Ehrlich 1976.

preposti alla supervisione del processo come il SIFDE, il Tribunale Elettorale Dipartimentale e il Tribunale Costituzionale. Tratto, questo, che emerge dal fatto che le autorità elette secondo norme e procedimenti propri – e quindi rispondenti al codice normativo valoriale guarani – possono non essere validate dal Tribunale Supremo Elettorale se non rispondono anche ai requisiti stabiliti dalla normativa nazionale in tema di cariche pubbliche, perché sono comunque funzionari eletti in organismi dello Stato. Ma soprattutto emerge dal ruolo avuto dall’Organo Elettorale Plurinazionale attraverso il SIFDE, cioè la supervisione e verifica – potremmo dire controllo – dei processi statutari prima ed elettivi poi, affinché fossero eseguiti effettivamente secondo la norma indigena guarani. Ruolo che esplicita la sua valenza paradossale nell’osservazione dei funzionari statali mentre partecipano alle assemblee, pronunciano discorsi introduttivi in cui l’obiettivo principale è sottolineare quanto la loro presenza sia a esclusiva garanzia della Nazione Guarani e non un’interferenza nelle loro pratiche legittime, e infine validano un processo che hanno compreso solo in parte, perché svoltosi esclusivamente in lingua guarani, salvo alcuni passaggi pronunciati strategicamente in castigliano al fine di fornire loro gli elementi essenziali alla redazione del rapporto positivo. Certo alcuni guarani traducono per loro il dibattito, ma questo non basta a restituire la complessità delle negoziazioni che fondano l’essenza dello spazio assembleare e che preludono a quelle risoluzioni che poi vengono loro comunicate, mettendoli nella condizione di comprendere la lingua in cui sono pronunciate. Il secondo nucleo tensivo, invece, riguarda, il ruolo delle istituzioni governative e non governative che hanno operato come mediatrici del processo di conversione ad Autonomia Indigena. Un ruolo che, seppur descritto come “accompagnamento” dell’organizzazione indigena in un importante processo di cambiamento, in molte occasioni messe in luce dal lavoro etnografico si è configurato come “attenzione particolare” o “vigilanza”. Le tensioni endogene alla compagine guarani, inoltre, hanno dimostrato come un’identità indigena non necessariamente debba tradursi in un completo e incondizionato appoggio politico a un autogoverno indigeno⁷⁸. Infine, la tensione interetnica derivante dalla resistenza a perdere spazi di potere espressa dai partiti politici così come dai residenti non guarani, potrebbe interpretarsi secondo quattro direttrici: una relazione di negazione fortemente etnocentrica che non riconosce l’Altro; una relazione di convivenza a distanza che pur accettando l’esistenza dell’Altro non cerca con questi spazi di incontro; una relazione di riconciliazione che acquista caratteri di indennizzo della discriminazione subita; una relazione di convivialità in cui ci si riconosce e arricchisce vicendevolmente in un processo di interscambio che rispetta le specificità di ognuno⁷⁹.

Il progetto politico guarani, avviandoci a conclusione, si mostra come una perspicace strategia di perseguimento degli obiettivi di autodeterminazione attraverso la creazione di un modello di organizzazione del potere che ingloba elementi del

⁷⁸ Cameron 2012.

⁷⁹ Santos 2012, pp. 33-37.

modello occidentale all'interno di una forma rivisitata e attualizzata di quello indigeno. Senza però intaccare il sistema di potere indigeno, perché il nuovo governo autonomo non sostituisce la conformazione politica guaraní basata sul sistema delle *Capitanías* zonali ma la affianca, di fatto duplicando il controllo politico e territoriale che queste esercitano sull'intero Municipio. In sostanza, secondo una logica bipolare, le *Capitanías* continuano a essere l'organizzazione politica originaria cui tutti i guaraní di Charagua si rivolgono per risolvere problemi interni e di "natura indigena", mentre l'Autonomia Indigena è la forma di gestione pubblica dell'amministrazione politica locale. Ottenendo la conversione ad Autonomia Indigena, quindi, i guaraní di Charagua hanno conquistato un ulteriore spazio di potere, andando oltre i confini che la Costituzione attribuisce loro in quanto popolo indigeno e rimodulando un campo politico di derivazione occidentale. La loro forma di autogoverno si propone come strategia ibrida a metà strada tra mimetismo giuridico ed elementi di cultura indigena che, secondo una logica di decolonizzazione politica che restituisce il potere alle comunità guaraní trasformandole in nucleo centrale di amministrazione del potere, inverte il centralismo occidentale della struttura municipale arginando il pericolo connesso a un organo di potere separato dal resto della società.

