



η.1 giugno 2018

# Dada

Rivista di Antropologia post-globale

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, 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 VIII, n. 1 – Giugno 2018  
21 giugno 2018 – 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](http://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](http://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 è il numero di Giugno 2018 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Roberta Bonetti tratta il cosiddetto “passaggio generazionale” nel mondo delle piccole e medie imprese in prospettiva antropologica, fornendo importanti spunti di riflessione su liminalità e innovazione. Loredana Bellantonio discute i rapporti fra razzismo, decolonizzazione e neo-capitalismo alla luce degli scritti di Frantz Fanon e della sua critica all'etnografia, ovvero della sua posizione sulla questione della violenza. Una rilettura di James Dingley conduce Marcello Mollica a una serie di riflessioni critiche sulla questione della violenza in Irlanda del Nord. Alessandro Lutri focalizza la sua analisi sull'attivismo femminile nel contesto delle proteste antimilitariste condotte dal “Movimento noMuos” a Niscemi, Sicilia. Le nuove concezioni identitarie in Republika Srpska vengono trattate da Gianluca Candiani, discutendo le differenze nel sistema dei valori fra “società civile” e “classe dominante” nel contesto della globalizzazione e dell'etno-nazionalismo. Ugo Vuoso, all'esempio di due comunità ischitane insediate a San Pedro (Stati Uniti) e a Mar del Plata (Argentina), analizza l'emigrazione non come semplice strategia economica ma come processo culturale che continua ad attivarsi nel tempo, coinvolgendo le generazioni nate all'estero.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che il numero Speciale del 2018, di imminente pubblicazione, ha per titolo *Debito e dono*.

Il primo numero Speciale del 2019 avrà per titolo *Antropologia del cibo*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 dicembre 2018.

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

Il Direttore  
Antonio L. Palmisano

# DADA

## Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2018

a cura di

Antonio L. Palmisano

### Indice

#### ***ESSAYS***

##### **Riti di passaggio**

##### **Un approccio antropologico al mondo delle imprese**

Roberta Bonetti

p. 7

##### **Fanon, “Profeta del Terzo Mondo unitario”, e la “crisi” dell’antropologia**

Loredana Bellantonio

p. 27

##### **Emile Durkheim And The Northern Irish Violence. Anthropological Insights Upon James Dingley’ *The IRA and Durkheim and National Identity in Ireland***

Marcello Mollica

p. 45

## ***ARTICLES***

### **L'emergere dell'agency politica e sociale femminile nella protesta noMUOS di Niscemi in Sicilia**

Alessandro Lutri p. 57

### **Il kaleidoscopio imperfetto**

### **Riflessioni su nuove concezioni identitarie in una città della Republika Srpska (Bosnia ed Erzegovina)**

Gianluca Candiani p. 71

### **Un anno e più per andare e tornare. Emigrazione e turismo delle origini: il caso della comunità ischitana di San Pedro in California**

Ugo Vuoso p. 101

## ***RECENSIONI***

- Pierre Clastres (2013). *L'anarchia selvaggia*. Milano: Eleuthera

di Michele F. Fontefrancesco p. 127

## ***AUTHORS***

p. 133

## **Riti di passaggio Un approccio antropologico al mondo delle imprese**

Roberta Bonetti

*«Dobbiamo essere davvero ingenui per credere che il passato provochi quanto avviene oggi.*

*Il passato è simile alla scia lasciata da una nave.*

*Alla fine ogni traccia scompare.*

*È molto semplice: tutto comincia adesso,  
perciò non è determinato».*

Tao Te Ching «Libro della Via e della Virtù»

### **Rites of passages. An anthropological approach to the world of business**

#### **Abstract**

This essay deals with the issue of transition processes in complex work organizations and the world of business. Phases of transition from one situation to the next may be conceptualized in terms of a specific 'intercultural competence' of the organization in crossing cultural borders. As this passage is characterized by a remarkable degree of ambivalence and multifaceted aspects, the essay purports to demonstrate how anthropologists may contribute to the comprehension of this phenomenon in all its complexity. Used as they are to work simultaneously in multiple contexts and to practice liminality, the anthropologists can explore the possibility of favouring innovation and learning processes within the organizations. The concepts of liminality and 'intercultural competence' are therefore the focus of this essay: we have endeavoured to survey the ways in which complexity is managed within the organizations and we suggest how the anthropologists, due to their training, may catch, apply and experience liminality in everyday work.

**Keywords:** Intercultural competence; transition; liminality; work organizations and learning processes; systemic approach to learning

### **1. Una premessa**

Il presente saggio è stato concepito, in origine, in risposta ad un'esplicita e specifica richiesta avanzata dal mondo delle piccole e medie imprese italiane di riflettere da una prospettiva antropologica sul fenomeno del 'passaggio generazionale'. Il tema ha quindi richiesto che la riflessione si allargasse dalle problematiche specifiche della piccola e media impresa ad una prospettiva più inclusiva nell'oggetto di analisi e più generale nella sua applicazione, vale a dire sui momenti di transizione che caratterizzano la vita di tutte le aziende, piccole e grandi, a livello locale e internazionale. Del resto la richiesta di riflettere sul tema del passaggio generazionale

implica ripensare criticamente una delle sfide più rilevanti che caratterizzano alcuni momenti di passaggio nell'ambito di qualsivoglia organizzazione complessa. Al contempo, alcune questioni fondamentali concernenti ciò che il termine 'generazione' effettivamente significa, così come le implicazioni che le supposte differenze generazionali hanno nelle organizzazioni, restano domande aperte, assai dibattute e in molti casi prive di risposta.

Innanzitutto va detto che, dal punto di vista bio-culturale e storico, le categorie genealogiche si rivelano sfuggenti e cangianti, come dimostrano i casi riscontrati nella ricerca antropologica. Oggi, inoltre,

«l'idea stessa di discendenza con i suoi antichi connotati di continuità dinastica e di solidarietà corporata, non trova più riscontro nelle dinamiche moderne delle libere scelte individuali [...]. Nel mondo della libera scelta i vincoli familiari dipendono dalla volontà dei soggetti che li stabiliscono: possono essere attivati, sciolti, rifatti [...]. La genealogia si pratica, si coltiva; [...] si trasforma, prende nuove strade, perfeziona i suoi codici e le sue tecniche»<sup>1</sup>.

Alcune delle sfide affrontate dalle attuali organizzazioni, come la trasmissione di specifiche conoscenze e competenze ai successori da parte di dipendenti che lasciano l'azienda o che vanno in pensione, o la gestione di un ambiente di lavoro sempre più articolato per classi di età, trovano un nesso articolante nelle dinamiche relazionali intergenerazionali. La ricerca evidenzia che identità generazionali molteplici coesistono nelle organizzazioni e che queste ultime possono fare esperienza e rispondere alle sfide generazionali in molti modi<sup>2</sup>.

Il presente saggio non intende affrontare il dibattito circa i diversi modi di concettualizzare le generazioni e di intendere e affrontare le questioni inerenti ad esse nelle organizzazioni.

Affrontare il tema del cambio generazionale nel mondo delle imprese impone di allargare la visuale, di non focalizzarci soltanto sul *turn over* del personale (indotto o fisiologico), bensì di ripensarlo nei termini di una 'competenza interculturale' dell'organizzazione nell'attraversare molteplici confini in una prospettiva sistemica.

Per approccio sistemico alla comprensione dei problemi intendiamo la capacità di cogliere la complessità della trama delle sue diverse parti; in breve il contrario di un approccio esclusivamente specialistico orientato alla risoluzione dei problemi e dagli esiti fatalmente divisivi, bensì uno in cui «l'ambiguità diviene [...] uno stato perenne delle cose, non qualcosa da combattere ma piuttosto da comprendere attraverso la collaborazione»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Solinas 2015, pp. 10-11.

<sup>2</sup> Joshi, Dencker, Frantz, Martocchio 2010, p. 393.

<sup>3</sup> Gallo 2016, p. 116.

Lavorare in organizzazioni complesse significa, pertanto, acquisire la capacità di operare contemporaneamente in più contesti e ambienti caratterizzati da un costante flusso di conoscenze, beni e servizi. Sappiamo, infatti, che una delle sfide più grandi che attualmente i dirigenti e i loro dipendenti devono affrontare all'interno di aziende dal carattere sempre più multinazionale – anche per chi opera esclusivamente in Italia – è proprio quello di fare i conti con situazioni di elevata complessità e di rapido cambiamento, alla cui base sta l'inevitabile attraversamento di molteplici confini (geografici, culturali, simbolici, politici, economici). È proprio tale processo di attraversamento a rappresentare sia il momento critico sia, al contempo, la risorsa, ed è proprio tale passaggio ad essere caratterizzato da notevole grado di ambiguità, poliedricità e cambiamento.

Per tale ragione, gli antropologi possono dare un sostanziale contributo alla comprensione del lavoro nell'ottica della complessità. È iscritta nel bagaglio professionale dell'antropologo, allenato a vivere e a lavorare simultaneamente in contesti multipli e a praticare la liminalità, ovvero a stare sulla soglia, al margine tra più parti – anche quando egli lavora a 'casa' –, la possibilità di facilitare l'innovazione e i processi di apprendimento nel mondo del lavoro nelle imprese.

Gli antropologi, avendo appreso a vedere da diverse prospettive e a lavorare simultaneamente come osservatori e come partecipanti della vita quotidiana, sono particolarmente attrezzati per questo compito, poiché la loro identità professionale tende ad essere multipla, aperta alla varietà delle possibilità, in modo flessibile e rispondente alla multidimensionalità che li circonda.

I concetti di 'competenza interculturale' dell'organizzazione nel suo complesso, e di 'liminalità', sono pertanto il focus di questo saggio, in cui si fornisce una panoramica del punto di vista gestionale della complessità, suggerendo come gli antropologi, attraverso la loro formazione, siano in grado di applicare ed esperire la liminalità nel lavoro quotidiano delle persone mentre affrontano le sfide che caratterizzano qualsivoglia momento di transizione.

## **2. Passaggio generazionale: il regno delle possibilità**

Il passaggio generazionale nelle aziende definisce un 'transito' da una fase precedente a una nuova, in cui il concetto di limine viene ad assumere un ruolo di fondamentale importanza ai fini di facilitare, in maniera costruttiva e innovativa, il processo di trasformazione e cambiamento.

L'approccio teorico che considera la liminalità un 'punto medio di transizione tra due posizioni' quale 'regno della pura possibilità' da cui possono nascere nuove configurazioni di idee e relazioni<sup>4</sup> fu ampiamente studiato da Victor Turner (1920-

---

<sup>4</sup> Turner 1974, pp. 261.

1983), a partire dai rituali di alcune società di piccole dimensioni<sup>5</sup>, e poi trasferito con un certo successo alle società moderne e, in particolare, al mondo dell'industria.

Il concetto di *limen* ('soglia', 'margine') fu, come sappiamo, traslato da Turner da *Les rites de passage* (1909) di Arnold Van Gennep, per delineare quei riti che accompagnano il mutamento dello status sociale di un individuo o di un gruppo di individui e che riguardano le 'fasi critiche' della vita umana nei momenti di transizione da uno status personale o sociale ad un altro.

Dopo la separazione dalla routine della vita quotidiana, in seguito alla rottura di particolari norme legittimate dalla comunità, i 'novizi' attraversano una fase intermedia, di transizione, che Van Gennep chiama appunto margine o *limen*, una zona di ambiguità in cui si gioca con i simboli culturali e lì si ricomponono secondo modalità inedite. In altri termini, nella liminalità, sottolinea Turner, la gente 'gioca', ricombinando gli elementi della sfera familiare rendendoli non familiari, un 'gioco' in cui si cerca di praticare uno sconvolgimento degli attributi sociali con cui l'individuo era precedentemente connotato: gli iniziandi possono, per esempio, essere privati del nome e resi irriconoscibili, essere considerati simultaneamente di sesso maschile e femminile, oppure vivi e morti; essere spinti verso l'invisibilità, l'anonimato e l'uniformità, affinché passino ad un nuovo status.

Turner, considerato un esponente di punta dell'antropologia sociale britannica, fu particolarmente attivo all'interno della 'scuola di Manchester', animata in Inghilterra dall'antropologo Max Gluckman a partire dal 1947. Nella prima metà degli anni Cinquanta si pone infatti l'avvio di una nuova prospettiva di ricerca sull'impresa, a partire dalla collaborazione scientifica tra gli antropologi della scuola di Manchester e G. C. Homans, sociologo dell'Università di Harvard.

Gli studi avviati dagli allievi di Gluckman si staccarono dal modello struttural-funzionalista precedente, che vedeva la fabbrica come un sistema chiuso, le cui dinamiche interne si riteneva fossero in larga misura riconducibili ai bisogni psicologici dell'individuo. Nelle analisi del gruppo di ricerca della scuola di Manchester, il conflitto non costituiva più, come per la scuola delle *human relations*<sup>6</sup>, un fattore da esorcizzare e scongiurare ma era visto come un elemento costitutivo della dinamica interna della fabbrica, da analizzare anche in relazione al contesto esterno.

---

<sup>5</sup> In particolare, Turner si interessò agli aspetti processuali del divenire analizzando la vita sociale in un villaggio degli Ndembu, una popolazione della Rhodesia del Nord, oggi Zambia. Egli non circoscrisse le sue analisi teoriche alle popolazioni native di questi paesi, ma analizzò a fondo anche le dinamiche oppostive e processuali delle società occidentali, attuando una comparazione fra scenari culturali diversi.

<sup>6</sup> Avviata negli anni Trenta, la scuola delle *Human Relations* fu fondata da Elton Mayo, docente alla *Harvard Graduate School of Business*, psicologo australiano, considerato il fondatore della sociologia industriale e in particolare del *Human Relations Movement*, un movimento nato in conseguenza e in risposta ai risultati degli esperimenti di Hawthorne del 1927-32.

Il presupposto teorico della scuola fu quindi quello di indagare le realtà sociali privilegiandone la componente trasformativa e conflittuale, attraverso quello che è stato definito *extended case method*, o ‘metodo di analisi dinamica dei casi’, in cui si cercava di individuare la componente dinamica delle stesse relazioni sociali e si indagava la fabbrica come luogo di articolazione di strutture sociali riferibili a una cornice storica e sociale più ampia<sup>7</sup>. Si iniziarono in tal modo ad analizzare le relazioni tra lavoratori e dirigenti nella loro dinamica conflittuale e processuale e come un insieme di rapporti le cui caratteristiche si modificano nel corso del tempo e a seconda dei contesti.

In tale ottica, il punto centrale dell’analisi teorica di Turner è il concetto di ‘dramma sociale’. Il dramma sociale ha luogo quando nell’ambito della vita quotidiana – nel caso qui in esame, di un’azienda – si crea una frattura nelle tradizionali norme del vivere, generando un punto di svolta rispetto alla consolidata struttura socioculturale preesistente. In ogni caso, la frattura produce una crisi crescente, o una svolta importante nelle relazioni fra i membri di un campo sociale, in cui la pace apparente si tramuta in aperto conflitto e gli antagonismi latenti si fanno visibili. Passaggi liminali siffatti rivelano ‘strati sottocutanei’ che fanno affiorare allo scoperto elementi oppositivi i quali, per essere risolti, necessitano una rivisitazione critica di particolari aspetti dell’assetto socioculturale fino ad allora legittimato. Questa riflessione critica può originarsi nell’atto di tracciare i solchi del nuovo e del non familiare all’interno del territorio della ‘liminalità’.

### **3. Coltivare la liminalità**

Il *limen* rappresenta una zona di confine (potremmo dire una sorta di frontiera), un *limes*, e i due vocaboli sono non a caso etimologicamente cognati; in questo spazio potrebbero potenzialmente sorgere nuovi modelli, nuovi paradigmi e la creatività culturale può emergere da nuove configurazioni. Il concetto di *limen* può fare riferimento allo stato di ‘passaggio’, in un processo di cambiamento in cui si è rinunciato a vecchi modi di vedere e di comportarsi, ma che non è ancora stato sostituito da altri nuovi. Questi spazi liberi e sperimentali, in cui possono essere introdotti nuovi elementi e nuove regole combinatorie, possono verificarsi nel mondo delle industrie quando si determina un passaggio da una fase culturale ad un’altra, o quando la vita dell’organizzazione stessa non ha più senso nei termini precedentemente ritenuti validi e si rende necessaria la produzione di un nuovo senso culturale per determinati aspetti della vita al suo interno. Nel corso di queste fasi di crisi, di transizione, di mutamento culturale, se opportunamente colte, possono

---

<sup>7</sup> Papa 1999, p. 34.

essere ideate nuove modalità operative per affrontare, comprendere, e dotare di un significato nuovo gli eventi al fine di risolvere la crisi.

In tali momenti di passaggio, Turner dà molta importanza all'agire attraverso il gioco e lo svago. Anziché connotare il concetto di gioco e tempo libero come qualcosa di alternativo alla vita di routine – nel nostro caso al lavoro –, in realtà, ricombinando gli elementi culturali che ci erano dapprima familiari secondo inusuali aggregazioni, è possibile attribuire un significato nuovo agli eventi critici che si presentano nelle fasi liminali della dinamica socio-culturale.

Per Turner, tali azioni fisiche – generi performativi –, possono essere considerate una sorta di specchi magici, che riflettono le trasformazioni sociali nelle loro molteplici sfaccettature, dando vita a forme diverse di riflessività critica sugli eventi vissuti<sup>8</sup>.