La riflessione proposta, basata sulla discussione dei casi etnografici, ha quindi teso a dimostrare la stretta interdipendenza tra diritto indigeno, retoriche dell'identità e istituzionalizzazione dell'immaginario giuridico indigeno all'interno del progetto politico boliviano. Si è esplicitato quanto l'intensità fluttuante del concetto di identità guaraní sia stata canonizzata attraverso un processo di etnogenesi che ha individuato come matrice etnica principale il concetto di *Iyambae* e come campo significativo il mito fondativo di Kuruyuki. Si è sottolineato come il pluralismo politico e giuridico siano fortemente connessi alla nozione di legittimità, che sfida un aggiustamento tra quella rappresentata dallo Stato e quella concreta praticata a livello locale, al fine di collegare il campo statale e quello guaraní in modo da non disconnettere il primo dai processi di autodeterminazione avanzati dal secondo. Si è analizzato come la pratica della *Democracia Intercultural* inneschi molti più conflitti di quanti l'esercizio integrato di democrazie plurali aspiri a disinnescare, specie se si osserva quanto la pratica della democrazia rappresentativa abbia permeato lo spazio assembleare guaraní governato dai principi della democrazia comunitaria. Si è inteso dimostrare, infine, che sarà un agire interlegale a permettere la regolarizzazione di determinate relazioni sociali orientate da disposizioni normative differenti che provengono da *habitus* culturali plurimi. Così come è stato capace di produrre ibridi politici e giuridici, in forma di concetti e procedimenti, frutto dell'incorporazione dei capitali simbolici prodotti dai molteplici campi sociali che compongono il contesto sociale *charagueño*. Conseguito il consolidamento del nuovo governo, aggirate o strategicamente sciolte alcune delle tensioni discusse, quello che resta alla futura riflessione è indagare il modo in cui negli anni a venire il contesto interlegale della *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae* riuscirà a sciogliere i rimanenti conflitti e a disinnescare gli altri che sorgeranno.

Bibliografia

Albó, Xavier

- *Los Guaraní-Chiriguano 3: La comunidad hoy*, La Paz: CIPCA, 1990

Alliot, Michel

- *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, Paris: Karthala, 2003

Asamblea del Pueblo Guaraní

- *Ore Ñembogeta. Parte I. Propuesta hacia la Asamblea Constituyente*, Camiri: Chaco Boliviano, 2006

- *Ñamometei Ñande Ñemongeta. Construcción del Estatuto de la Autonomía de la Nación Guaraní*, Camiri: Ñeeñope, 2007

- *Plan Estratégico de la nación Guaraní. Plan de vida Guaraní*, Camiri: Chaco Boliviano, 2008

Bourdieu, Pierre

- "La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, 1986, pp. 3-19

- *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao-España: ed. Desclée de Brouwer, 2000

Cameron, John

- "Identidades Conflictuadas: Conflictos internos en las Autonomías Indígena Originaria Campesinas en Bolivia", saggio presentato al *Seminario Interdisciplinario en Clase y Etnicidad en los Andes*, Londres: Instituto para el Estudio de las Américas, 2012

Canda, Silvia

- "Autonomía Indígena Guaraní Charagua Iyambae", in *Diversitas. Observatorio de la Plurinacionalidad, lo Comunitario y las Autonomías*, n.23, anno 4, 2015, pp. 1-4