Riflettendo sulla peculiare accezione di liminalità nel mondo globalizzato dell'industria, Julia C. Gluesing ne ha rilevato il potenziale nel gestire la complessità in modo strategico attraverso: (1) interdisciplinarietà, attraversamento di confini, team di progetto multiculturali; (2) competenza multipla e mobilità che consente la flessibilità; (3) creazione di cambiamento; (4) coinvolgimento delle persone in progetti comuni per trarre il meglio dalle competenze della forza-lavoro<sup>9</sup>.

La natura sempre più flessibile delle organizzazioni complesse e la creazione *ad hoc* di molti team di progetto, in particolare quelli che attraversano più culture organizzative e confini geografici, pone la questione di come facilitare processi di collaborazione, conoscenza e apprendimento in tali contesti. Episodi di liminalità sia negli spazi istituzionali che virtuali possono promuovere la creatività e l'innovazione poiché sfidano le gerarchie tradizionali e offrono l'opportunità di interrompere azioni meccaniche di routine, aprendo così spazio a nuove possibilità<sup>10</sup>.

Reti di team di progetto per lo sviluppo di nuovi prodotti nel settore automobilistico<sup>11</sup>, per esempio, offrono una sorta di 'passaporti' che permettono alla persone di muoversi liberamente attraverso i confini organizzativi tradizionali e le gerarchie consolidate, al fine di scoprire nuove tecnologie e nuove competenze specialistiche. In tale processo, mentre i dipendenti che fanno parte dei team di progetto possono inizialmente 'indossare' la loro veste/ruolo tradizionale che li rappresenta, si trovano poi a lavorare in modi nuovi che non corrispondono più alla descrizione del loro ruolo standard. Questi stessi operatori sperimentano infatti inediti processi di fabbricazione e nuove tecniche di lavoro per il semplice fatto di operare a fianco di altre figure in contesti interculturali e di progettare, ad esempio, per situazioni ambientali e contesti molto diversi tra loro.

---

<sup>8</sup> Turner 1995.

<sup>9</sup> Gluesing 2016, p. 25.

<sup>10</sup> Garsten 1999, p. 603.

<sup>11</sup> Gluesing 2016, p. 25.

#### **4. Praticare una professionalità multipla**

L'esperienza del limine, oltre ad avere alcune implicazioni importanti per la formazione antropologica, rappresenta uno degli strumenti per agire nella complessità facendo uso dell'ambiguità, dei confini mobili e sfocati, e delle prospettive multiple<sup>12</sup>. Gli antropologi possono applicare il potenziale della liminalità nel loro lavoro quotidiano con le organizzazioni per sviluppare strategie che promuovano l'apprendimento e la gestione del cambiamento, per facilitare i ricorrenti momenti di transizione e gli imprevisti che sempre le caratterizzano.

Il concetto di liminalità può fare riferimento allo stato di 'essere-stare tra' nel processo di cambiamento in cui si è rinunciato a vecchi modi di vedere e di comportarsi che non sono ancora stati rimpiazzati da quelli nuovi. Applicare questo concetto nella pratica, significa essere in grado di assumere una posizione che sa tollerare l'ambiguità, il 'né qui né là'.

La posizione dello 'stare tra' corrisponde al sostare sulla soglia tra differenti ruoli: per esempio, tra un antropologo e un consulente aziendale, o tra gruppi diversi, come potrebbe essere una comunità di antropologi e un gruppo di ingegneri esperti di software. Tale posizione offre l'opportunità di esperire e acquisire conoscenze sul modo in cui le persone percepiscono e agiscono nel mondo, aprendo spazio a nuove possibilità e nuovi metodi di lavoro che sfidano le ipotesi e le aspettative precostituite rendendo con ciò possibile costruire strutture e modalità di lavoro più flessibili e adatte alle esigenze di interconnessione e di interdipendenza che sempre più caratterizzano le attuali organizzazioni.

Si possono fare esempi di casi in cui gli antropologi potrebbero ben servire alla gestione di questi processi. Ad esempio, così come è avvenuto per McDonalds, anche per il noto pastificio italiano Rana sono necessariamente cambiate le offerte alimentari per soddisfare le esigenze di clientele differenziate nei mercati locali di tutto il mondo. Allo stesso modo le compagnie automobilistiche, nel creare un'automobile per il mercato locale, devono integrare i prodotti di una moltitudine di fornitori lavorando con paesi diversissimi. A loro volta, i grandi fornitori automobilistici producono parti di automobili che devono essere conformi alle normative di diversi paesi.

Ma se le aziende possono giovare dell'interdipendenza per ridurre i costi ed espandersi nei mercati globali, esiste tuttavia anche l'altra faccia della medaglia: un ritardo nel trasporto di alcuni pezzi dalla Cina all'Italia può avere un costo enorme se ciò causa un arresto della produzione in Italia. Al contempo alcuni processi di fusione tra diverse aziende possono fallire, come accaduto in moltissimi casi, per motivi di

---

<sup>12</sup> Garsten 1999, pp. 603-604.

incomprensione dovuta alle diverse aspettative degli operatori, o a causa della diversità culturale o dell'inefficacia delle competenze messe in campo.

La liminalità può essere di aiuto nell'accogliere l'ambiguità, per esplorare i limiti delle strutture esistenti sfidando i vecchi confini di organizzazione dell'impresa, interrompendo azioni routinarie e sostituendole con alcune nuove, aprendo così spazio a nuove modalità di riorganizzazione delle stesse. Un esempio: in un'azienda di contabilità in Europa, per gestire la tensione che caratterizza ogni periodo di transizione per il cambio di leadership, il responsabile delle risorse umane ha deciso di istituire un programma in cui ogni anno, nella pianificazione della successione, tutti i membri del *top management* avrebbero collaborato con i potenziali successori dando loro la possibilità di agire come se fossero stati realmente gli incaricati esecutivi per affrontare le sfide del momento. L'esecutivo in carica diveniva così, al contempo, anche consulente nel valutare e migliorare il piano strategico dei potenziali successori, in modo da promuovere l'innovazione e le soluzioni creative ai problemi reali<sup>13</sup>.

L'esperienza così condotta ha permesso di far emergere non solo gli individui più adatti per la successione, ma anche un livello di familiarità tra operatori storici e loro potenziali successori, facilitando in tal modo la transizione e favorendo la cooperazione nel corso di un processo che solitamente si presentava come fortemente concorrenziale, e che rendeva pertanto difficile l'interazione collaborativa tra i suoi membri (capitale sociale).

## **5. Abilitare il cambiamento: multi-competenza, mobilità e flessibilità**

Il 'capitale sociale' si caratterizza per un clima di fiducia e norme condivise che favoriscono la reciprocità, tanto da connettere i membri dell'organizzazione incoraggiandone la cooperazione<sup>14</sup>. Benché non sia facile costruirlo, soprattutto in situazioni fluide e di continuo cambiamento, è proprio il fatto di essere basato sul senso di appartenenza di una comunità attorno a un progetto lavorativo comune che rende possibile la creazione di connessioni di rete che trascendono i confini organizzativi.<sup>15</sup> Infatti, per ogni singolo lavoratore, tale impegno comune può significare un'esperienza di appartenenza identitaria che va ben al di là della durata del singolo progetto e ben oltre la sua permanenza in una qualsivoglia organizzazione. Si possono mantenere collegamenti nel tempo come parte di una

---

<sup>13</sup> Joshi, Dencker, Frantz, Martocchio 2010, p. 392 e Lindsay 2010.

<sup>14</sup> Cohen e Prusak 2001.

<sup>15</sup> Wenger, McDermott, Snyder 2007. Secondo gli studiosi le dimensioni dell'informale (passione professionale, relazioni, identità) sono un punto di riferimento del *management* in quanto l'innovazione nelle sole strutture formali non è sufficiente (p. 257). Inoltre, tali comunità di pratica possono essere l'elemento di stabilità in un mondo di relazioni temporanee e a distanza (p. 178).

‘comunità di pratica’, o in ragione dei legami personali formatisi durante un progetto di lavoro che ruota intorno alla risoluzione di un problema o di un interesse comune.

Negli spazi liminali creati dal progetto di lavoro, gli individui possono sfruttare il campo di opportunità di apprendimento e sviluppare un’ampiezza di competenze e conoscenze che permetterà loro di svolgere una più ampia gamma di ruoli organizzativi. In questo senso, i momenti di passaggio segnano una nuova realtà nella vita organizzativa consentendo ai dipendenti di diventare polivalenti con un ricco portafoglio di esperienze, aumentando al contempo la flessibilità dell’organizzazione nell’affrontare situazioni impreviste che si presentano in un ambiente in continuo movimento. Ciò implica anche che i team di progetto possano essere assemblati rapidamente in diverse località in tutto il mondo e siano predisposti a lavorare su una varietà di prodotti e di piani di lavoro per la risoluzione dei problemi, sia a breve sia a lungo termine<sup>16</sup>.

Se consideriamo l’esperienza di confine come parte della vita organizzativa nelle imprese, è possibile creare opportunità per un cambiamento organizzativo non solo nei momenti emergenziali ma anche, e soprattutto, come parte della normale e quotidiana vita organizzativa.

## **6. Pensare e agire in modo sistemico**

Nessuno metterebbe in dubbio che in Internet vi sia un’abbondanza di informazioni disponibili che fluiscono attraverso infrastrutture aziendali in tutto il mondo. Eppure, la chiarezza è difficile da raggiungere, soprattutto quando esistono modi assai diversi di veicolare informazioni a seconda dei contesti e delle prospettive culturali e soggettive di ciascuno. Errori di attribuzione di senso o di interpretazione possono moltiplicarsi soprattutto quando la comunicazione avviene tramite tecnologie digitali.

Per esempio, nel campo del controllo di gestione a livello internazionale, è difficile conoscere ‘i fatti’ di una situazione in cui ci sono diversi sistemi di segnalazione e diverse norme per la divulgazione delle informazioni finanziarie. Vi può essere equivoco quando si rendono possibili diverse interpretazioni delle stesse informazioni<sup>17</sup>. Non va dimenticato che una ‘comunità di pratica’ è interessata a produrre conoscenza e non tanto prodotti-cose, e ciò va tenuto ben presente se si vuole distinguere conoscenza da informazione, e sviluppo della conoscenza da accumulo di informazioni senza significato e interesse per i membri di una comunità; ovvero se si vuole evitare di alimentare vere e proprie discariche digitali<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 155-177.

<sup>17</sup> Mi riferisco a un caso rilevato nel 2016 all’interno di un’azienda italiana leader mondiale nel mercato alimentare.

<sup>18</sup> Wenger, McDermott e Snyder 2007, p. 49.

Le organizzazioni, in tale scenario, devono sempre più fare esperienze di complessità introducendo una varietà di prospettive e di competenze nelle loro forza-lavoro. Per tali ragioni, ricercatori e CEO (IBM 2010)<sup>19</sup> hanno ritenuto fosse di fondamentale importanza formare figure diversificate con una ‘mentalità globale’ e con una capacità di pensare in modo sistemico. L’approccio sistemico aiuta a vedere le strutture complessive che regolano i comportamenti sia individuali sia collettivi, facilitando il lavoro sull’intero sistema, privilegiando il contesto di relazioni al fuoco esclusivo sugli aspetti individuali presi in modo isolato.

Un esempio tratto da una etnografia di campo da me condotta potrebbe chiarire il punto in questione<sup>20</sup>: osservando l’attività quotidiana di alcuni lavoratori considerati a ‘rischio’ di fallimento in un istituto di credito, è emerso come certe attività non siano altro che il frutto di complesse sequenze di interazioni in cui sono coinvolti sia gli impiegati che ‘vanno bene’ sia quelli che ‘vanno male’. In tali circostanze succede spesso che è il tal impiegato piuttosto che un certo comportamento a venire identificato come fallimentare. In realtà, un comportamento inappropriato e stigmatizzato come tale risulta essere il prodotto contestuale di una situazione data e dipende dal ruolo che i diversi soggetti giocano in quel contesto.

L’individuo preso isolatamente non può infatti essere la sola unità di analisi per comprendere ciò che non funziona. Ciò si spiega solo all’interno delle complicità implicite che si muovono all’interno di un contesto: ne è prova il fatto che, quando i soggetti in questione si discostano dal proprio ruolo e dalla situazione in cui la problematicità del soggetto si è manifestata, possono perdere essi stessi, a loro volta, la loro capacità di vederla.

Anche gli strumenti più semplici e quotidiani utilizzati dall’antropologo nel corso della ricerca possono essere utili per lo sviluppo di un pensiero e di una pratica sistemica: per esempio le note del ‘diario di campo’ sono sia una registrazione del movimento continuo tra i ruoli che l’osservatore partecipante assume contestualmente come antropologo e come membro dell’organizzazione in cui è chiamato ad intervenire, sia delle attività cognitive ed esperienziali che egli svolge per mediare questa esperienza.

Il lavoro sul campo e le note di campo, che sono parte integrante di esso, permettono di accompagnare e testare la capacità di un antropologo di vivere con un’identità multipla e con tutti i sentimenti di disagio derivanti dallo stato di ‘né qui né là’, e ‘né questo né quello’. Questa competenza e questo strumento risultano essere molto utili per la formazione aziendale. Ad esempio, abituarsi a prendere note di campo può servire a una figura con responsabilità gestionali – come a un qualsivoglia dipendente – sia come esercizio di distanziamento utile ad esaminare un problema da

---

<sup>19</sup> Il rapporto IBM (2010) richiama inoltre la necessità di una varietà di sistemi di pensiero, in Gluesing 2016, p. 18.

<sup>20</sup> Elementi emersi in una serie di casi osservati nel mondo del *retail*, durante una ricerca condotta in UniCredit Group nel corso del 2011-13.

diverse prospettive, sia per migliorare la capacità di *problem solving*. Tali esperienze possono essere un buon *training* per la costruzione della ‘leadership’<sup>21</sup> e per imparare ad affrontare i problemi da più punti di vista, introducendo più creatività e innovazione nelle attività lavorative quotidiane.

Gli antropologi, proprio per il loro background culturale e professionale, sviluppano una capacità di lavorare con la diversità, e una capacità di produrre nuove conoscenze da essa, spostandosi continuamente avanti e indietro tra il noto e lo sconosciuto. Eppure tutto ciò non è semplice: un buon osservatore, sostiene Gregory Bateson, deve saper riconoscere la differenza fra cambiare punto di vista entro un contesto dato per scontato, e cambiare quel contesto. Insegnare a osservare implica insegnare a riconoscere e praticare questa distinzione, questa ‘differenza che fa la differenza’. Per essere più espliciti, una cosa è illudersi di cambiare il contesto semplicemente spostando la disposizione dei mobili entro una stanza, altra cosa è saper cambiare di stanza. Secondo Bateson, noi apprendiamo non a conoscere *di più* i contesti in cui viviamo, ma a conoscerli *in un altro modo*. Impariamo a riconoscere le abitudini più entropiche del nostro pensiero, e di conseguenza dei nostri discorsi sui contesti in cui viviamo<sup>22</sup>.

La formazione antropologica che enfatizza la tolleranza per l’ambiguità è un vantaggio se l’obbiettivo è quello di pensare in modo nuovo e sistemico e aprire nuove possibilità per nuove modalità di lavoro o, brevemente, per essere creativi. Siamo in grado di strutturare opportunità di immersione in contesti interdisciplinari e di offrire opportunità per la pratica lavorativa in contesti che comportano la molteplicità, l’interdipendenza, l’ambiguità, e il flusso: in altre parole, praticare la complessità.

---

<sup>21</sup> Cunha, Guimarães-Costa, Rego e Clegg, 2010.

<sup>22</sup> Per Bateson (2010) la capacità di osservare fenomeni complessi ha a che fare con le dinamiche dell’umorismo e delle emozioni. Attività condotte in considerazione di questi aspetti non possono essere presentate in questo saggio per la cornice teorica che lo caratterizza e per ovvie questioni di spazio. Possiamo solo aggiungere che i principali concetti elaborati da Bateson in merito all’esperienza dell’apprendimento si riferiscono agli archi di possibilità entro cui si inscrivono i nostri comportamenti, che diamo per scontati ma dei quali non siamo consapevoli. Da un punto di vista fenomenologico il cambiamento di questi archi di possibilità corrisponde a uscire dalle cornici di cui siamo parte e che sono parte di noi, del nostro modo di vedere e di agire. ‘Apprendere ad apprendere’ (Bateson 2010) può essere per tali motivi problematico, perché ogni volta che si acquisisce un nuovo punto di vista cambiando la premessa implicita, l’azione della spinta creativa si scontra con la resistenza al cambiamento. Per tale ragione, un buon osservatore, sostiene Bateson, deve sapersi interrogare su come apprende e come osserva le cose per saper riconoscere la differenza fra cambiare punto di vista in un contesto e cambiare quel contesto.

## **7. Comunità di pratica e competenza interculturale**

Le prospettive metodologiche aperte dalle ‘comunità di pratica’ sono un punto di riferimento per quanti, nel mondo delle organizzazioni, sono interessati alla valorizzazione delle esperienze informali di produzione della conoscenza. Infatti, lo scopo delle ‘comunità di pratica’ è proprio quello di ampliare e potenziare la circolazione di conoscenza attraverso la moltiplicazione delle occasioni di interazione tra i soggetti e l’ampliamento delle possibilità di raccolta e di diffusione delle innovazioni prodotte localmente<sup>23</sup>. Le ‘comunità di pratica’ sono gruppi di persone che condividono un interesse, un insieme di problemi rispetto ad un tema e scelgono volontariamente di approfondire la conoscenza in un’area attraverso interazioni continue. Nel tempo queste persone sviluppano un corpus di conoscenze condiviso sulla tematica scelta, pratiche e approcci comuni, e un senso identitario di appartenenza attraverso lo sviluppo di relazioni personali<sup>24</sup>.

Etienne Wenger afferma che una ‘comunità di pratica’ è una condizione necessaria per generare conoscenza poiché fornisce il contesto interpretativo per dare un senso al mondo del lavoro e, quindi, alle possibilità di apprendimento<sup>25</sup>.

Nuove forme di organizzazione, o team di progetto temporanei<sup>26</sup>, sono legittimati dalle aziende in quanto possono introdurre nuove lenti e contribuire alla costruzione di sistemi di pensiero creativi, introducendo una visione olistica dell’organizzazione e prospettive alternative.

Una modalità, tra le molte possibili, che si applica in ambito antropologico riguarda quella del mutamento organizzativo (in diverse tipologie di aziende e ambiti disciplinari) in cui gli addetti ai lavori – unitamente ad antropologi – possono facilitare un cambiamento agendo, sperimentando e lavorando con la ricchezza simbolica che è presente nella vita organizzativa<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Wenger, McDermott, Snyder 2007, p. 24.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>25</sup> Wenger 1998, p. 51.

<sup>26</sup> Tempest e Starkey (2004) estendendo la liminalità al concetto di apprendimento, suggeriscono come le industrie che adottano team di progetto temporanei come modo di organizzare il lavoro, portino non solo alla messa in discussione del concetto di organizzazione stessa come manufatto sociale duraturo, ma sollevano anche questioni su come l’apprendimento e lo sviluppo della conoscenza abbiano luogo.

<sup>27</sup> Un caso che a me sembra particolarmente rilevante è quello raccontato da Howard-Grenville, Golden-Biddle, Irwin, e Mao, 2011. Gli autori evidenziano come il cambiamento culturale possa avvenire ed essere infuso nella vita organizzativa quotidiana grazie alla facilitazione di *insider* che non hanno bisogno di mantenere il potere gerarchico. Attingendo a dati provenienti da studi sul campo e interviste, gli autori sviluppano un modello di cambiamento culturale che avviene attraverso alcuni eventi quotidiani come riunioni o workshop i quali sono costruiti simbolicamente come fenomeni liminali e sono connessi all’azione lavorativa quotidiana dell’organizzazione. La loro analisi intende dare un contributo alla letteratura scientifica sviluppando la liminalità quale processo che, attraverso il simbolico invita ad esperire il potenziale turneriano della ricombinazione, come azione di senso e creativa del cambiamento culturale.

L'approccio si basa sull'assunto che le persone co-costruiscono attivamente, a più voci, il significato delle dimensioni simboliche degli oggetti e delle immagini che li circondano, ivi compresi eventi e comportamenti. Vista la pluralità delle voci, anche i significati dei simboli, essendo colti da persone diverse, possono essere plurali. Ad esempio, la molteplicità delle rappresentazioni simboliche create in un team interculturale, attorno ad uno stesso prodotto, oltre a facilitare l'interazione cooperativa, divengono materiale prezioso per gli esiti innovativi del progetto.

I simboli hanno un grande potenziale per la loro malleabilità: attraverso una loro traduzione o ricombinazione aprono la possibilità di una innovazione e di un cambiamento culturale. Un argomento o un oggetto specifico possono essere inizialmente usati come agenti di comunicazione che apriranno nuovi scenari e significati attraverso i quali ogni membro dell'organizzazione diventa attore di cambiamento per la risoluzione di un problema comune o nel corso del processo di sviluppo di un nuovo prodotto.

## **8. Esperire l'aspetto creativo della cultura nelle aziende**

L'idea prevalente che nella percezione comune si ha della cultura come bagaglio, ovvero come qualcosa che abbiamo in quanto membri di un gruppo, e che alimenta a sua volta l'idea che vi sia una differenza sostanziale tra soggetti e gruppi diversi, è stato precocemente abbandonato dalle imprese che più si sono affermate nel campo dell'innovazione sociale e di prodotto.

Senza negare il valore delle dimensioni collettive e storiche delle dinamiche culturali, ciò che qui voglio evidenziare è la consapevolezza che molte aziende internazionali hanno sviluppato delle dimensioni più o meno implicite attraverso cui i soggetti si appropriano dei loro repertori simbolici collettivi per agire l'aspetto dinamico, aperto e creativo della produzione culturale. Senza questa consapevolezza sarebbe difficile operare processi di innovazione sociale, così come implementare o sviluppare prodotti industriali. Non a caso, molte industrie a livello mondiale si sono rese conto che il potenziale dell'innovazione sta proprio all'interno di questi comportamenti impliciti, ovvero di quei modi di agire e fare degli esseri umani che si rendono esperibili attraverso il metodo di analisi antropologica e della ricerca etnografica poiché sono spesso inconsapevoli e, pertanto, non potrebbero mai essere espressi verbalmente, in modo cosciente e intenzionale attraverso un'intervista o un *focus group*. La cultura vive nelle pratiche e, se qui abita, allora è attraverso il coinvolgimento pratico che i significati possono emergere.

Su tale base, infatti, molte aziende hanno attivato e sviluppato con l'ausilio di antropologi esperienze di liminalità per dare la possibilità ai loro dipendenti e collaboratori di sperimentare nuove risorse culturali; si tratta di processi che invitano ad esperire il potenziale turneriano della ricombinazione simbolica, come azione

creativa del cambiamento culturale, nel riconoscere il ruolo attivo dei soggetti nel mentre negoziano i significati del proprio contesto socio-culturale anche se, come detto sopra, ciò avviene spesso senza che ne siano pienamente consapevoli.

Per dare qualche breve esempio del processo di negoziazione e mediazione interculturale, Gluesing<sup>28</sup> descrive un'esperienza di copartecipazione che ha visto implicati antropologi e dipendenti della Nike al quartier generale dell'azienda omonima in Oregon. In quell'occasione, parte del personale dello stabilimento Nike è stato invitato a partecipare su base volontaria e in modo informale alla discussione sui simboli Nike di sostenibilità, lavoro collaborativo e sport.

A un certo punto dell'interazione è emerso spontaneamente il tema dell'acqua e ciò ha avviato tra i partecipanti una discussione sull'uso dell'acqua nella produzione di t-shirt e di scarpe in relazione al concetto di sostenibilità, in particolare nel contesto dello sport. Sono emerse, quindi, idee diverse sul riciclo dell'acqua e, in seguito, su quello del riciclo delle scarpe stesse: infine, per una sorta di analogia con la fluidità dell'acqua, si è giunti a riflettere sull'elemento di fluidità delle scarpe.

Il *setting* del laboratorio era uno spazio liminale dove le persone potevano attingere a risorse culturali e idee a partire da oggetti tangibili e simboli ivi presenti posti sulle pareti e sui tavoli del laboratorio. I significati della sostenibilità sono stati estesi non solo alle risorse naturali, ma anche ai prodotti stessi. I partecipanti sono stati in seguito invitati a far entrare altri membri nella comunità Nike, compresi i clienti, ma senza forzature e formalismi caratteristici di una qualsiasi struttura organizzativa. Questo processo ha fatto sì che la liminalità potesse essere esperita consentendo alle persone di agire un mondo di alternative possibili nel loro lavoro quotidiano, dando così ampio spazio all'improvvisazione creativa.

L'esempio ci illustra come le opportunità per un significativo cambiamento culturale possano essere avviate in condizioni ordinarie e come parte della vita organizzativa di tutti i giorni. Per evitare di cadere in equivoco, è importante sottolineare che una competenza interculturale non ha luogo solo quando le dimensioni simboliche negoziate nel corso del contatto tra figure diverse riguarda lavoratori di contesti geografici altri. Piuttosto, è importante riflettere sulla relazione creativa tra i soggetti, vale a dire sulle dinamiche intersoggettive che sono sempre in atto – anche in un workshop organizzato tra dipendenti dello stesso ambiente lavorativo – e che avvengono in modo forse meno evidente proprio quando si ha a che fare con soggetti che condividono assunti culturali impliciti su cui poggia il modo (loro e di chiunque altro) di pensare e di agire il lavoro. Che si tratti però di persone che appartengono a contesti culturali e geografici diversi, o di persone che vivono nello stesso paese, le loro peculiari dimensioni simboliche sono sempre e costantemente in potenziale trasformazione.

---

<sup>28</sup> Gluesing 2016, pp. 28-29.

## **9. Liminalità e Comunicazione**

Un altro tema che illustra l'applicazione dei concetti e della pratica della liminalità, concerne la comunicazione, un aspetto altamente problematico, come personalmente rilevato in molte piccole o medie aziende nel Nord-Est. Anche in questo caso darò solo un breve esempio.

In DANI, un'azienda conciaria di Arzignano (VI), collegata con una rete di filiali in tutto il mondo, nel corso di alcuni workshop che hanno coinvolto diversi manager di linea e capi reparto per una formazione situata sulla relazione risorse umane e tecnologie, è emerso come la difficoltà a realizzare una vera pianificazione strategica, a causa della mancata condivisione di informazioni all'interno dell'azienda, sia un problema di interesse comune:

«Il piano strategico manca, si fanno riunioni ma ognuno fa le proprie cose e si finisce senza una definizione dei compiti singoli volti a un obiettivo comune» (G. Settembre 2016).

Attraverso il tema della comunicazione, scelto volontariamente dai partecipanti e divenuto da quel momento in poi il focus degli incontri<sup>29</sup>, le persone hanno potuto accrescere la loro competenza pratica sul processo dell'ascolto attivo. Ciò ha comportato, di conseguenza, e progressivamente, il riconoscimento nei fattori di 'ambiguità' o di 'confusione' – termini spesso utilizzati dai diversi manager coinvolti per esprimere il loro stato emozionale –, non tanto un problema da evitare o da rifuggire quanto, piuttosto, la risorsa per sviluppare una comunicazione circolare e riflessiva.

Il primo dato emerso concerne la consapevolezza circa la necessità di distinguere fra la promozione della comunicazione e la realizzazione di canali comunicativi per la partecipazione: è qui che la distinzione fra pianificazione strategica e pianificazione della comunicazione è parsa centrale per rendere efficace la seconda a supporto della prima.

---

<sup>29</sup> Ci siamo resi conto, infatti, che la pianificazione strategica è, soprattutto, un processo di comunicazione poiché la comunicazione influenza i contenuti della pianificazione ed inoltre è necessario che la pianificazione sia costantemente comunicata. Le forti relazioni di interdipendenza fra comunicazione e pianificazione strategica rendono complesso distinguere fra le attività di comunicazione e le attività di pianificazione dal momento che le due attività si sovrappongono nel corso del processo.

Il Piano strategico, mobilitando una pluralità di soggetti, è un processo creativo e innovativo, in cui ciascuno essendo portatore di una specifica definizione dei problemi, delle priorità e delle domande emergenti, contribuisce a creare una visione.

Inoltre, se inizialmente il problema della comunicazione era avvertito dai partecipanti come elemento esogeno rispetto al gruppo stesso, in relazione al quale essi si percepivano impotenti in quanto non responsabili, come negli estratti riportati:

«Nessuno va in cerca della causa... della motivazione...nessuno risponde!... basterebbe alzare la mano e dire 'non ci riesco'»; «Vedo un problema in rifinizione ...devo fermarli!... e invece non dico nulla»; «Hanno fatto una riunione e nessuno si è preso la responsabilità di dire cosa è stato deciso...nella confusione non ci sono risposte»; «Lui sa dare solo ordini...e non mi dà una persona che mi aiuta»; «Uno giudica l'altro perché non sa fare il proprio lavoro».

Solo in seguito ad alcuni incontri, e con l'apporto dell'antropologa facilitatrice, essi hanno potuto iniziare a fare esperienza attraverso una serie di attività di gruppo, seppur con gradi diversi di resistenza, di quanto ciò dipendesse anzitutto da loro stessi. Solo nel momento in cui i partecipanti hanno potuto riconoscersi parte attiva nel processo è stato possibile constatare (cognitivamente ed esperienzialmente) che il problema, di fatto, era non soltanto risolvibile ma era anche possibile operare un cambiamento.

Il percorso che ha aperto spazi di conoscenza e di pratica di ascolto attivo è stato condotto in seguito attraverso altri workshop. Grazie a questa esperienza, il gruppo dei partecipanti ha potuto riconoscere consapevolmente un bisogno comune che, se inizialmente sembrava non essere connesso al tema iniziale a cui era destinato il corso di formazione situata (il piano strategico), di fatto, alla fine, si è rivelato quanto di più efficace potesse esserci, anche per affrontare il rapporto degli operatori con le nuove tecnologie.

Non dimentichiamo che il tema comunicazione è uno dei temi culturali centrali – in termini di negoziazione di significati – dell'Industry 4.0<sup>30</sup>. Questo tipo di criticità, che origina e riverbera fragilità umane comuni a tutti, è insito in potenza in tutte le strutture organizzative, anche quelle che funzionano bene. In un gruppo molto

---

<sup>30</sup> Enrico Aramini - presidente di HTC High Tech Consultant di Vicenza - ha affermato l'importanza di dover tener conto degli operatori nei progetti di Industry 4.0 non in quanto vincolo o rischio ma come opportunità nascente. All'ICC 2016 che si è tenuto a Settembre dello stesso anno in California, la HTC è stata premiata per i risultati raggiunti col progetto Linkki, un MES (Manufacturing Execution System) in ambito Industry 4.0 realizzato per la conceria DANI di Arzignano (VI). HTC assieme a DANI ha infatti studiato molti aspetti di Linkki partendo proprio da questo principio, ottenendo un'ottima accoglienza da parte degli operatori. "Linkki utilizza - ha testimoniato Alessandro Maruzzo, project manager di DANI - icone, graficismi e simboli noti in tutte le culture e l'ergonomia dell'applicazione lo rende utilizzabile senza manuale di istruzione." DANI ha stimolato l'uso dello strumento non tanto come un prodotto acquistato, ma riconoscendone la paternità reale al gruppo di progetto costituito da dipendenti dell'azienda: il nome stesso è, infatti, stato deciso dagli utenti. L'uso poi di tablet 'consumer', invece che di minicomputer industriali per l'interazione con gli operatori, ha creato un ambiente di consuetudine attraverso lo strumento quotidiano.

affiatato, per esempio, un gran numero di impliciti, una volta emerso, può non essere accolto o posto in discussione proprio per non compromettere l'armonia percepita dai suoi membri o perché manca la volontà, o l'opportunità, di riconoscerli.

I significati della comunicazione cadono infatti in contesti semantici estremamente differenziati, senza la cui conoscenza l'efficacia della comunicazione, come ampiamente dimostrato dalla ricerca, è costantemente frustrata. Una prospettiva interculturale, impegnata sul fronte della promozione della partecipazione dei diversi soggetti alla produzione del significato dell'esperienza, può far emergere come pertinenti alcune dinamiche che richiedono forme di azione e attivazione di modalità comunicative che difficilmente si potrebbero prevedere se ci si concentrasse esclusivamente sulle dimensioni esplicite o fattuali dell'esperienza. Nel caso sopracitato, oltre agli interventi di formazione situata, l'approccio antropologico ha pertanto promosso la via della negoziazione comunicativa tra i manager stessi e tra questi ultimi e i capi reparto. La soluzione al problema emerso nel corso dell'esperienza si è prospettata come l'esito di un percorso bilaterale di transazione di senso ed è stato, come precedentemente detto, solo attraverso il coinvolgimento pratico che i significati hanno potuto essere espressi e messi in scena all'interno del gruppo dei partecipanti.

La pratica non è solo il fondamento del processo di apprendimento e l'elemento costitutivo di una comunità di pratica, ma è la fonte principale della produzione di significato. In quanto coinvolge i soggetti che partecipano alla sua definizione e al suo svolgimento, mette in gioco processi di negoziazione che riguardano proprio il significato delle azioni da realizzare.<sup>31</sup> Ciascun soggetto è parte attiva di questa dinamica di costruzione di significato che ha come esito la co-produzione di senso, e dunque la generazione di una prospettiva comune e condivisa che, a sua volta, è fonte della costruzione di identità individuale e collettiva e dei processi di innovazione e cambiamento.

---

<sup>31</sup> L'abilità interculturale sta sempre più emergendo, anche in Italia, in diversi contesti aziendali e disciplinari. Senza dilungarmi troppo, faccio qui l'esempio del campo medico sanitario e del campo giuridico. Come i percorsi di traduzione, o meglio, di interfacciamento interculturale dell'assistenza sanitaria e del comportamento del personale medico in relazione al malato e al concetto di malattia necessitano di un apporto antropologico anche in raccordo preventivo con gli standard giuridici (vedi Quaranta e Ricca, 2012) lo stesso avviene in altri campi, per esempio quello della giurisprudenza. Basti infatti pensare al concetto di 'diritto interculturale' e all'importanza che l'apporto antropologico riveste per la formazione dei giuristi interculturali. Le tematiche e le problematiche emerse in questo campo attraversano ampi settori dell'esperienza giuridica e della prassi notarile: dai contratti alle successioni, dal diritto di famiglia alle attività d'impresa, fino al diritto societario, ai diritti reali, ai regimi patrimoniali connessi alla circolazione dei beni (vedi Ricca e Sbriccoli, 2015).

## **Bibliografia**

Bateson, Gregory

- *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi, 2010 [ed. or. 1972]

Cohen Don and Prusak Laurence

- *In Good company: How Social Capital Makes Organizations Work*. Boston, MA: Harvard Business School Press, 2001

Gallo Paolo

- "Formare a una visione sistemica", *Harvard Business Review*, Ottobre, 2016, p. 116

Garsten Christina

- "Betwixt and between: Temporary Employees as Liminal Subjects in Flexible Organizations", *Organization Studies*, 20(4), 1999, pp. 601-617

Gluesing Julia C.