Chiba, Masaji

- "Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World", *Ratio Juris*, 11(3), 1998, pp. 228-245

Clastres, Hélène

- *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris: Seuil, 1975

Clastres, Pierre

- *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris: Les éditions de Minuit, 1974

Colajanni, Antonino

- *Derechos de los pueblos indígenas y derechos indígenas en América Latina. Un punto de vista antropológico-jurídico sobre el futuro de los pueblos originarios del continente*, in A. L. Palmisano e P. Pustorino (ed) 2008, *Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici, Seconda fase del Seminario sull'identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e sviluppo*, Atti del Convegno Internazionale, Siena 4/5 giugno 2007, Quaderni IILA, Serie Economica: 35, Roma: Istituto Italo Latino Americano, 2008, pp. 245-261

Combès, Isabelle

- *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz-Bolivia: Fundación PIEB y IRFA (Instituto Francés de Estudios Andinos), 2005

- *Kuruyuki*, Cochabamba-Bolivia: ILAMIS, 2015

Combès, Isabelle y Villar, Diego

- "Aristocracias chané. "Casas" en el Chaco argentino y boliviano", *Journal de la Société des Américanistes*, 90(2), 2004, pp. 63-102

Eberhard, Christoph

- *El enfoque pluralista del derecho: un desafío central para la gobernanza*, in Elise Gadea (coord. C. Launay y S. Bellina), *El pluralismo jurídico y normativo ¿Una vía para refundar la gobernanza?*, Incontro Internazionale "Pluralismo jurídico en sociedades multiculturales", Lima 12/14 dicembre, 2011

Ehrlich, Eugene

- *I fondamenti della sociologia del diritto*, trad. A. Febbraio, Milano: Giuffrè, 1976

Gómez Rivera, María Magdalena (coord)

- *Derecho indígena*, México: Instituto Nacional Indigenista Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, 1997

Gustafson, Bret

- "Plurinationalism, Autonomy and Indigenous Resurgence in Bolivia", *Anthropological Quarterly*, vol. 82, n. 4, 2009, pp. 985-1017

Iturralde, Diego, Alta, Virginia, Lopez Basols, Marie Anne (comp.)

- *Pueblos Indígenas y Estado en América Latina. Memoria del Colloquio Pueblos Indígenas y Estado en América Latina, Quito, Julio 1997*, Quito: Abya-yala, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Universidad Andina Simón Bolívar, 1998

Kopp, Adalberto J.

- *Las colonias menonitas en Bolivia: antecedentes, asentamientos y propuestas para un diálogo*, La Paz: Fundación TIERRA, 2015

Melià, Bartomeu

- *Los Guaraní-Chiriguano 1: Ñande Reko. Nuestro modo de ser*, La Paz: CIPCA, 1988

Merry Engle, Sally

- "New Legal Realism and the Ethnography of Transnational Law", *Law and Social Inquiry-Journal of the American Bar Foundation*, 31 (4), pp. 975-995, 2006

Mètraux, Alfred

- *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris: Gallimard, 1967

Noguera, Albert

- "Plurinacionalidad y Autonomías. Comentarios en torno al nuevo proyecto de Constitución boliviana", *Revista Española de Derecho Constitucional*, n. 84, sept-dic 2008, pp. 147-177

Ortiz, Elio y Caurey, Elias

- *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia*, La Paz, Bolivia: Plural 2011

Palmisano, Antonio

- *Le identità delle comunità indigene e l'identità indigena*, in A.L. Palmisano e P.Pustorino, a cura di, *Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici*, Seconda fase del Seminario sull'identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e sviluppo, Atti del Convegno Internazionale, Siena 4/5 giugno 2007, Quaderni IILA, Serie Economica:35, Istituto Italo Latino Americano, Roma, 2008, pp.9-14

- *Le società indigene nell'epoca delle identità protocollari*, in A.L. Palmisano, a cura di, *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*, Quaderni IILA, Serie economica n. 38, Istituto Italo Latino Americano, Roma, 2010, pp. 207-222