- "Liminality, Anthropology, and the Global Organization", *Journal of Business Anthropology*, 2, Spring, 2016, pp. 13-34

Howard-Grenville Jennifer, Golden-Biddle Karen, Irwin Jennifer, and Mao Jina

- "Liminality as Cultural Process for Cultural Change", *Organization Science*, 22(2), 2011, pp. 522-539

IBM

- *Capitalizing on Complexity: Insights from the Global Chief Executive Officer Study*, IBM Institute for Business Value, 2010

Joshi Aparna, Dencker John C., Frantz Gentz, Martocchio Joseph J.

- "Unpacking Generational Identities in Organizations", *The Academy of Management Review*, 35(3), 2010, pp. 392-414

Lindsay D. Michael

- "Organizational Liminality and Interstitial Creativity: The Fellowship of Power", *Social Forces*, 89(1), September, 2010, pp. 163-184

Papa Cristina

- *Antropologia dell'impresa*. Milano: Guerini Scientifica, 1999

Cunha Miguel Pina e, Guimarães-Costa Nuno, Rego Arménio and Clegg Stewart R.  
- “Leading and Following (Un)ethically in Limen”, *Journal of Business Ethics*, 97 (2) December, 2010, pp. 189-206

Quaranta Ivo, Ricca Mario  
- *Malati fuori luogo*. Milano: Cortina Editore, 2012

Ricca Mario, Sbriccoli Tommaso  
- “Notariato e diritto interculturale. Un viaggio giuridico-antropologico tra i notai d’Italia”, *Calumet*, 2015, pp. 1-49

Solinas Pier Giorgio  
- *Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici*. Firenze: Ed.it, 2015

Tempest Sue, Starkey Ken  
- “The Effects of Liminality on Individual and Organizational Learning”, *Organization Studies*, 2004, 25(4), pp. 507-527

Turner Victor  
- *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1974  
- *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publication, 1987  
- *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Routledge, 2017 (prima ed. 1969)

Van Gennep Arnold  
- *Les rites de passage*. Paris: E. Nourry, 1919

Wenger Etienne  
- *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

Wenger Etienne, McDermott Richard, Snyder William M.  
- *Coltivare comunità di pratica*. Milano: Guerini, 2007 (ed. or. 2002)



## Fanon, “Profeta del Terzo Mondo unitario”, e la “crisi” dell’antropologia

Loredana Bellantonio

### Fanon “prophet of the united Third World” and the crisis of anthropology

#### Abstract

The essay is inspired by the works of Frantz Fanon, Martinican psychiatrist and revolutionary man, prematurely disappeared in 1961, who became, in Italy too, between the years 1968 and 1970, an icon of the youth protest movement, of the anti-racist organizations and of the liberation movements.

His short but intense life developed between a theoretic production (on the psychiatry of the colonised subject and on racism) and his personal political commitment for the liberation of colonized countries. He supported, and became its spokesman, the Algerian National Liberation Front during the Algerian War.

The recent re-printing of some of his works and the large quantity of foreign articles published have been the occasion to reflect on the matters raised by the psychiatrist on racism, on decolonisation processes and neo-capitalism, on ethnical wars, on violence and divisions which showed, and still show today, a deep malaise of the society regarding the presence of the alterity, the role played by social sciences and, particularly, the anthropological ethnography and its interest/indifference towards violence issues.

**Keywords:** Fanon, racism, colonialism, decolonization, Anthropology of violence

Nel 1952 veniva dato alle stampe *Peau noire, masques blancs*<sup>1</sup> di Frantz Fanon, lo psichiatra martinicano divenuto un’icona delle lotte antirazziste. L’opera fu pubblicata in Italia nel 1965 con il titolo *Il negro e l’altro*<sup>2</sup>. Una maggiore diffusione in Italia delle opere di Frantz Fanon, si deve a Giovanni Pirelli che nel 1961 diede alle stampe, per i tipi di Einaudi, due volumi di *Opere scelte di Frantz Fanon*, (ripubblicati nel 1962 e nel 1971) selezionando saggi articoli e discorsi «più direttamente connessi [...] al processo di liberazione o rivoluzionario, nelle aree di vecchio e nuovo colonialismo» (Pirelli 1971, p. 39). Il profilo biografico più esaustivo di Fanon e una prima recensione bibliografica dei suoi scritti si deve sempre a Pirelli.

---

<sup>1</sup> Editions du Seuil, Paris, 1952, con *Prefazione* di Francis Jeanson.

<sup>2</sup> Il Saggiatore, Milano, 1965.

Fanon aveva esercitato anche in Italia una profonda suggestione, come ricorda Clemente, «su tutto il movimento giovanile e studentesco esploso nel '68» (Clemente 1971, p. 5), per quanto non corrispondesse all'interesse suscitato «un approfondimento reale del [suo] pensiero» (*Ibid.*) e non vi fosse «un reale dibattito critico» né in Italia, come in Francia e tanto meno «nei paesi dell'Est europeo e in quelli dell'Africa indipendente, avviati questi ultimi per lo più su una strada che Fanon aveva duramente denunciato» (Ivi, pp. 5-6).

La recente ristampa di *Pelle nera, maschere bianche*<sup>3</sup> è stata l'occasione per riflettere sulle problematiche sollevate dallo psichiatra sul razzismo, sui processi di decolonizzazione e di neo-capitalismo, sui conflitti cosiddetti etnici, sulle ragioni della violenza e della separatezza che ieri, come oggi, rivelano un profondo malessere della società di fronte alla presenza dell'alterità, sul ruolo delle scienze sociali e, in particolare, sulla etnografia antropologica e sul suo interesse/disinteresse per le tematiche connesse alla violenza.

Negli ultimi anni si sono registrate diverse opere antropologiche sulle violenze etniche e politiche. Come afferma Fabio Dei,

«Violenza, conflitto e guerra non sono stati temi centrali per l'antropologia classica – così come, peraltro, per molte scienze sociali. Il che è piuttosto sorprendente, se si pensa alla centralità che le pratiche di sterminio e genocidio hanno avuto nella storia del Novecento, sia in Europa che nelle più lontane aree tradizionalmente oggetto degli studi etnografici. In queste pratiche, per di più, l'antropologia è stata – sia pure in modo forse indiretto e involontario – coinvolta. Mentre assumeva l'Altro come suo oggetto di studio, questo era al contempo oggetto di politiche di dominio caratterizzate da un contenuto estremo di violenza: ma l'antropologia solo raramente ha saputo o voluto tematizzare questo inquietante aspetto del proprio statuto disciplinare» (Dei 2004, p. 188).

Vittorio Lanternari, già parecchi anni fa, in *Antropologia e imperialismo*<sup>4</sup>, notando una scarsa attenzione della ricerca antropologica ai contesti teatro di politiche coloniali, rifletteva sulla crisi dell'antropologia «dacché i rapporti fra mondo occidentale e mondi extraoccidentali sono venuti superando la fase colonialista», una crisi che ha condotto «a maturare [...] una nuova coscienza autocritica tra studiosi e scienziati» (Lanternari 1974, p. 349). In tal senso lo studioso indicava non solo una necessaria rivisitazione dell'oggetto d'interesse etnologico, cioè «quegli "altri" considerati come oggetto di studio, sia pure neutrale e non più etnocentrico» (*Ibid.*), ma, in modo più pregnante, sottolineava la necessità, per l'antropologia, di rendersi indipendente dai condizionamenti di Stati, istituzioni e gruppi di potere che,

---

<sup>3</sup> Edizioni ETS, Pisa, 2015, *Introduzione* di Vinzia Fiorino.

<sup>4</sup> Einaudi, Torino, 1974.

sovvenzionando le ricerche, ne avevano, in qualche modo, limitato la libertà di ricerca, determinando «una politica orientata in senso univocamente conformista e retrogrado» (*Ibid.*), denunciando anche le «limitazioni interposte alla scienza antropologica dagli interessi coloniali» (Ivi, p. 251).

L'attenzione posta dallo studioso all'ermeneutica della ricerca antropologica e alla sua "crisi" in relazione al tema delle profonde trasformazioni avvenute in territori che attraversavano la fase del post-colonialismo, dei processi acculturativi in atto e della conseguente disintegrazione culturale dei nativi, e la consapevolezza dei mutamenti prodotti dalle circostanze storiche e ambientali, era maturata in relazione alla sua ampia erudizione, ai contatti internazionali che aveva intrattenuto con studiosi quali Balandier e dalla sua esperienza di ricerca in Ghana. Colajanni, ricordando lo studioso, affermava che le esperienze di ricerca che aveva condotto in Ghana, tra gli Nzema, avevano contribuito a rivitalizzare le sue concezioni della disciplina, la riflessione teorica e lo avevano arricchito di nuovi contatti umani ma anche «di nuovi dubbi e perplessità sulle responsabilità dei processi di modernizzazione nei confronti di un'Africa che non era più da tempo "tradizionale", ma che tuttavia non poteva veramente ancora dirsi "moderna"» (Colajanni 2012, p. 91).

Annotava Lanternari che con il processo di emancipazione politica delle ex-colonie si entrava nella fase di decolonizzazione «che più appropriatamente si sarebbe rivelata, fuori dalle ambiguità, nella sua vera luce di "neo-colonialismo". S'imponeva, in concomitanza con esso, la nuova ideologia del relativismo culturale [...]» (Lanternari 1974, p. 353), che ebbe, sempre secondo Lanternari, l'indubbio merito di

«contribuire al superamento, almeno in sede scientifica, delle teorie del determinismo razziale e del razzismo [...] Ma in realtà esso ribadiva un presupposto fortemente incoerente: quello che separa la cultura, come categoria autonoma, dalla società. Il relativismo culturale attribuiva un'autonomia culturale anche ai popoli politicamente ed economicamente subordinati, prescindendo completamente [...] dal considerare il rapporto di subordinazione nei suoi effetti determinanti ai fini dello sviluppo della cultura stessa, e della interpretazione e comprensione dei fenomeni culturali in genere» (*Ibid.*).

È proprio la condizione di subordinazione economica e politica delle società tradizionali a far sì che «le culture studiate si presentino per molti aspetti come altrettante proiezioni di quello stato di subordinazione» (Ivi, p. 354). Rapporto di subordinazione che, secondo Lanternari, ha condizionato pesantemente gli sviluppi di tali culture per cui, «tutti i processi di acculturazione passati e in atto, non possono essere capiti se non nel contesto di quel rapporto di subordinazione [...] da cui

scaturiscono da un lato le iniziative espansionistiche e di conquista delle nazioni occidentali, dall'altro le risposte negative alla sfida portata dall'Occidente» (*Ibid.*).

Così si affermava il neocolonialismo che, dopo la seconda Guerra mondiale, non era più solo europeo ma anche americano «che aveva ereditato tutte le ipoteche europee sul Terzo mondo, per aggiungervi l'espansionismo di un regime superindustriale e supercapitalistico» (*Ibid.*) e, nel contempo, «maturava e prendeva piede la terza fase di crisi dell'antropologia [...] la fase di coscienza autocritica» (*Ibid.*)

In merito ai processi acculturativi, Lanternari evidenziava come i popoli coloniali che hanno avviato il loro processo di emancipazione hanno portato a compimento «il processo di “digestione”, cioè d'integrazione delle culture altre da noi» (Ivi, p. 44). E, forse un po' frettolosamente, cita il caso dell'indipendenza dell'India dall'Inghilterra e dell'Algeria dalla Francia: «Una Francia che riconosce l'indipendenza dell'Algeria ha maturato in se stessa germi etico-civili e culturali, che ne fanno una realtà storica diversa dalla Francia degli anni trenta» (*Ibid.*), e sempre a proposito dell'emancipazione delle ex-colonie del Terzo Mondo, annovera tra i fautori della liberazione, accanto a Gandhi e Malcolm X, Frantz Fanon: «V'era stato, del resto, un profeta del Terzo Mondo unitario: Frantz Fanon [che] fondava la sua ideologia emancipazionista in Algeria sopra un'idea unitaria di quel mondo afroasiatico, che va dall'Indonesia ai popoli del Continente nero» (*Ibid.*).

Nella Comunicazione presentata al primo Congresso degli scrittori e degli artisti neri a Parigi, pubblicata da Pirelli con il titolo *Razzismo e cultura*, contestando le posizioni dell'antropologia, Frantz Fanon, indicava una necessaria tematica da investigare:

«Viene innanzitutto affermata l'esistenza di gruppi umani privi di cultura, poi quella di culture gerarchizzate e infine la nozione di relatività culturale. Dalla negazione globale al riconoscimento singolo e specifico. Ed è proprio questa storia sanguinosa e frammentaria che bisogna cercare di tracciare a livello dell'antropologia culturale» (Fanon in Pirelli 1977, p. 47).

Più volte negli scritti di Fanon tornano i riferimenti all'etnologia e all'etnografia come “strumenti” della cultura occidentale che hanno legittimato o sostanziato le politiche oppressive. Scrive a riguardo Clemente:

«Troppe storie dell'etnologia hanno celato questi problemi, e sono state scritte ignorando la situazione dei popoli studiati [...]. Le ricerche attuali, tuttavia, proprio per la crisi che l'etnologia tradizionale traversa, si sono orientate verso un riesame dei fondamenti e delle origini delle discipline; ciò d'altronde s'imponeva, dato che questa

scienza dell'uomo finiva per dividere l'umanità in uomo occidentale e oggetto etnologico (l'altro, il diverso)» (Clemente 1971, p. 135).

Le osservazioni di Fanon sui processi acculturativi, particolarmente rigorosi, tracciarono nuove vie all'indagine antropologica:

«L'imposizione del regime coloniale non comporta di per sé la morte della cultura autoctona. Anzi, da un esame storico emerge che l'obiettivo voluto non è tanto la sparizione totale della cultura preesistente quanto la sua agonia prolungata. Questa cultura che una volta era viva e passibile di sviluppi, si chiude, atrofizzata nello statuto coloniale, stretta nella morsa dell'oppressione. Il suo persistere in forma mummificata costituisce una testimonianza contro i colonizzati, li qualifica irrevocabilmente. La mummificazione della cultura produce quella del pensiero individuale. L'apatia che tutti notano nei popoli coloniali non è che la conseguenza logica di tale operazione. Rimproverare costantemente all' "indigeno" la sua inerzia è il colmo della malafede. Come se un uomo potesse evolversi se non nel contesto di una cultura che lo accetta e che egli ha deciso di far sua» (Fanon in Pirelli, vol. 1, 1971: 50).

Le società colonizzate hanno sperimentato la discriminazione razziale «inculcata da tutte le istituzioni della società coloniale» (Zahar, p. 56). Ciò diviene determinante sia per «il comportamento individuale e sociale del colonizzato tanto nella convivenza con gli altri colonizzati quanto anche nei rapporti con i padroni coloniali. Le ragioni sono da ravvisare da una parte nella effettiva dicotomia del mondo coloniale, caratterizzata da dominio e sfruttamento, dall'altra nell'impostazione della cultura e della civiltà straniera, che sempre si accompagna all'oppressione» (*Ibid.*).

Il processo inculturativo fa sì che l'individuo, cresciuto in una famiglia tradizionale che gli ha trasmesso la propria cultura e la propria religione, si trova in una situazione conflittuale di fronte alla cultura straniera e alla sua scala di valori, determinando

«una generale insicurezza di comportamento. L'uomo di colore accoglie largamente le norme straniere suggerite dalla scuola, dai giornali, dai libri, dalla radio, dal cinematografo, dalla pubblicità, e nelle campagne anche dalle missioni cristiane. E con ciò fa proprio anche lo stereotipo razzista del colonizzato. A questo dilemma reagisce con iperadattamento, compensazione e in fine odio di sé» (*Ibid.*).

Fanon auspicava un proficuo e vantaggioso dialogo tra culture di pari dignità:

«La cultura contratta e rigida dell'occupante, liberata, s'apre finalmente alla cultura del popolo divenuto davvero fratello. Le due culture possono confrontarsi, arricchirsi. Per concludere, l'universalità risiede in questa decisione di accettare la reciproca relatività di culture diverse, una volta abolito irreversibilmente lo statuto coloniale» (Fanon in Pirelli 1971, p. 60).

Prendendo parte al secondo Congresso degli scrittori e artisti neri svoltosi a Roma nel 1959, Fanon aveva sottolineato il ruolo della cultura nazionale nel processo di rivoluzione. Lo scritto fu pubblicato ne *I dannati della Terra* con il titolo *Sulla cultura nazionale*. Fanon riteneva vano il tentativo dei popoli colonizzati di rintracciare una loro identità culturale, una loro storia prima del colonialismo, anche se ne comprendeva le ragioni e spiegava l'origine e la diffusione di questo atteggiamento tra gli intellettuali oppressi alla ricerca di un riscatto morale e culturale:

«[La] ricerca appassionata d'una cultura nazionale al di qua dell'era coloniale trae la sua legittimità dalla preoccupazione, condivisa da tutti gli intellettuali colonizzati, di prender le debite distanze dalla cultura occidentale in cui rischiano di impantanarsi. Poiché si rendono conto che stanno perdendosi, e cioè di essere perduti per il loro popolo, questi uomini, con la rabbia nel cuore e il cervello pazzo, si accaniscono a riprendere contatto con la linfa più antica, più precoloniale del loro popolo» (Fanon 2007, p. 142).

La ricerca affannosa di una cultura originaria, mitica, grandiosa da opporre a quella del colonizzatore trova una sua motivazione psicologica: «forse quelle passioni e quella rabbia sono mantenute o per lo meno orientate dalla segreta speranza di scoprire, al di là di questa miseria attuale, di questo disprezzo per sé, di questa rinuncia e di questo rinnegamento, un'era bellissima e splendidissima che ci riabilita, al tempo stesso, di fronte a noi stessi e di fronte agli altri» (*Ibid.*).

Il recupero di una dimensione storico/culturale antecedente alla colonizzazione diviene "necessaria" ma non efficace perché risente della logica oppositiva noi/altri di matrice occidentale:

«La rivendicazione d'una cultura nazionale passata non riabilita soltanto, non si limita a giustificare una cultura nazionale futura. Sul piano dell'equilibrio psico-affettivo essa provoca nel colonizzato una mutazione di fondamentale importanza. Non si è forse abbastanza mostrato che il colonialismo non si accontenta d'imporre la sua legge al presente e all'avvenire del paese dominato. Il colonialismo non si soddisfa di stringere il popolo nelle sue spire, di vuotare il cervello colonizzato d'ogni forma e d'ogni contenuto. Per una specie di perversione della logica, esso si orienta verso il passato del popolo oppresso, lo storce, lo sfigura, lo annienta. Questa impresa

di svalutazione della storia di prima della colonizzazione assume oggi il suo significato dialettico» (Ivi, 143-144).

Fanon insiste sull'alienazione culturale come «caratteristica dell'epoca coloniale» (Ivi, 144) che opera in tal senso per conseguire uno scopo ben preciso:

«Il risultato coscientemente ricercato dal colonialismo, era di ficcar in testa agli indigeni che la partenza del colono avrebbe significato per loro ritorno alla barbarie, incanagliamento, animalizzazione» (Ivi, p. 143).

Le menzogne dei colonizzatori, tinte di etnocentrismo e mistificazione, che colpiscono gravemente la dignità dei colonizzati, sono rivolte genericamente a tutto il continente africano; da qui consegue, secondo la visione politica di Fanon, il necessario riscatto non regionale o nazionale ma, bensì, panafricano:

«Per il colonialismo, questo vasto continente era un covo di selvaggi, un paese infestato da superstizioni e da fanatismo, votato al disprezzo, greve della maledizione di Dio, paese di antropofagi, paese di negri. La condanna del colonialismo è continentale. L'affermazione da parte del colonialismo che la notte umana ha caratterizzato il periodo precoloniale, riguarda l'insieme del continente africano. Gli sforzi del colonizzato per riabilitarsi e sfuggire al morso coloniale, si iscrivono logicamente nella stessa prospettiva di quella del colonialismo» (Ivi, p. 144).

L'opposizione al regime coloniale deve necessariamente configurarsi, almeno nei termini di una legittimazione, come recupero di una identità sovranazionale, in una visione panafricana:

«L'intellettuale colonizzato che situa la sua lotta sul piano della legittimità, che vuole addurre prove, [...] è condannato a questa immersione nelle viscere del suo popolo. Questo tuffo non è specificamente nazionale. L'intellettuale colonizzato che decide di dar battaglia alle menzogne colonialiste, la darà su scala continentale. Il passato viene valorizzato. La cultura, che è strappata al passato per essere spiegata in tutto il suo splendore, non è quella del suo paese [...]. L'intellettuale colonizzato che [...] si mette in testa di proclamare l'esistenza d'una cultura, non lo fa mai in nome dell'Angola o del Dahomey. La cultura che viene affermata è la cultura africana. Il negro che non è mai stato così negro come dacché è dominato dal bianco, quando decide di far prova di cultura, di far opera di cultura, s'accorge che la storia gli impone un campo preciso, che la storia gli indica una via precisa e che è necessario, per lui, rivelare una cultura negra» (*Ibid.*).

La negritudine si origina come reazione e conseguenza della razzializzazione del pensiero operata dagli europei, l'unica

«capace di abolire divieti e maledizioni. [...]. All'affermazione incondizionata della cultura europea è succeduta l'affermazione incondizionata della cultura africana» (Ivi, p. 145).

Ed ecco la sua predizione:

«I vati della negritudine non esiteranno a trascendere i limiti del continente. Dall'America voci nere riprenderanno quest'inno con ampiezza accresciuta. Il "mondo nero" vedrà la luce» (*Ibid.*).

La stessa logica della razzializzazione e della conseguente affermazione di una identità e grandezza culturale ante-colonizzazione è da Fanon rintracciata nei territori arabi, ma per questi popoli non sembra potersi sviluppare quella visione unitaria perseguita da Fanon:

«Si sa che la maggioranza dei territori arabi è stata sottomessa al dominio coloniale. Il colonialismo ha applicato in queste regioni gli stessi sforzi per ficcar bene in mente agli indigeni che la loro storia di prima della colonizzazione era una storia dominata dalla barbarie. La lotta di liberazione nazionale si è accompagnata ad un fenomeno culturale conosciuto sotto il nome di risveglio dell'Islam. La passione messa dagli autori arabi contemporanei a ricordare al loro popolo le grandi pagine della storia araba è una risposta alle menzogne dell'occupante. I grandi nomi della letteratura araba sono stati registrati e il passato della civiltà araba è stato brandito con la stessa foga, lo stesso ardore che quello delle civiltà africane. I *leaders* arabi hanno tentato di rilanciare quella famosa Dar El Islam che rifulse così brillantemente nei secoli dodicesimo, tredicesimo, quattordicesimo. Oggi, sul piano politico, la Lega Araba traduce in atto questa volontà di riprendere l'eredità del passato e di portarla al punto culminante. Oggi, medici e poeti arabi s'interpellano attraverso le frontiere, sforzandosi di lanciare una nuova cultura araba, una nuova civiltà araba. È in nome dell'arabismo che quegli uomini si riuniscono, è in nome suo che si sforzano di pensare. Tuttavia, nel mondo arabo, il sentimento nazionale ha conservato, anche sotto il dominio coloniale, una vivezza che non si ritrova in Africa. Perciò non si ritrova, nella Lega Araba, quella comunione spontanea di ognuno con tutti. Invece, paradossalmente, ciascuno cerca di cantare le realizzazioni della sua nazione. Per essersi il fenomeno culturale liberato dall'indifferenziazione che lo caratterizzava nel mondo africano, gli arabi non giungono sempre a cancellarsi dinanzi all'oggetto. Il vissuto culturale non è nazionale ma arabo. Il problema non è ancora di garantire una cultura nazionale, non è ancora quello di cogliere il movimento delle nazioni, ma di

assumere una cultura araba o africana di fronte alla condanna complessiva portata dal dominatore. Sul piano africano, come sul piano arabo, si vede che la rivendicazione dell'uomo di cultura del paese colonizzato è sincretista, continentale, alla scala del mondo nel caso degli arabi» (Ivi, 145-146).

Fanon analizza le condizioni dei paesi africani per evidenziare che la proclamata e ricercata diversità culturale delle nazioni rende impossibile la condivisione di un unico progetto di riscatto dell'intero continente, così come teorizzato dallo psichiatra:

«La cultura negra, la cultura negro-africana si suddivideva, perché gli uomini che si proponevano di incarnarla si rendevano conto che ogni cultura è anzitutto nazionale [...]. Così pure certi Stati arabi, che avevano tuttavia intonato il canto prestigioso del rinnovamento arabo, dovevano accorgersi che la loro posizione geografica, l'interdipendenza economica della loro regione erano più forti del passato che si voleva rivivere [...]; questi Stati sono sottoposti a pressioni moderne, a nuovi circuiti commerciali, mentre le reti che dominavano nel corso del fulgore arabo sono scomparse. Ma c'è soprattutto il fatto che i regimi politici di certi Stati arabi sono a tal punto eterogenei, estranei gli uni agli altri, che un incontro anche culturale fra questi Stati si rivela un assurdo» (Ivi, p.148).

Ma per Fanon la necessità degli uomini di cultura africana di “rinvenire” una cultura nazionale «li condurrà in un vicolo cieco.» (Ivi, p. 146) e l'intellettuale colonizzato dovrà prima o poi prender atto che la nazione non si manifesta a partire dalla cultura, ma attraverso la lotta che il popolo conduce contro le forze d'occupazione. La violenza diviene l'espressione necessaria per ribellarsi al colonialismo, essa è strumentale ma deve essere necessariamente superata una volta ottenuta la liberazione dal dominio «per fare in modo che la violenza non pervada più la vita sociale» (Butler 2009, p. 42). Per Fanon, «Il colonizzato è un perseguitato che sogna continuamente di diventare persecutore» (Fanon 2007, p 17). Lo psichiatra rivoluzionario non invoca necessariamente la violenza che: «non viene difesa come modo di vivere, e certamente non come modo di immaginare lo scopo normativo di un movimento sociale. È una strumentalità al servizio di un'invenzione» (Butler 2009, p. 55). Il progetto prefigurato da Fanon è quello di creare un uomo nuovo e una unità sociale definita dalla reciproca dipendenza per la soddisfazione di tutti i bisogni materiali e spirituali. Pertanto la violenza non sembra giocare un ruolo determinante una volta raggiunta la libertà. Butler sostiene:

«Solo nelle condizioni della colonizzazione la violenza emerge come un mezzo chiave attraverso cui l'uomo crea se stesso, e che senza la colonizzazione il farsi da sé non è più raggiunto attraverso mezzi violenti» (Ivi, p. 56).

Il fine ultimo dell'azione politica e della rivoluzione intrapresa da Fanon non può risiedere nella creazione di "Repubbliche nere". I *leaders* devono saper prevedere cosa accadrà dopo la liberazione e cosa intendono realizzare:

«Il problema è di sapere il posto che quegli uomini han l'intenzione di riservare al loro popolo, il tipo di relazioni sociali che decidono d'instaurare, il concetto che si fanno dell'avvenire dell'umanità. È questo che conta. Tutto il resto è letteratura e mistificazione» (Fanon 2007, p. 196).

Pertanto, afferma Fanon,

«nessun discorso, nessuna proclamazione sulla cultura ci distoglieranno dai nostri compiti fondamentali che sono la liberazione del territorio nazionale, una lotta di tutti gli istanti contro le forme nuove del colonialismo» (*Ibid.*).

Fanon affida alle Conclusioni del suo *I Dannati della terra* un ultimo messaggio (Fanon morirà pochi mesi dopo l'uscita del volume) auspicando un rinnovamento profondo, radicale, un nuovo umanesimo: «per noi stessi e per l'umanità [...] bisogna rinnovarsi, sviluppare un pensiero nuovo, tentare di mettere su un uomo nuovo» (Ivi, p. 230).

Come non condividere la necessità di una inderogabile presa di coscienza che il cammino fin'ora percorso dall'umanità non potrà condurre se non alla distruzione totale di tutto e di tutti. Ma la consapevolezza non basta perché s'infrange su interessi ed economie molto al di sopra delle singole coscienze che pure, tra luci ed ombre, intuiscono lo sfacelo cui siamo destinati. L'atto di accusa di Fanon verso l'Europa (ma, oggi, tale accusa può essere rivolto a tutte le potenze imperialiste) ha più il carattere di una presa di consapevolezza di uno stato di fatto che non di una richiesta di vendetta; una presa di distanza da un modello culturale risultato negativo per sé e per l'alterità, che non vale la pena di ripetere, di emulare. «Non paghiamo tributo all'Europa creando Stati, istituzioni e società che se ne ispirino» (*Ibid.*). Da intellettuale non nega l'apporto di idee e valori prodotti dall'Europa, ma ne mette in rilievo l'incapacità di applicarli nei suoi stessi contesti e anche al di fuori dei suoi territori.

La produzione di Fanon, così come la sua attività politica, continuò vertiginosamente e si concluse prematuramente nel 1961. Non è possibile ripercorrere le dense e acute analisi che nel tempo sono state prodotte in merito al pensiero e alle opere di Fanon – basti ricordare i pionieristici lavori di Renate Zahar, che nel 1969 aveva dato alle stampe *Kolonialismus und Entfremdung zur politischer Theorien Frantz Fanon*, pubblicato in Italia con il titolo *Il pensiero di Frantz Fanon e la teoria del rapporto tra colonialismo e alienazione* (Milano, 1970) o i già citati studi di

Pirelli e di Clemente, quelli di Beneduce e il più recente lavoro di Renate Siebert, *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, (2012) che riprende il dialogo con Fanon iniziato quarant'anni prima, o alla ristampa di *Pelle nera, maschere bianche* (2015) – è però opportuno insistere sull'importanza dell'Autore e sulla conoscenza delle sue opere tra le nuove generazioni non solo in relazione alla sua analisi dei contesti in fase di decolonizzazione, al suo progetto di una unità del Terzo Mondo, all'analisi delle connessioni tra imperialismo e razzismo, alla sua idea di un nuovo umanesimo basato sul riconoscimento del necessario e reciproco scambio nell'ottica dell'interdipendenza e della necessaria collaborazione, ma anche in quanto analista, testimone e vittima del razzismo, fenomeno che, lungi dall'essere stato sconfitto, emerge con preoccupante virulenza in tutto il mondo. Inoltre Fanon s'interroga su questioni che ancora oggi vengono dibattute in seno all'antropologia, come quelle, per esempio, che riguardano il rapporto che esiste tra lotta, conflitto e cultura. Fanon domanda a se stesso, retoricamente: «durante il conflitto c'è sospensione della cultura? La lotta nazionale è una manifestazione culturale? [...] La lotta di liberazione è, sì o no, un fenomeno culturale?» (Fanon 2007, p. 171).

Buona parte della più recente letteratura su Fanon, è inglese e americana e rientra nell'ambito degli studi postcoloniali. Citiamo qui il saggio della figlia di Frantz Fanon, Mireille Fanon-Mendes France, che in *The Contribution of Frantz Fanon to the Process of the Liberation of the People*<sup>5</sup>, scrive:

«Fanon, quello spirito indomito, che si ribellò, che ostinatamente e senza tregua lottò contro il dominio esercitato dal potente sugli impotenti, ci illumina oggi su ciò che concerne l'articolazione fondamentale tra il diritto alla ribellione contro un sistema sociale, politico ed economico che affonda il mondo nel disordine e in un nuovo tipo di colonizzazione. Così, la violenza coloniale sembra aver lasciato il posto a una violenza indiretta, l'ordine coloniale ha contaminato la terra dei colonizzatori. Attraverso un paradosso di cui la storia detiene il segreto, l'“indigeno” è onnipresente, non solo nel suo luogo di origine, ma anche in quelle che Fanon chiamava “città proibite”, dove le rinnovate forme di discriminazione sono implementate» (Mireille Fanon 2012, p. 8)<sup>6</sup>.

Ancora oggi, a cinquant'anni dalla scomparsa dello psichiatra rivoluzionario, secondo quanto afferma Mireille Fanon,

«nonostante i progressi che il mondo ha finora realizzato, Fanon è sorprendentemente attuale, anche se il colonialismo nelle sue vecchie forme è scomparso e molti stati, liberati dall'oppressione coloniale, hanno iniziato ad esistere» (*Ibid.*).

---

<sup>5</sup> *The Black Scholar*, 2012, v. 42:3-4, pp. 8-12

<sup>6</sup> La traduzione è mia.

Anche se il colonialismo è tramontato, almeno nella sua forma storica, non si può certo affermare che le espropriazioni, lo sfruttamento e l'alienazione siano anch'esse scomparse, ma hanno solo mutato foggia. Aggiunge Mireille Fanon che

«per molti aspetti, un imparziale osservatore potrebbe dire, alla luce delle sanguinose guerre imperialiste in Iraq, Afghanistan e Libia, o come la guerra coloniale in Palestina, che la politica del canone, su cui gli imperi coloniali sono fondati, è tornato in servizio attivo. L'azione e l'opera di Fanon ha preso forma all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, quando il mondo era caratterizzato da una lotta ideologica, con una chiara demarcazione tra il blocco occidentale e il blocco socialista. È in questo contesto che un Terzo Mondo – che aveva affermato la propria esistenza politica nel corso della Conferenza di Bandung nel 1955 – è emerso negli anni 1950 e 1960 e ha sostenuto la sua richiesta di inserirsi nelle relazioni internazionali, così come ha reclamato la sua quota delle risorse del pianeta respingendo la bipolarizzazione del mondo» (*Ibid.*).

L'Autrice non si esime dal sottolineare i pregi del padre come teorico, attivista rivoluzionario e psichiatra:

«*Pelle nera, maschere bianche* è una tappa fondamentale nella lotta contro il razzismo, nella decodifica dei meccanismi di segregazione politica e di razzismo. Analizzando l'interno funzionamento del razzismo e il suo impatto su coloro che sono dominati, Fanon ha contestato il concetto di Negritudine sviluppato da Senghor e Césaire articolando la lotta contro il razzismo in un universale movimento per la de-alienazione sia delle vittime del razzismo così come dei razzisti stessi. Come psichiatra, ha rivisitato i metodi terapeutici basati sulla coercizione e la violenza presente nella tradizionale psichiatria ospedaliera» (Ivi, p. 10).

Nel 2011 il *Journal of Pan African Studies*, per ricordare il cinquantesimo anniversario della morte di Frantz Fanon, dedicò un numero speciale allo psichiatra e scrittore martinicano. Anthony C. Alessandrini, nel saggio *Fanon Now: Singularity and Solidarity*, mette un luce un aspetto normalmente eluso da altri analisti delle opere di Fanon, ossia il suo essere uno scrittore caraibico, e ancor più nello specifico, uno scrittore della Martinica, e tanto non nel tentativo di fissare l'autore in un contesto storico, ma per una rivalutazione della sua opera proprio attraverso il suo inquadramento nella cultura e nella storia della Martinica, al fine di evidenziare le sue lezioni sulla solidarietà, lezioni che sono cruciali per le lotte politiche contemporanee. Il concetto di solidarietà è letto in relazione alla sua singolarità di uomo della Martinica che, attraverso la cultura francese, si era trasformato in rivoluzionario algerino, affermando così, in modo concreto, il suo concetto di solidarietà. Per

Alessandrini, è la sensibilità di Fanon, un uomo che era stato definito, per il tormento che provava e dimostrava, “un écorché vif,” (letteralmente uno che è stato scorticato vivo) a condurlo verso il modello di solidarietà universale e, in tal senso, viene letto il messaggio di Fanon che «ci sfida, senza risparmi, a spogliare la nostra pelle al fine di meglio “toccare l’altro, sentire l’altro, scoprire l’altro”» (Alessandrini 2011, p. 69). Fanon è l’esempio di un “universalismo in azione”. Per l’autore del saggio l’attualità di Fanon non consiste nel potere predittivo della sua teoria radicale, ma nel suo valore per l’analisi di situazioni specifiche, per testare la sua applicabilità al presente.