Pifarré, Francisco

- *Los Guaraní-Chiriguano 2: Historia de un pueblo*, La Paz: CIPCA, 1989 [ed. aggiornata 2015]

Said, Edward

- *Orientalismo*, Milano: Feltrinelli, 1978

Saignes, Thierry

- “Guerres indiennes dans l’Amérique pionnière: le dilemme de la résistance chiriguano à la colonisation européenne (XVI^o-XIX^o siècles)”, *Histoire, Économie, Société*, 1, 1982, pp. 77-103
- “La Guerre contre l’Histoire. Les Chiriguano du XVI^o au XIX^o siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 1985, pp. 175-190
- *Ava i Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz: HISBOL, 1990

Santos de Sousa, Boaventura

- *Estado, derecho y luchas sociales*, Bogotá- Colombia: ILSA, 1991
- *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010
- *Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*, in Boaventura de Sousa Santos, Rodríguez J.L. Exeni (ed.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Quito-Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala, 2012, pp. 11-48

Schavelzon, Salvador

- *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*, Bolivia: CLACSO/Plural/CEJIS, IGWIA, 2012

Scionti, Francesca

- “Giustizia indigena in Bolivia: i Guaraní di Charagua”, *Etnoantropologia*, 1, 2013, pp. 61-68
- “Pluralismo giuridico e pratica giuridica indigena. Il caso dei Guaraní del Chaco Boliviano”, *Etnoantropologia*, 4 (1), 2016, pp. 111-130

Susnik, Branislava

- *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero, 1968

Van Cott, Dona

- *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000

Vanderlinden, Jaques

- *Le pluralisme juridique, essai de synthèse*, in Gilissen, *Le pluralisme juridique*, Bruxelles: Ed. de l’Université de Bruxelles 1971

Autori

ALBERTO BALDI insegna Antropologia culturale, Etnografia visuale e nuovi media ed Etnologia presso il Dipartimento di Scienze sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II ove ha diretto dal 2007 al 2016 il CRA- Centro interdipartimentale di ricerca audiovisiva per lo studio della cultura popolare. Nel medesimo ateneo, dal 2016 è direttore del MAM - Multimedial Anthropological Museum. In seno a un più ampio ambito di indagine inerente la storia delle discipline antropologiche, ha da tempo un'attenzione precipua per le fonti visive e per l'Antropologia visuale sia da un punto di vista storico-disciplinare che epistemologico e metodologico. Su tali tematiche ha pubblicato cinque volumi per i tipi di Electa, Franco Angeli e Squilibri e diversi saggi su riviste italiane e straniere.

ARIANNA BARAZZETTI è dottoranda in Formazione della Persona e Mercato del Lavoro all'Università degli Studi di Bergamo e in Medicina Sociale all'Università di Stato di Rio de Janeiro. La ricerca di tesi - dal titolo *Violenza: una lettura sistemica* - si focalizza su di una rilettura sistemica della violenza, analizzando le dinamiche violente all'interno dei sistemi complessi in rapido movimento, propri della contemporaneità.

Ha condotto studi multidisciplinari, laureandosi nel 2012, in Psicologia Clinica, all'Università degli Studi di Bergamo, con un tesi in etnoclinica dal titolo *Modelli e contesti di cura in una società multiculturale* sotto la supervisione del Prof. Gianluca Bocchi. È attualmente Cultrice della materia per gli insegnamenti di Filosofia della Scienza, Scienze della Globalizzazione, Psicologia Dinamica, Teorie Psicodinamiche, Cultural Psychiatry e Psychodynamic Theories.

Collabora con il Prof. Pietro Barbetta all'interno di un progetto di ricerca sull'utilizzo del test psicodiagnostico TAT come strumento terapeutico e relazionale.

Collabora con il CERCO, il Centro di Ricerca sulla Complessità dedicato dall'Ateneo alle teorie, alle ricerche e alle pratiche sul tema della complessità nelle scienze umane, sociali e naturali.