Eunice N. Sahle in *Fanon and Geographies of Political Violence in the Context of Democracy in Kenya*, presta molta attenzione al modo in cui la struttura di classe sociale che emerge dal colonialismo limita il potenziale di trasformazione dei processi di decolonizzazione. Analizzando il caso studio del Kenya dimostra che la decolonizzazione ha operato un cambiamento sociale parziale perché dopo un iniziale periodo di governo retto da Jomo Kenyatta, lo stato postcoloniale ha ripristinato le caratteristiche di base dello stato coloniale. Per Sahle,

«Le strategie autoritarie dello stato continuano e sono approfondite sotto il governo di Moi. Dal 1978 al 2002, quando ha lasciato l’ufficio, lo stato del Kenya è diventato leggendario per le sue violazioni dei diritti umani. Per terrorizzare i nemici reali o immaginari dello stato, Moi ha introdotto modifiche alla Costituzione del Kenya e ha approfittato degli ordini giuridici che sono rimasti intatti durante la transizione verso l’indipendenza, come i codici penali, per mezzo dei quali anche lui, come il governatore coloniale, aveva il potere di sospendere i diritti individuali garantiti dalla costituzione. Inoltre, nel 1982, egli ha trasformato il Kenya in uno stato a partito unico attraverso un emendamento costituzionale» (Sahle 2012, pp. 52-53).

Inoltre, Moi

«ha sostenuto la fondazione culturale-spaziale dello Stato per consolidare e riprodurre il suo potere. Ad esempio, negli eventi che hanno portato alle prime elezioni democratiche nel 1992, ha utilizzato la politica e la strategia coloniale del *divide et impera* con successo per emergere come il vincitore delle elezioni. I suoi sforzi hanno portato a gravi scontri etnici nella Rift Valley e nel Distretto di Kilifi nella provincia costiera.» (Ivi, p. 53).

Sull’organizzazione dello spazio nei territori colonizzati Fanon scriveva:

«Il mondo coloniale è un mondo a scomparti. È certo superfluo, sul piano della descrizione, ricordare l’esistenza di città indigene e di città europee, di scuole per indigeni e di scuole per europei, come è superfluo ricordare l’“apartheid” nel Sud Africa. Ma, se penetriamo nell’intimo di tale compartimentazione, avremo almeno il

vantaggio di mettere in evidenza alcune delle linee di forza che essa implica. Questo accostarci al mondo coloniale, al suo assetto, alla sua disposizione geografica ci permetterà di delimitare le creste a partire dalle quali si riorganizzerà la società decolonizzata. Il mondo colonizzato è un mondo scisso in due» (Fanon 2007, p. 5).

La divisione geografica in aree socio-culturali era il riflesso di quella separatezza ed esclusione totale in cui erano immersi i colonizzati:

«La zona abitata dai colonizzati non è complementare della zona abitata dai coloni. Queste due zone si contrappongono, ma non al servizio di un'unità superiore. Rette da una logica puramente aristotelica, obbediscono al principio di esclusione reciproca: non c'è conciliazione possibile, uno dei due termini è di troppo. La città del colono è una città di cemento, tutta di pietra e di ferro. È una città illuminata, asfaltata, in cui i secchi della spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. [...] La città del colono è una città di bianchi, di stranieri. La città del colonizzato, o almeno la città indigena, il quartiere negro, la medina, la riserva, è un luogo malfamato, popolato di uomini malfamati. [...] La città del colonizzato è una città affamata, affamata di pane, di carne, di scarpe, di carbone, di luce» (Ivi, p. 6).

Dal punto di vista di Sahle, lo sviluppo democratico del Kenya, a partire dal 1990, non ha fatto emergere la

«forma sostanziale della libertà individuale e collettiva prevista da Fanon; una forma di libertà che consente l'autodeterminazione, autogestione e pratiche di cittadinanza attiva. Piuttosto, la democrazia che è emersa è elitaria e separa la politica dai regni economici che sono alla base della vita quotidiana. Questa democrazia [...] assicura il fissaggio delle strutture di potere locali piuttosto che trasformarle in modo che possano portare all'uguaglianza sociale» (Sahle 2012, p. 53).

L'ampiezza e la varietà degli interventi più recenti di rilettura e analisi della produzione fanoniana ci consente solo di ricordare ancora brevemente altri due saggi: quello di Munyaradzi Hwami (2016) che, a fronte del mancato raggiungimento di un significativo sviluppo da parte dei paesi africani, in particolare quelli che hanno ereditato un'infrastruttura relativamente avanzata al momento dell'indipendenza, utilizza i principali scritti e le teorie di Frantz Fanon per delineare un possibile sviluppo dei paesi decolonizzati al di fuori del paradigma neoliberalista dominante. Il caso studio riguarda lo Zimbabwe assunto come esempio del tentativo da parte della élite di addomesticare il sistema di mercato neoliberalista per raggiungere un egoistico e personale ampliamento della potenza economica ignorando le esigenze di sviluppo del resto della popolazione che sperimenta la povertà. L'emergere della borghesia

indigena incapace di liberarsi dai modelli del colonialismo, rappresenta il compimento ultimo della profezia di Fanon e dello scritto di Anna M. Agathangelou, che opera una rilettura di Fanon alla luce degli effetti dell'imperialismo così come sono stati descritti ne *I dannati della terra*, in termini di dialettica delle relazioni Bianco-Nero e sulla disumanizzazione radicale degli Altri (nero, schiavo, coloniale, non europeo).

Problematico era e rimane il ruolo del ricercatore in contesti ex-coloniali o di fronte ai conflitti e alle violenze, nel ricordato Terzo Mondo ma, più in generale, oggi, in tutti i contesti. Ovvero, si ripropone il problema del rapporto tra scienza e impegno civile. Si tratta, scrive Lanternari, «di ricostruire un'unità fra sapere scientifico e responsabilità» (Lanternari 1974, p. 400) e, quindi, in conclusione, fedele ad una metodologia storicista, facendo eco a Wright Mills, offre la sua "ricetta" per la risoluzione del problema, sottolineando la necessità che le scienze umane assumano come oggetto di analisi «quei movimenti di rinnovamento che nelle varie società e culture costituiscono vere e proprie fornaci di nuovi valori, mentre sanciscono la morte o la riplasmazione di sistemi di valori vecchi e tradizionali. Ci sembra che proprio nel costituirsi come scienza genetico-storica dei valori, e dei processi di formazione dei valori stessi (axiopoiesi), l'antropologia può sperare di ritrovare la perduta unità fra conoscenza e prassi, fra scienza e responsabilità, insomma fra logos ed ethos, specialmente intendendo ethos come rapporto etico-sociale-politico» (Ivi, p. 401).

Più recentemente il problema è stato riproposto da alcuni ricercatori che hanno operato in contesti di violenza e di sopraffazione. Personalmente condivido quanto ricordato da Fabio Dei e cioè che l'antropologia si è caratterizzata, in prevalenza «per la promozione di una sensibilità anti-etnocentrica a fronte di istituzioni politiche e di un'opinione pubblica apertamente razzista [...]» e ha sostenuto «le ragioni della comprensione e del dialogo contro quelle del puro dominio economico e militare» (Dei 2005, p. 29). Gli studiosi ascrivibili all'Antropologia della violenza si interrogano sulla possibilità di «separare la discussione "intellettuale" [...] da un impegno pratico (politico, etico)» (Ivi, p. 56). Una posizione decisamente orientata «verso una concezione militante della disciplina» (*Ibid.*), è testimoniata da Nancy Scheper-Hughes che vede l'antropologo come una persona «responsabile, riflessiva, moralmente o politicamente impegnata» (Scheper-Hughes, Bourgois 2004, p. 26, cit. in Dei 2005, p. 57). Rigore scientifico, adesione morale e impegno politico devono poter coesistere, se pensiamo anche al valore educativo e formativo che svolge l'antropologia (anche accademica), nel proporre la conoscenza dell'alterità, nel promuovere il confronto e il rispetto; tutte cose che a me sembrano inscritte nell'attività dell'antropologo. Può anche darsi che, per ragioni di rigore scientifico non siano destinati a «fondersi mai gli uni negli altri» perché «nella loro costante tensione [...] risiede la forza particolare del lavoro antropologico» (Dei

2005, p. 60), ma non posso non trovare seducenti le parole di Nancy Scheper-Hughes che afferma: «In ultima analisi, possiamo solo sperare che i nostri celebri metodi della testimonianza empatica e impegnata, dello “stare con” e dello “stare la”, per quanto possano apparire vecchi e stanchi, ci forniscano gli strumenti necessari per fare dell’antropologia una piccola pratica di liberazione umana» (*Ibid.*).

## **Bibliografia**

Agathangelou, Anna M.

- “Fanon on Decolonization and Revolution: Bodies and Dialectics”. *Globalizations*, 2016, v. 13:1, pp. 110-128

Alessandrini, Anthony C.

- “Fanon Now: Singularity and Solidarity”, *The Journal of Pan African Studies*, 2011, vol.4, no.7, November, pp. 52-74

Beneduce, Roberto

- *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma: Carocci, 2007

Butler, Judith

- “Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon”, *Aut Aut*, 344, Milano: Il Saggiatore, ottobre/ dicembre 2009

Clemente, Pietro

- *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Bari: Laterza, 1971

Colajanni, Antonino

- “Vittorio Lanternari, grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi”, *Anuac*, Anno I, Numero 1, giugno 2012

Dei, Fabio

- “Antropologia e genocidio”, *Parolechiave*, n. 31, 2004, pp. 185-204

- *Antropologia della violenza*, Roma: Meltemi, 2005

Fanon, Frantz

- *I dannati della terra*, (a cura di Ellena Liliana), Prefazione di Sartre J.-P., Torino: Einaudi, 2007

- *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, (a cura di Beneduce R.), Verona: Ombre corte, 2011

- *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa: Edizioni ETS, 2015

Fanon-Mendès France, Mireille; Fhunsu, Donato

- "The Contribution of Frantz Fanon to the Process of the Liberation of the People", *The Black Scholar*, 2012, v. 42:3-4, pp. 8-12

Hwami, Munyaradzi

- "Frantz Fanon and the problematic of decolonization: perspectives on Zimbabwe". *African Identities*, 2016 v. 14:1, pp. 19-37

Lanternari Vittorio

- *Antropologia e imperialismo*, Torino: Einaudi, 1974

Pirelli, Giovanni (a cura di)

- *Opere scelte di Frantz Fanon*, Torino: Einaudi, voll. 2, 1971

Sahle, Eunice N.

- "Fanon and Geographies of Political Violence in the Context of Democracy in Kenya", *The Black Scholar*, 2012, v. 42:3-4, pp. 45-57

Siebert, Renate

- *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, Roma: Carocci, 2012

Scheper-Hughes, Nancy - Bourgois, Philippe I.

- *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, 1° Ed., 2003

Zahar, Renate

- *Il pensiero di Frantz Fanon e la teoria dei rapporti tra colonialismo e alienazione*, Milano: Feltrinelli, 1970



## **Emile Durkheim and the Northern Irish violence Anthropological insights upon James Dingley' *The IRA* and *Durkheim and National Identity in Ireland***

Marcello Mollica

### **Abstract**

This paper is about a detached reading of James Dingley's understanding of some Durkheimian paradigms and the way they have been applied to explain the ongoing *Troubles* in Northern Ireland. I would agree with the general argument of Dingley's books as anthropologically sound, although representing a classical and empirical tradition that post-modernists may disagree with and, by implication, Irish Nationalists, especially Republicans. The conspicuous conventional and unconventional challenges posed by the books, both within and without the academic realm, and the controversies that have arisen in the turbulent post-conflict phase of Northern Irish politics among scholars working there have long intersected my own ethnography.

**Keywords:** Emile Durkheim, James Dingley, Irish revisionism, Northern Ireland, the *Troubles*

### **Introduction**

Both James Dingley's books, *The IRA* (2012) and *Durkheim and National Identity in Ireland* (2015) should be of value to anyone interested in Emile Durkheim and even more if willing to apply Durkheimian analysis to modern social issues. The books should also interest anyone willing to study the Isle of Ireland as well as terrorism and violence in general. However, the Durkheimian dimension is obvious in the latter book but it is indeed more implicit in *The IRA*.

Also of note is Dingley's application of Ernest Gellner's (1983 and 1994) (strongly Durkheimian) analysis of modern nationalism and Isaiah Berlin's (1993 and

2001) defence of the Enlightenment tradition against modern Romantic ideas of ethnic nationalism. Both these authors feature strongly in Dingley's bibliography, and are clearly used to support his main Durkheimian insights, which often come close to an almost Marxist analysis. This latter point is particularly interesting, since the 1969/70 split in the IRA was between the Official's (Marxist) and Provisional's (anti-Marxist) (Holland and McDonald 1994; English 2004). The Official's (who became the Workers Party) wanted to call off their terrorist campaign as sectarian and contrary to working class unity and interests. In other words, Dingley's Durkheimian analysis would broadly fit in with a Marxist one! This should make Dingley's work of real interest to anyone on the 'Left' as much as to anyone with a security interest.

However, this is by definition an academic enterprise well beyond the historiographical component as it goes without saying that Durkheim lived in XIX and early XX century France and probably never thought about Northern Ireland as a case study. Further, he probably did not think that his theory would be applied to explaining the violence that has torn Northern Ireland in a bloody civil war for decades and whose shadow is still there.

Both books particularly interest me since as an Italian (and Catholic *by implication*) I have lived and worked in Northern Ireland, conducting my own anthropological field research there for half a dozen years, living in both Catholic and Protestant urban enclaves while also working and teaching in a number of Northern Irish academic *loci*.

## **Revisionism**

First of all, one must be aware of the 'revisionist debate' in contemporary Irish studies, to which James Dingley devotes a whole chapter in *Durkheim and National Identity in Ireland* (2015). Revisionists emphasise an historical objectivity and the importance of a 'scientific' approach, attracting many Marxists as well as traditional British/Unionist non-Marxist supporters. Republicans see this as an attack on Irish Republicanism and biased against Republicans. Republicans emphasise the subjective and emotional aspect of Irish history, its tragedy, suffering and oppression (assumed rather than critically evaluated as the revisionists do) (Boyce and O'Day 1996; Brady 1994).

The debates and disputes often become quite heated and Republican attacks on revisionists are frequently vitriolic. This should not surprise people, to attack Republicanism is to attack the legitimacy of the modern Irish state founded after the IRA campaign of 1919-23. Indeed, much recent revisionist history has cast doubt on the validity of that campaign, its methods and motivations, which is then used to highlight the Irish Republic's sometimes ambiguous position in relation to the modern IRA in Northern Ireland.

This is important since the nature of any Durkheimian analysis upon which James Dingley builds his analytical framework is bound to be revisionist, given Durkheim's empiricism and scientific emphasis and attachment to Enlightenment values (again, like Marx). Consequently, Dingley's work is also clearly revisionist and relies almost exclusively on revisionist references, however, the size and depth of such a body of literature in modern academic studies of Ireland, rather strengthens his argument than weakens it. But such an emphasis on revisionist literature may be seen as biased by Republicans since it tends (tacitly) to ignore, or (implicitly) attack, the traditional Republican narrative. On the other hand, revisionism tends to hold the academic high ground because of its empiricist and scientific rigour and rejection of emotional appeals and sentiment.

In a way this highlights a wider important point: what does count as objective and unbiased? In contemporary post-modern/critical theory there is a tendency to see all arguments and traditions as equal, and therefore one should not make any value judgement about them or be selective in preferring one over another. For them, this stands for unbiased work. But for the Enlightenment tradition (by implication Irish revisionism) it is the pursuit of objective data and scientific analysis of it alone that counts as objective. Dingley, rather obviously, falls into the latter category in a rather old fashioned way. This especially when writing (*the IRA*) for a publisher like Praeger, with its primary audience in the security field. But security has a need (literally life or death at times) for a much more empirically oriented analysis.

Dingley's work has accompanied me in my field-work encounters all around Northern Ireland's conflictual *loci* and above all in its ethno-religious enclaves. Both his books show extensive research and familiarity with the literature and both find empirical support in Dingley's main urban research setting, the city of Belfast. Nevertheless, both books as well as much of Dingley's work have never been easy to digest for many of my academic colleagues on both sides of the border because they are simply 'unusual' in that they attempt to analyse Irish affairs from a disciplined theoretical perspective, although less obviously in *The IRA* (2012).

In *The IRA* (2012) Dingley develops Durkheim's idea of moral communities to examine how Northern Irish Catholics and Protestants define each other in opposed ways and are able to justify sectarian acts against the other. This is particularly true for the IRA who are almost wholly Catholic and targeted primarily those who do not conform to idealised (Republican) Irish Catholic types (as in Hart's, 1999 analysis). It also helps explain how the Catholic Church often found itself competing with Republicans for influence in Catholic communities. Here Republicans often set the pace in terms of setting local community and political agendas, with the Church often lagging behind in terms of popular support and sympathy. The Church – James Dingley refers especially to its hierarchy – was quite ambivalent about Republicans, who although fellow Catholics now began to challenge the Church for leadership of Catholic communities.