È stata didatta di alcuni Master e Corsi di perfezionamento, tra i quali *Il Gioco d'Azzardo Patologico* (Università degli Studi di Bergamo – 2015) e *Le Matrici culturali della diagnosi* (Centro Milanese di Terapia della Famiglia – 2017).

GIANLUCA BOCCHI è attualmente Professore Ordinario all'Università di Bergamo, Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, dove insegna Filosofia della Scienza, Scienze della Globalizzazione e Lineamenti di Storia Globale. Ha condotto studi di filosofia all'Università di Milano, dove si è laureato in filosofia della scienza con il Prof. Ludovico Geymonat: dopo la laurea, negli anni Ottanta, ha svolto attività di ricerca e di insegnamento presso la Facoltà di Psicologia e di Scienza di Formazione dell'Università di Ginevra sotto la direzione del Prof. Alberto Munari.

Alle attività di ricerca e di insegnamento alterna le attività di pubblicista, di *lecturer*, di consulente, di formatore. In questa veste è stato ed è progettista e docente in molti progetti di formazione nelle maggiori aziende italiane (come Omnitel, ISVOR-FIAT, Telespazio, RAI, Unilever, ENEL, ENI, IBM, HP, Unicredit, Banca Intesa, Banca Mediolanum, Banca d'Italia) e di corsi per insegnanti, psicoterapeuti, gestori dei sistemi umani. Ha tenuto e tiene una serie di seminari in vari Master post-laurea, collaborando per molti anni con TSM-Trento School of Management al "progetto Berlino", in cui ha guidato gruppi di studenti all'esplorazione della nuova capitale complessa quale teatro privilegiato del cambiamento, del conflitto di identità, della complessità sociale. Ha guidato altri *study tour*, in particolare negli USA, a Praga, a Stoccolma per pubblici di manager e di studenti. Attualmente collabora a un progetto con Formazione Lavoro, l'agenzia formativa della Provincia di Trento, imperniato su "study tour" a Berlino, a Istanbul, a Londra, a San Pietroburgo sui temi dell'innovazione e dell'identità. Presso l'Università di Bergamo, è anche direttore del CERCO, il Centro di Ricerca sulla Complessità dedicato dall'Ateneo alle teorie, alle ricerche e alle pratiche sul tema della complessità nelle scienze umane, sociali e naturali.

Fra le sue opere più rilevanti ricordiamo: *La sfida della complessità* (a cura di, con Mauro Ceruti, Feltrinelli, 1985; nuova edizione con nuova introduzione Bruno Mondadori, 2007); *Origini di storie* (con Mauro Ceruti, Feltrinelli, 1993); *Educazione e globalizzazione* (con Mauro Ceruti, Cortina, 2004); *Le vie della formazione. Creatività, innovazione, complessità* (con Francesco Varanini, Guerini, 2013); *L'Europa globale. Epistemologie delle identità*, Edizioni Studium, 2014.

CHIARA BRAMBILLA, dottore di ricerca in Antropologia ed Epistemologia della Complessità, è attualmente assegnista di ricerca in Antropologia e Geografia presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Bergamo. Si occupa di antropologia, geopolitica critica ed epistemologia delle frontiere; *border studies* e *border theory*; territorio, paesaggio e identità; migrazioni, transnazionalismo e globalizzazione; estetica delle frontiere; nesso confini-frontiere-migrazioni nel Mediterraneo; colonialismo e post-colonialismo in Africa con particolare riguardo all'esperienza coloniale italiana e tedesca. Ha svolto sui suoi temi di studio ricerche sul campo e archivistico-bibliografiche a livello internazionale (Africa: Benin, Burkina Faso, Niger, Libia, Namibia, Tunisia; Europa: Berlino) e nazionale (Bergamo