Despite the conspicuous attacks both books received (see for instance Ó Beacháin, 2014), they genuinely describe how life is experienced by people living in the Isle of Ireland. However, many academics who have attacked Dingley as too one-sided academics also tend to show a lack of detachment in their own work, because they are incapable of separating their academic objectivity from their personal life. (A common problem in the academic realm in conflict and post-conflict scenarios when academics are part of that realm they attempt to analyse.) The scientific contribution of Dingley's work lies indeed in something else.

In his analysis Dingley draws particularly upon such revisionist works as Peter Hart's *The IRA and Its Enemies in Cork* (1999) and *The IRA at War 1916-23* (2003) and other regional studies of IRA activity in 1919-25. The reality is that full studies of this campaign are rare and much of the records held by the Irish Government are locked away. However, recent follow up studies, such as *The Year of Disappearances* (2011) by Gerard Murphy (a Cork Catholic and journalist) strongly suggest that Hart's analysis was correct in its de-mythologising and painting a far from romantic image of the IRA of 1919. Also, other regional studies of the IRA support Hart, such as Sinead Joy's study (2005) of *the IRA in Kerry, 1916-1921*, Fergus Campbell's *Land and Revolution, Nationalist Politics in the West of Ireland 1891-1921* (2005) or Tom Garvin's *Nationalist Revolutionaries in Ireland* (2005).

Dingley then links this up to the Romantic Movement in Europe, itself another rare feature in that it tries to avoid Irish exceptionalism and place it in a wider, pan-European context. He argues that Romanticism appealed to the kind of socio-economic profile of IRA men and in this follows very much in line with Isaiah Berlin (2001) and his analysis of Romanticism. This socio-economic profile links with modern studies that show that terrorists are rarely mentally ill or psychologically unstable, e.g. Lyons and Harbison's (1986) study, showing how most terrorists were quite normal and well adjusted, but ordinary murderers usually were unstable with major social and psychological problems. Such an analysis makes both anthropological and structural-functional analysis sense (hence also political) a much better one than the normal psychological ones.

Like all revisionists Dingley is strong on the de-mythologising, particularly Republican ideas of Irish oppression by the British. As he indicates technically Ireland was no more oppressed than England, Scotland or Wales, in addition, not only Protestants but many Catholics in Ireland felt no sense of oppression in 1914 (when World War One prevented Ireland from slipping into civil war over Home Rule as against maintaining the Union). That most Catholics supported Home Rule (although not independence) and almost all Protestants wanted to retain the Union is true. This would suggest that ideas of an emotional sense of (Catholic) oppression at the inability to realise a Catholic society in an overwhelming Protestant United Kingdom is more accurate reflection of reality. This, rather than that an empirically real, or

objective, oppression existed (Catholics had gained the vote on the same basis as Protestants 1829).

Here the Oxford Chair of Irish History Roy Foster's *Vivid Faces* (2015) produces valuable support. He analyses the background of many of the leaders of Irish Nationalism and Republicanism before and after World War One and finds that most of them far from being politically oppressed were as free as anyone else and at liberty to express their views. However, Foster does observe the often thinly suppressed homo-eroticism of many (in Victorian Britain which banned homosexuality) or their poetic natures and sensibilities or Romantic yearnings, stifled in Victorian conformity. This suggests that personal, emotional feelings of oppression of a socio-psychology nature, were stronger influences. This of course would be highly toxic venom to any Republican, for whom there is no other explanation for Republican violence than British oppression. The resort to violence in 1919 almost demands a justification of resisting violent oppression, whether it existed or not, to legitimise it.

However, this would once more fit in with a broader pan-European perspective, both historically and socially – (Martha Crenshaw's *Terrorism in Context* (1995), would provide broad support here). Terrorism had been a feature of European life from the mid-19<sup>th</sup> century on and well into the 20<sup>th</sup> century, especially related to national causes that often had a religious core. It was an act of nationalist terrorism that started the First World War. Of course this would once more place such an analysis in a context Republicans would find hostile.

But, this is indeed where the Durkheimian analysis is so relevant: first, understanding a socio-economic context. Next, one moral (Catholic) community being dominated by another larger (Protestant) one, that imposed its values (even if democratically) as part of an United Kingdom could 'feel' oppressive to the minority unable to realise its own in the public sphere. But this calls down a 'scientific' analysis of morality and the use of violence and the only book I know to address this subject (Timothy Shanahan, *The Provisional Irish Republican Army and the Morality of Terrorism*, 2009) found that the modern IRA failed almost totally to justify itself in moral philosophy terms. Unfortunately James Dingley does not develop this as he could do. But given that he was writing for an established 'security' publisher, with an eye to that market, he may have felt constrained.

### **Multiculturalism critics**

Another area where some readers may note a definite security bias is in Dingley's reference to IRA killings as murder, whilst security (Crown as he refers to them) killings are not. This would certainly offend multi-culturalists and Republicans, since it does not treat all deaths as legally and morally equal. This does reflect a (some

might argue pedantic) legalism, whereby because the IRA were an illegal (terrorist as defined in law) organisation all their killings were illegal (hence murder). Dingley applies this to historical as much as contemporary IRA activities and it is an arguable distinction. However, it fits in with a Durkheimian approach which would objectify acts. At the same time, via a moral community perspective, it helps explain how the IRA could see its own (objectified) ‘murders’ as (subjectively) legitimate and the same as Crown forces killings. The IRA, in its own subjective interpretation of the situation saw itself as ‘at war’ something national and international law did not, making their killings legally and objectively murder, a not unreasonable distinction in the security field.

This is where the potential of a Durkheimian analysis (or any theoretically disciplined analysis that distinguishes between objective and subjective) comes into its own in explaining such things as terrorism. This particularly relates to the idea of clashing moral communities, each challenging the legitimacy of the other as the correct moral order able to legitimise legal definitions, e.g. of what constitutes murder. This helps explain why Dingley’s, or any revisionist, analysis could be construed as an attack on Irish Republicanism: one is applying the moral legitimacy of the objectively existing legal system of the dominant moral community, in this case the UK, Unionists and Protestants, to judge the other’s, i.e. IRA, Republicans and Catholics acts. And here one would have to begin making judgements about which one is the more valid, at least under the circumstances of the existing situation.

Any reading of the history of science in Ireland would show that it was almost wholly a Protestant and British, i.e. Unionist interest. Irish Republicans, overwhelmingly Catholics, were committed to an ideal that opposed most of the canons of modernity just as the Catholic Church opposed modernity and unification in Italy. This comes out more clearly in *Durkheim and National Identity in Ireland* (2015). It also fits in with the Romantic tradition that dominated nationalist politics throughout Europe in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, where violence was often romanticised and legitimated.

It is the largely historical analysis of the development of the IRA and Republican militancy that dominates the first half of *The IRA* (2012) and will be of most interest to both Anthropology of Violence and Anthropology of Religion. It suggests more than is actually told in Durkheimian terms and also supports a lot of Marxist analysis. The second half of the book is a more detailed analysis of the organisation, tactics and operations of the modern IRA (in effect mostly the Provisional IRA) from 1969 onward. And whilst the book relies much on already published works it also has some useful insights obviously gleaned (explicitly so in places) from close connections to the security forces (after all James Dingley is indeed a former NATO instructor on terrorism).

Yet even in Dingley’s analysis of the internal workings of the IRA their clear religious dimensions, and those of the ‘troubles’ become clear, both in terms of

targets and recruits. This again suggests the relevance of a Durkheimian analysis, although it is not fully developed as such. One aspect of this that is particularly worth mentioning was in the targets chosen by the IRA, rarely of military significance, but often of great symbolic value – very Durkheimian, indeed. Only in the later phases of the campaign (after 1990) did the IRA begin to realise that economic targets alone led to real political pressure, such as bombings in London.

Meanwhile, the fact that Republicans rarely made any attempt to reach out to their fellow Protestant co-inhabitants or try to understand them is highly significant. The lessons to be learnt here could still have great significance for understanding any religious based terrorism. No one doubts that Irish Republicanism is about Catholicism, just as Loyalism is about Protestantism.

### **Political Potential of Anthropology**

The conflation of religion with national identity and the use of it to legitimise political violence is a major lesson one can learn from most studies of nationalism. Equally, the obvious failure of Irish Protestants and Catholics to formulate a common national identity would not be new for any historian or student of nationalism, especially one grounded in the anthropology of religion. But anthropology was not the only thrust of this book, a security orientated analysis was too, but it is fascinating to see the potential for such an analysis, not just for anthropology but for informing political policy. Indeed, Durkheim did directly inform French Government policy throughout much of his academic life, being sponsored by the IIIrd Republic as it tried to overcome France's deep ethnic and religious divisions.

The anthropological potential is much more fully developed in *Durkheim and National Identity in Ireland* (2015), although Dingley is a political sociologist. Here the Durkheimian perspective (Durkheim is indeed also an anthropologist) is spelt out in full, especially his anthropology of religion and his sociology of knowledge.

Dingley begins by examining how much nationalism influenced Durkheim's sociology, an important but neglected factor in itself, and then examines how sociology became a tool for national formation, or in France's case re-formation. Here the importance of moral (national) community is also strong, specifically the idea of Mechanical versus Organic (solidarity) community, the former based around traditional religion the latter around modern science and division of labour (clearly indicating a 'revisionist' perspective).

From this Dingley traces the emergence of two distinct economies in Ireland (almost Marxist) and argues how this in turn helped form two opposed moral communities built upon opposed economic interests. These interests in turn were symbolically represented in religion, i.e. Catholic (Southern, rural peasant-proprietor economy) versus Protestant (Northern, industrial economy). Again, comparisons here

with the unification of Italy (which Dingley does not make) are most illuminating; here a modernising, industrialising unification Italy was at almost constant war with the Vatican in the 19<sup>th</sup> century. In particular, Italian unification was driven by a modernising, industrialising and secularising North against a 'backward' and devotedly Catholic South of Italy, provide a fascinating parallel.

Most economic historians would accept that two distinct economies emerged in Ireland, so Dingley builds on solid ground. He certainly also has a firm grasp of Durkheimian theory, especially the different nature of Organic versus Mechanical solidarity and moral community and their implications. The questions that therefore arise are simply how accurate and realistic is Durkheim in his theoretical analysis of the differences between Organic and Mechanical, how well do they fit Ireland and how good a job does Dingley do in using Durkheim to explain Ireland.

Once again, one comes back to the revisionist debate. Given Durkheim's empiricism, this would imply the partition of Ireland in 1921 reflected a real division in Ireland and not just a British imposed one to retain a neo-colonial hold over Ireland (the traditional Republican view that asserts the whole of Ireland is one natural nation). Hence, for a Republican, anything that suggested a real, objective division in Ireland other than British oppression and Imperialism, would be automatically ruled out as biased against them. By implication, this makes any Durkheimian analysis anti-Republican. And Dingley is definitely a Durkheimian (although ironically it leads him to concede a reality to Irish Republican separatism from the United Kingdom in the non-industrial South, based on a peasant-proprietor economy, i.e. objective economic relations determined national identity).

One has to read this book from the discipline of a Durkheimian perspective and not from a necessarily pre-conceived idea of whether the Isle of Ireland should, or not, be united. Seen from a purely Durkheimian perspective James Dingley makes a convincing case for Durkheim providing a high level of explanation for the partition of Ireland and the failure of the Catholic minority to feel at home (hence feel oppressed) in Northern Ireland. The importance of such an analysis, rare in itself in Ireland and beyond, is that it asks one to suspend moral or emotive judgement for some kind of objective and scientific assessment that may not be morally or emotionally satisfying.

It is also important to realise that such an analysis does not set out to quantify, justify or critique any abuses of power that a majority (Protestant) may have had over a minority (Catholic). The conflict in Northern Ireland is often presented in terms of Catholics revolting against Protestant discrimination against them in terms of jobs, housing and the distribution of resources. This is an hotly topic, e.g. how much or how deliberate or how much it related to demographic and structural differences between the two communities (few would argue that there was none, it is how much and why that is contested. Thus whilst Republicans point to Protestants dominating senior public sector appointments, Protestants point to Catholic attempts to boycott

the state in Northern Ireland). However, the more fundamental and less often asked question is: why should Catholics and Protestants want to discriminate against each other and form separate identities? The answer is what a Durkheimian analysis sets out to do, not justify or quantify injustices but to seek out their underlying cause.

Dingley also does well to provide a good synopsis chapter on the theory of nationalism from which to test the relevancy of Durkheim's social theory to nationalism in general and Ireland in particular. And as long as one can accept the Durkheimian analysis it does help explain quite concisely the problems defying a united Ireland (or Northern Ireland) i.e. in Durkheimian terms there simply isn't one. There were two opposed economies that formed separate social relations and moral communities, and British Imperialism has nothing to do with it. In this sense Durkheim would provide substantial evidence to support Protestant Unionists (if not their methods, it at least makes them explicable) in Northern Ireland. Irish nationalists and Republicans would find it highly objectionable and biased against them. Partly this would be because the 'scientific' conclusions were opposed to their desired outcomes and partly because science (Durkheim's methodology) itself is seen as British and Unionist (see, Bowler and Whyte, *Science and Society in Ireland, 1800-1950*, 1997).

This latter point Dingley develops well in two chapters, one on the revisionist debate and the other on the history of science and the arts in Ireland. Here Dingley traces their distinct trajectories as cultural aspects of Unionism and Nationalism. Not unsurprisingly, for an industrial economy, Protestant Ulster was dominated by a scientific culture and morality, rural Catholic Southern Ireland by an arts and humanities culture and morality. This by no means implies that all Protestant-Unionists are enlightened scientists, the fact that large sections of them can support 'creationism' and that their Loyalist terrorist groups were just as bad as the IRA indicate this. But in Durkheimian terms alone, their core values at a high cultural level that only dimly resonated amongst industrial workers and maybe not at all amongst other Protestant sections were what was important.

The same could be said for many Catholics. Indeed, around the world how many of a modern electorate really know and understand key issues of nation formation? Dingley could have drawn this aspect out much more clearly, as it is he tends to leave the analysis at a rather simplistic level of union = good, Irish Nationalism = bad, in Enlightenment terms. Even if his intent was merely to highlight what divides and why, it is still a real criticism that he did not draw this out more clearly since it could be misread, especially since he accepts the 'real' legitimate basis for a separate Irish Republic.

At the same time Dingley does develop the functional structural aspects of Durkheim. He shows how Ulster's industry not only developed the new kinds of industrial relations ('organic') required of an industrial division of labour. Also, how these also developed into extended industrial and trading relations with the rest of the

UK and the international trading world. Of course the Southern economy developed almost wholly opposed structural dynamics that equate with a ‘mechanical solidarity’, well-illustrated in Samuel Clark’s historical study of the transformation of rural Catholic Ireland in the 19<sup>th</sup> century (*Social Origins of the Irish Land War*, 1979).

## **Conclusions**

One does not have to agree with either Emile Durkheim, or James Dingley’s interpretation and use of him to see how valuable insights may be gained into nationalism in general, the kind of ethno-religious conflicts that have plagued Europe in the 20<sup>th</sup> century, and Ireland in particular. Few writers get it all right. One needs to read these books together, *The IRA* (2012) after *Durkheim and National Identity in Ireland* (2015) to get the full flavour of the relevance of Durkheim.

The question is, does Durkheim provide insights that are genuinely useful, even if one does not wholly agree with him. To traditional Republicans Durkheim is probably biased against them, because of his empirical method, i.e. he is scientific. But from an anthropological perspective both books are useful and add important dimensions to our ability to analyse complex socio-political problems. They show how useful classical social theory may still be in understanding often quite old problems still waiting for resolution (often because they arose in the 19<sup>th</sup> century and were key references for classical social theory). A more critical analysis of Durkheim would have been useful, but that may not have been Dingley’s main purpose, which appears to have been to state the relevance of a Durkheimian analysis.

Dingley writes well and as long as one understands social theory he is easy to follow. He uses a wide range of references and sources, inevitably weighted to the revisionist side. His strong dismissal of traditional Republican arguments and sources will offend Republicans, post modernists and critical theorists, but will please revisionists and traditional social scientists. Perhaps greater reference to and analysis of traditional Republican arguments would have helped set the scene better and given his work greater impact, especially explaining how and why Durkheim critiques traditional narratives.

But having stated that: both books point to interesting new insights into the relevance of classical social theory to contemporary political and anthropological problems. They draw on an eclectic range of cross-disciplinary sources and draw on knowledge obviously gleaned from security sources that may not be available to all researchers.

## **Bibliography**

Berlin, Isaiah

- *The Age of Enlightenment: The 18<sup>th</sup> Century Philosophers*. New York: Plume, 1993

Berlin, Isaiah

- *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press, 2001

Boyce, George and O'Day, Alan (Eds.)

- *The Making of Modern Irish History*. London: Routledge, 1996

Bowler, Peter J. and Whyte, Nicholas (Eds.)

- *Science and Society in Ireland 1800-1950: The Social Context of Science and Technology in Ireland*. Belfast: Dufour Editions, 1997

Brady, Ciaran (Ed.)

- *Interpreting Irish History*. Dublin: Irish Academic Press, 1994

Campbell, Fergus

- *Land and Revolution, Nationalist Politics in the West of Ireland 1891-1921*. Oxford: Oxford University Press, 2005

Clark, Samuel

- *The Social Origins of the Irish Land War*. Princeton: Princeton University Press, 1979

Crenshaw, Martha (Ed.)