e Provincia; Trento e Provincia; Lampedusa; Mazara del Vallo). Ha pubblicato contributi in riviste e volumi italiani e internazionali. È autrice di *Ripensare le frontiere in Africa. Il caso Angola/Namibia e l'identità kwanyama* (2009) e, con Massimo Rizzi, di *Migrazioni e religioni* (2011). Ha curato, con Bruno Riccio, *Transnational Migration, Cosmopolitanism and Dis-located Borders* (2010), con Mara Benadusi e Bruno Riccio, *Disasters, Development and Humanitarian Aid. New Challenges for Anthropology* (2011) e, con Jussi Laine, James W. Scott e Gianluca Bocchi, *Borderscaping: Imaginations and Practices of Border Making* (2015). È stata co-responsabile scientifica del lavoro di ricerca del Centro di Ricerca sulla Complessità dell'Università di Bergamo nell'ambito del Progetto 7°PQ dell'Unione Europea EUBORDERSCAPES (2012/2016). È membro associato del *Nijmegen Centre for Border Research*, Radboud University Nijmegen (Olanda), membro dell'*African Borderlands Research Network (ABORNE)*, dell'*Association for Borderlands Studies (ABS)*, nella quale è stata nominata nel Consiglio Direttivo per il triennio 2016/2019, e della *Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA)*.

ANNELIES E. BROEKMAN is since 2013 member of the research team on Water and Global Change at the Research Centre on Ecology and Applied Forestry (CREAF) in the Autonomous University of Barcelona, and responsible for the Tordera case study river basin.

Broekman, A. et alia (2016). *Handbook for drafting participatory adaptation plans*. Deliverable D4.4, BeWater, FP7 project no. 612385 -SIS.2013.1.2-1 European Commission; Broekman, A. (2015). Reclaiming Global Citizenship: A Perspective From Catalanian Water Justice Activists, in: *Contemporary Water Governance in the Global South: Scarcity, Marketization and Participation*, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013; Broekman, A., & Abella, S. La no-recuperación de costes en el segarra garrigues: la mercantilización de los recursos naturales. In *8° Congreso Ibérico de Gestão e Planeamento da Água*, 2013; Broekman, A. Cultivant sequera. *Agro-cultura: La revista de la producció ecològica i l'agroecologia*, 2009, No. 38; Broekman, A., Ballester, A., Barbé, D., & La Calle, A.: *La crisis de la sequía en 2008 en Barcelona: Claves, escenarios y gestión*. Universidad de Zaragoza: Zaragoza, 2008.

JAN M. BROEKMAN is Emeritus Dean and Professor Law and Philosophy at Leuven University, Belgium, and Distinguished Visiting Scholar at Penn State Law, USA.

Jan M. Broekman & F. Fleerackers: *Legal Conversation as Signifier*. Edward Elgar, 2017; Jan M. Broekman: Street as Theory, in: Sarah Marusek & John Brigham, Eds: *Street Level Sovereignty, A Reader*, 2017; Jan M. Broekman: Verbal and Non-Verbal in Semiotics, in: *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic*

Studies / Revue de l'Association Internationale de Sémiotique. May 2017, Issue 126; Jan M. Broekman *Recht en Empirie: Zijn Rechtsfeiten Feiten?*, in: *AdVocare*, Interdisciplinair Cahier, No 23.1, 2017; Jan M. Broekman: *Meaning, Narrativity, and the Real. The Semiotics of Law in Legal Education IV*. Springer, 2016; Jan M. Broekman & Larry Cata Backer: *Signs in Law – A Source Book. The Semiotics of Law in Legal Education III*. Springer, 2015.

FRANCESCA DECLICH è professoressa associata in discipline etnoantropologiche presso la Università di Urbino Carlo Bo. Ha partecipato con il Caucus italiano delle donne al forum delle ONG per la conferenza di Pechino (1995) e per la formulazione dello statuto della Corte Criminale Internazionale a Roma nel 1998. Svolge ricerca e insegna sui temi dei rifugiati, delle migrazioni presenti e passate tra i diversi paesi dell'Oceano Indiano occidentale e dirige una missione etnologica co-finanziata dal Ministero degli Affari Esteri in Mozambico. Tra le sue pubblicazioni sulla violenza di genere c'è la cura del libro *Sul genere dei diritti umani. Riflessioni sull'impunità dei crimini contro le donne: il ruolo della Corte criminale internazionale* (Il Paese delle Donne, Roma, 2000), e gli articoli "When Silence Makes History. Gender and Memories of War Violence from Somalia" in *Anthropology of Violence and Conflict*, B. E. Schmidt & I.W. Schroder (eds.), (Routledge, 2001), "Italian Weddings and Memory of Trauma. Colonial Domestic Policy in Southern Somalia, 1910-1941", in *Marriage by Force? Contestation over consent and coercion in Africa*, R. Roberts, A. Bunting, B. Laurence (eds.) (Ohio University Press, 2016)

LIA GIANCRISTOFARO (Lanciano, 1970) is researcher in Cultural Anthropology with qualification to Associate Professor. She holds the chair of Cultural Anthropology, Social Anthropology and Intercultural Anthropology in the State University "G. D'Annunzio" (Chieti-Pescara). Editor in chief of "Rivista Abruzzese Quaterly" (founded in 1948, ISSN 0035-5739, Journal in ANVUR for *Area 08, 10, 11*). Her main areas of work are the community-based identification and safeguarding of Intangible Cultural Heritage for sustainable development in peripheral areas, the migration issues, the food anthropology, the human rights, the cultural rights. She is member of main professional associations: the Italian Association of Academic Cultural Anthropologists (ANUAC). The International Council of Museums (ICOM). The International Association for the Study of Food and Society. The Italian Society for Ethnographic Museum Studies and Heritage (SIMBDEA) that is the main accredited NGO to the General Assembly of States Parties of the *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003). She is member of the NGO international forum in advisory capacity for the UNESCO. She has published dozens of books and articles and was guest at hundreds of times, as cultural anthropologist,

in Rai 3 Abruzzo, Rai 3 Molise, Rai 3 Basilicata, Rai International, Rai World, National Geographic Channel, Marcopolo, TDK Danmark.

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente di Antropologia Sociale e Antropologia del Diritto presso alcune Università (Berlino, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste, Lecce ecc.) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Africa dell'Est, Asia Centrale e America Latina, possibilmente all'interno di società segmentarie. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

GIANMARCO PISA, operatore di pace, è segretario di IPRI (Istituto Italiano di Ricerca per la Pace) – Rete CCP (Corpi Civili di Pace). Da anni impegnato in progetti e iniziative in ricerca-azione per la trasformazione dei conflitti e nel lavoro di pace, sia a livello locale sia in ambito internazionale, si occupa inoltre di marginalità e di esclusione, sociale e culturale. È attualmente impegnato in un progetto per Corpi Civili di Pace in Kosovo. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Corpi Civili di Pace in Azione* (2013), *La Pagina in Comune* (2014) e *Ordalie. Memorie e Memoriali per la Pace e la Convivenza* (2017), tutte per i tipi della casa editrice “Ad Est dell'Equatore”, Napoli.

GIACOMO POZZI è dottorando in Antropologia Culturale e Sociale presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, sotto la responsabilità scientifica di Roberto Malighetti. È inoltre borsista presso la Fondazione Fratelli Confalonieri di Milano (2015-2017). Ha conseguito la Laurea Triennale in Discipline Etno-Antropologiche presso l'Università degli Studi di Siena (2011) e il diploma di Laurea Magistrale in Antropologia del Mondo Contemporaneo presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio-Emilia (2014). Si occupa principalmente di antropologia urbana, politiche abitative e conflitto sociale. Ha condotto ricerche in Portogallo nell'area periferica della città di Lisbona (2013-2015) e ora sta conducendo una ricerca etnografica sulle pratiche, le politiche e le poetiche dell'abitare nella città metropolitana di Milano. Giacomo Pozzi ha pubblicato articoli su riviste scientifiche nazionali peer-reviewed (Urbanisticatre, Philosophy Kitchen-Rivista di Filosofia Contemporanea, Antropologia) e ha partecipato in qualità di relatore a conferenze nazionali (SIAA 2016, Trento; ISTAT 2016, Roma; ERQ 2016, Bergamo; SIAA 2015, Prato; ANUAC 2015, Bolzano) e internazionali (EASA, Milano 2016; SIEF, Zagabria 2015).

g.pozzi21@campus.unimib.it. Università degli Studi di Milano-Bicocca / Borsista Fondazione F.lli Confalonieri (Milano).

GIUSEPPE SCANDURRA teaches Cultural Anthropology and Communication - Department of Human Studies, University of Ferrara. He has published numerous essays and books on the subject of urban anthropology. Among his most recent publications, “Memorie di uno spazio pubblico. Piazza Verdi a Bologna” (with E. Castelli, L. Tancredi and A. Tolomelli, Clueb 2011), “Tracce Urbane “(with A. Cancellieri, Franco Angeli 2012), “Antropologia e Studi Urbani” (Este Edition 2013) and “Tifo Estremo” (Manifestolibri, 2016). He is currently conducting research on the relationship between “Arab Spring” and the art world in Tunisia. Member of the Scientific Committee of the Gramsci Institute Emilia-Romagna and of the group of trans-disciplinary study “Urban Traces”; Director of the Laboratory of StudiUrbani - University of Ferrara (with A. Alietti) and Director (with c. Cellamare) of the “Italian Journal of Urban Studies”.

FRANCESCA SCIONTI, antropologa, è ricercatore universitario c/o il Dipartimento di Studi Umanistici. Lettere, Beni Culturali, Scienze della Formazione dell'Università di Foggia dove insegna Antropologia Culturale. È membro dell'EASA (European Association of Social Anthropologists), dell'AIBR (Antropólogos Iberoamericanos en Red), dell'EMPI (Red Multidisciplinar sobre Pueblos Indígenas) e dell'AISEA (Associazione Italiana Scienze Etno-Antropologiche). È stata titolare nel 2007/2008 di un assegno di ricerca c/o lo stesso Dipartimento, conducendo una ricerca di campo sul tema delle pratiche e rappresentazioni identitarie all'interno dell'immaginario giovanile a Manfredonia (Fg). Ha conseguito nel 2007 il titolo di Dottore di ricerca in *Antropologia ed Epistemologia della Complessità* c/o l'Università di Bergamo-CE.R.CO., conducendo una ricerca di campo su *Alleanza e Conflitto sulla Montagna del Sole. La Faida Garganica*. Ha approfondito, nel 2005, i suoi studi riguardanti le dinamiche vendicative e gli approcci epistemologici dell'antropologia giuridica c/o il Laboratoire d'anthropologie juridique (Paris I-Sorbonne) e c/o il Centre Droit et Cultures (Paris X-Nanterre). Nel triennio 2013/2016 è stata Visiting Researcher c/o la Universidad Católica Boliviana – La Paz (Bolivia) - *Istituto para la Democracia* diretto da Ramiro Molina Barrios, conducendo un lavoro di campo etnografico tra i Guarani del Chaco Boliviano (Charagua) sui temi della pratica giuridica indigena, la risoluzione dei conflitti e l'implementazione del pluralismo giuridico in un contesto sociale caratterizzato dall'essere un'Autonomia Indigena. Inoltre sta conducendo una ricerca teorica sul pluralismo giuridico in Bolivia circa la relazione tra *Justicia Originaria Campesina* e *Justicia Ordinaria*. I suoi interessi di ricerca, su cui si concentra la sua produzione scientifica, si focalizzano su temi specifici dell'antropologia giuridica come le dinamiche vendicative, le pratiche di risoluzione dei conflitti, la relazione diritto/violenza e codici consuetudinari/diritto ufficiale, il pluralismo giuridico latinoamericano, il diritto indigeno e le pratiche giuridiche indigene.