- *Terrorism in Context*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1995

Dingley, James

- *The IRA, the Irish Republican Army*. Santa Monica: Praeger, 2012

Dingley, James

- *Durkheim and National Identity in Ireland*. New York: Palgrave Macmillan, 2015

English, Richard

- *Armed Struggle: The History of the IRA*. Oxford: Oxford University Press, 2004

Foster, Roy

- *Vivid Faces*. London: Allen Lane, 2015

Garvin, Tom

- *Nationalist Revolutionaries in Ireland, 1858-1928*. Dublin, Gill & MacMillan, 2005

Gellner, Ernest

- *Nations and Nationalisms*. Oxford: Blackwell, 1983

Gellner, Ernest

- *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1994

Hart, Peter

- *The I.R.A. and Its Enemies: Violence and Community in Cork, 1916-1923*. Oxford: Oxford University Press, 1999

Hart, Peter

- *The IRA at War 1916-1923*. Oxford: Oxford University Press. 2003

Holland, Jack and McDonald, Henry

- *INLA. Deadly Divisions. The Story of One of Ireland's Most Ruthless Organisations*. Dublin: Torc, 1994

Joy, Sinead

- *The IRA in Kerry 1916-1921*. Cork: The Collins Press, 2005

Lyons, H and Harbison, H

- "Comparison of Political and Non-Political Murderers in Northern Ireland, 1974-84", *Medicine, Science and Law*, 26:3, 1986, pp. 193-198

Murphy, Gerard

- *The Year of Disappearances: Political Killings in Cork 1921-1922*. Dublin: Gill & MacMillan, 2011

Ó Beacháin, Donnacha

- "Book Review: From Guns to Government: The IRA in Context", *Studies of Transition States and Societies*, vol.6, no.1, p.68-74, 2014

Shanahan, Timothy

- *The Provisional Irish Republican Army and the Morality of Terrorism*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2009

## **L'emergere dell'agency politica e sociale femminile nella protesta noMUOS di Niscemi in Sicilia**

Alessandro Lutri

### **Women's social and political agency within the noMUOS protests in Niscemi, Sicily**

#### **Abstract**

This article examines the largely female-led contemporary environmental and antimilitary protests occurring at Niscemi, Sicily. Known as the noMUOS movement, these protests are aimed against the US army's installation of large satellite antennas or "MUOS." This article focuses on women's activism, contextualising it within in the local community, where such a degree of female political participation has not been previously seen. Women's activism is primarily taking place within the spontaneous group known as "Mothers against MUOS", which expresses a particular form of political agency (incorporation of protest) that has important social consequences for gender relations.

**Keywords:** Sicily, USA NAVY, noMUOS social movement, female agency, political anthropology

*«Eravamo come delle befane che al freddo e all'addiaccio si aggiravano nel bosco per controllare cosa stavano costruendo dentro la base»*

Ersilia, attivista comitato "mamme noMUOS" di Niscemi

### **1. L'emergere di nuovi regimi discorsivi nello spazio globalizzato**

In questi ultimi anni si sono bene accreditati nello *spazio politico globalizzato* dei nuovi regimi discorsivi, aventi per oggetto oltre che la *governance ambientale globale* (inerente l'impatto dell'agire umano sull'ambiente fisico e biotico, Brosius 1999), anche la *governance economica e finanziaria* e la *governance militare globale* (in cui molteplici soggetti politici agenti a diversa scala – burocrazie regionali, nazionali, istituzioni transnazionali, movimenti ambientalisti, cittadini-attivisti – danno corpo a "nuove forme dell'agency politica") e/o la contestazione di riconfigurate strutture di dominio economiche, industriali e politiche (Brosius, *ivi*: 277). All'interno di questa arena politica altamente globalizzata, Brosius sottolinea come, per quel che riguarda il concreto impatto dell'azione umana su determinati contesti fisici e biotici, l'agenda della conoscenza antropologica non possa non

ridefinirsi con urgenza, impegnandosi criticamente a evidenziare come l'ambiente è costruito, rappresentato, contestato e rivendicato nelle lotte locali, nei dibattiti nazionali e nei forum transnazionali da una pluralità di soggetti (singoli cittadini, associazioni locali e nazionali, movimenti transnazionali, istituzioni locali e nazionali): soggetti che interagiscono a diversa scala dando vita con le proprie formazioni discorsive a una molteplicità di rappresentazioni, le quali vengono continuamente cambiate e rielaborate producendo delle "posizionalità [politiche] costantemente cangianti" (Brosius, *ivi*: 284) che possono provocare delle riformulazioni sia delle nozioni in uso sia delle forme di intervento da parte dei soggetti coinvolti nei dibattiti.

Nella prospettiva di questa nuova agenda antropologica di tipo ambientalista ma anche anticapitalista e antimilitarista – interessata, più che a quelle *configurazioni sociali* che con i loro discorsi e pratiche riproducono la realtà sociale, a quelle configurazioni che cercano di *rompere con l'esistente* smontando e ricomponendo il mondo (locale e globale) in cui vivono – intendo focalizzare l'attenzione sul recente processo di formazione di una *nuova coscienza ambientale (e antimilitarista)* manifestata da un gruppo spontaneo di attiviste donne della Sicilia centro-orientale (di Niscemi e Caltagirone), denominate "mamme noMUOS": una nuova coscienza formatasi attraverso la partecipazione alla mobilitazione noMUOS contro l'installazione di grosse antenne satellitari dislocate entro un'area naturalistica, per il coordinamento delle forze militari di terra, aria e mare della marina militare statunitense (MUOS). L'importanza della partecipazione alla protesta politica noMUOS risiede nell'aver contribuito in maniera significativa a dar vita a nuove capacità agentive e inventive femminili: 1) che si esprimono attraverso specifiche forme di intervento e di formazioni discorsive sia ambientaliste sia antimilitariste; 2) che affondano le proprie radici nella percezione di una forte *ingiustizia sociale* nei loro confronti; 3) che le portano a mobilitarsi per cercare di sovvertire le persistenti e molteplici forme di marginalizzazione politica che a diversa scala (locale, regionale, nazionale e internazionale) coinvolgono soprattutto la comunità niscemese a cui loro appartengono.

In questo contributo si intende focalizzare l'attenzione, oltre che sulla rilevanza sociale e politica assunta dall'emergere delle nuove capacità agentive e inventive femminili (la mobilitazione sociale e la protesta), anche sul carattere non solo simbolico da queste assunto. Per comprendere la loro rilevanza politica e sociale, è opportuno metterle in relazione con il contesto sociale e culturale di Niscemi: un contesto che durante gli anni Ottanta-Novanta si rese tristemente noto alle cronache giornalistiche per l'avvicinarsi di ripetuti eventi drammatici di criminalità organizzata, che hanno fatto sì che Niscemi fosse «soffocata da una cappa delinquenziale opprimente [in cui] i vecchi padrini legati alla mafia rurale non intendono cedere lo scettro ai giovani che, a loro volta, sono restii a sottostare agli ordini dei "vecchi"», come ha recentemente sottolineato un analista locale, che ha

ricostruito il contesto di quegli anni e che in queste vicende è stato significativamente implicato, l'avvocato niscemese Giuseppe D'Alessandro (2013). Questa situazione, nelle parole del D'Alessandro, ha fatto sì che «la politica risulti inquinata non già dalla piccola criminalità, ma da Cosa nostra, sia a livello nazionale che locale», dove «la Chiesa fa la sua parte, nel senso che appare tollerante se non contigua con la consorte mafiosa, finanche distribuendo nelle sacrestie i “santini”, intesi non come rappresentazioni agiografiche, ma fac-simili elettorali proprio di soggetti conniventi con la mafia e candidati alle elezioni» (D'Alessandro, *ivi*: 22).

Per quel che riguarda la rilevanza sociale assunta dalla mobilitazione e protesta politica femminile niscemese, questa deriva dal fatto che ai nostri occhi essa va a configurare una “matrice relazionale dinamica” (Long e Moore, 2012) – all'interno della quale le donne (di diversa età) che partecipano a questa particolare esperienza politica e sociale si mobilitano sia perché motivate da particolari desideri (il diritto alla salute, il diritto al territorio, il diritto alla pace, ecc.), sia perché nell'interagire tra loro vanno a immaginare nuove tipi di relazioni tra sé, gli altri (partner, mariti, cittadini) e il mondo in cui vivono, dando allo stesso tempo valore e significato ai nuovi aspetti che compongono la loro vita sociale e politica, che Henrietta Moore chiama “immaginazione etica” (Moore, 2011). Per quel che riguarda invece il carattere delle capacità agentive e inventive, c'è da evidenziare quanto queste siano incentrate per lo più sul *corpo* – il quale agisce nella loro *mente* in quanto *oggetto* di rivendicazione politica (il diritto alla salute delle persone) – e, nelle loro *azioni di protesta*, come *soggetto politico che agisce per* ostacolare i lavori di installazione del sistema satellitare, verso cui si oppongono sia le forze dell'ordine italiane sia quelle militari statunitensi.

## **2. Dal silenzio al dissenso noMUOS**

Dopo oltre due decenni di silente convivenza tra la locale comunità niscemese e l'insediamento radar della marina militare statunitense, appartenente alla vicina base di Sigonella, realizzato entro i confini della riserva naturale della “Sughereta”, istituita alla metà degli anni '90 sul finire del 2011, la stampa regionale e alcuni blog di giornalisti siciliani hanno iniziato a far trapelare alcune notizie in merito alla futura installazione all'interno di questa stessa base militare di potenti antenne paraboliche formanti il sistema di comunicazione satellitare MUOS a alta emissione elettromagnetica, finalizzato al controllo dei mezzi e delle truppe di terra, mare e aria di stanza nel Medio Oriente e in Africa. La diffusione online delle informazioni supportate dalle immagini dei lavori preparatori l'installazione delle grosse parabole militari, di cui la popolazione locale era totalmente ignara, hanno dato vita alle prime manifestazioni di protesta (pacifista, antimilitarista e ambientalista), organizzate

localmente da docenti e studenti delle locali scuole medie e superiori, concretizzatesi in cortei che dal paese si recavano verso la base<sup>1</sup>.

Prima di mostrare l'emersione della mobilitazione e della protesta politica noMUOS a Niscemi, valutando sia la sua rilevanza sociale sia l'efficacia politica e culturale che ha avuto sino a ora questa particolare forma di dissenso, non posso sottrarmi dall'evidenziare quanto il mio avvicinamento verso questa forma dell'agire sociale sia avvenuto attraverso una progressiva *implicazione* in esso, dapprima attraverso l'esperienza politica della *partecipazione*<sup>2</sup> alla protesta, passando poi, dopo essere entrato in relazione con alcuni degli agenti della protesta, alla successiva sua *osservazione* etnografica tuttora in corso. L'esperienza della partecipazione alla protesta politica ha avuto inizio nell'inverno del 2012, quando più volte mi sono recato alle manifestazioni di protesta organizzate nella comunità niscemese sia dalla popolazione studentesca delle locali scuole medie e superiori<sup>3</sup> sia dal costituendo Comitato regionale noMUOS: manifestazioni che sono riuscite a sortire l'effetto politico di far revocare al governo regionale di Raffaele Lombardo, in forma di autotutela, le autorizzazioni concesse l'anno prima da diversi uffici della stessa amministrazione regionale, in attesa di ricevere i pareri scientifici *super partes* sulla nocività o meno sull'ambiente e sulla popolazione delle emissioni elettromagnetiche delle antenne MUOS. All'esperienza politica di partecipazione si è andata poi successivamente ad associare quella dell'osservazione etnografica. Questa è iniziata nel gennaio 2013 quando ho preso atto dell'acuirsi della protesta a seguito

---

<sup>1</sup> Nella ricostruzione della vicenda amministrativa effettuata da Antonio Mazzeo viene evidenziato quanto – diversamente da come non aveva mai fatto prima il Dipartimento della Difesa statunitense, sottoponendo i suoi progetti militari all'approvazione degli enti amministrativi italiani interessati (Comune, Regione, Stato) – nel caso del sistema satellitare MUOS le autorità regionali siciliane abbiano chiesto nel 2006 alle autorità militari statunitensi, nonostante lo status di extraterritorialità assicurato alle loro basi militari in Italia, di documentare la sua regolarità con le normative nazionali ambientali vigenti. A sostegno di questa richiesta alle autorità militari statunitensi interverrà il comando dell'aeronautica militare italiana insediato nella base di Sigonella in provincia di Catania, inoltrando nel gennaio del 2007 il progetto del MUOS all'Assessorato al Territorio e Ambiente della Regione Siciliana. A seguito di un'istruttoria di soli 15 giorni del progetto di massima, in attesa di quello esecutivo e della relazione paesaggistica, il Dipartimento dei Beni Culturali e Ambientali rilascerà un'*autorizzazione di massima* valida per cinque anni, inviandola nel giugno del 2007 al sindaco di Niscemi. L'*iter* amministrativo proseguirà sino all'aprile del 2008, quando l'Azienda Regionale Foreste Demaniali concederà il proprio nulla osta al progetto militare, a cui farà seguito nel giugno dello stesso anno il parere positivo espresso unanimemente dai diversi attori istituzionali (regionali, nazionali e internazionali) che presero parte alla *conferenza di servizi* istituita presso la Regione Siciliana.

<sup>2</sup> Questo tipo di esperienza affonda le sue radici nella mia passata militanza nel movimento antimilitarista internazionale, durante la prima metà degli anni '80, legato alla protesta politica contro l'installazione dei missili NATO tipo CRUISE presso la base dell'aeronautica militare italiana di Comiso.

<sup>3</sup> Le prime manifestazioni furono organizzate sempre da parte della popolazione studentesca niscemese già a partire dal febbraio del 2009.

dell'accelerarsi delle ripetute manifestazioni noMUOS organizzate localmente e non localmente da vari agenti, sostenute dall'ampia disponibilità di informazioni sull'installazione e sugli effetti del MUOS sull'ambiente e sulla salute della popolazione rese disponibili sia da esperti scientifici sia da giornalisti impegnati politicamente e civilmente<sup>4</sup>.

Secondo Alberto Melucci (1991), uno dei maggiori studiosi dei cosiddetti “nuovi movimenti sociali”, questi costituiscono, più che dei soggetti sociali unitari a cui attribuire intenzioni e azioni unitarie, dei “sistemi di azione” caratterizzati dai seguenti aspetti: a) “l'*autonomia* delle forme di azione [che] non coincide né con le forme tradizionali di organizzazione della solidarietà né con i canali stabili della rappresentazione politica”; b) la *molteplicità, variabilità e temporaneità* degli attori che partecipano alla mobilitazione e protesta messa in atto, da cui la *polivalenza dei significati* dell'azione sociale; c) lo *spostamento* dei contenuti al *codice*, dal comportamento alle *motivazioni* e al *senso* dell'agire. Nel loro insieme, questi sono caratteri che, per Stefano Boni, fanno sì che i movimenti sociali di questi ultimi anni “si strutturano in forme cangianti, inclusive e imprevedibili [le quali] si nutrono di connessioni flessibili che possono comprendere associazioni che le travalicano coinvolgendo gruppi informali, sindacati, intere comunità, singoli [i quali] più che mirare a prendere il potere [sono volti] a condizionarne la distribuzione riaffermando l'importanza della volontà popolare su quella istituzionale” (Boni, 2012: 36-7).

Tra i principali agenti locali della mobilitazione sociale e della protesta politica noMUOS – su cui in questo contributo vogliamo concentrare in particolar modo l'attenzione per comprendere le particolari forme che l'attivismo politico conflittuale ha recentemente assunto in Sicilia per contrastare certi disegni istituzionali sostenuti da un'ideologia dominante, prassi e politiche – vi è un gruppo informale di donne siciliane (single, sposate e madri di diversa età, di Niscemi e Caltagirone) che, a partire dal loro incontrarsi spontaneamente in alcuni luoghi pubblici (come la piazza principale di Niscemi a partire dal gennaio del 2013, subito dopo le manifestazioni studentesche organizzate pubblicamente nei mesi precedenti o dall'incontrarsi nelle proprie abitazioni per discutere i materiali di informazione reperiti sul web e per programmare le forme di azione per sostenere la nascente protesta politica), hanno espresso una loro nuova soggettività di genere e politica, motivate dal desiderio di dare “un futuro diverso ai loro figli”, costituendosi nei comitati “mamme noMUOS”.

---

<sup>4</sup> Ci riferiamo in particolar modo al giornalista peace keeper messinese Antonio Mazzeo e al perito tecnico – ricercatore e docente del Politecnico di Torino, Massimo Zucchetti –, incaricato dall'amministrazione comunale di Niscemi di esprimere il proprio parere sul tipo di attività radioattiva che sarà emessa dal sistema satellitare di comunicazione.

### **3. Il carattere delle capacità agentive e inventive femminili delle “mamme noMUOS”**

Uno dei più efficaci presupposti che ha innegabilmente e sin da subito sostenuto l'attività di mobilitazione di questo gruppo informale femminile è stato il *senso di appartenenza* alla stessa comunità, concretizzatosi nel dare a esso una precisa demarcazione identitaria locale: quella di donne niscemesi.

Nelle parole di alcune delle attiviste (da me interpellate nel giugno del 2013 dopo la partecipazione a una funzione religiosa da loro organizzata presso il “presidio permanente” insediato in campagna nelle vicinanze della base militare e animato da militanti antimilitaristi di varia nazionalità), l'avvio della loro mobilitazione sociale e della protesta politica ha preso corpo

«dopo essere venute a conoscenza della presenza di queste quarantasei antenne di cui non si sapeva della loro esistenza all'interno della sughereta, perché con i nostri figli non salivamo così in alto nella riserva da dove queste si possono vedere e della pericolosità delle onde elettromagnetiche che queste emettono, e dopo che nel novembre-dicembre dello scorso anno (il 2012) i nostri figli hanno iniziato a frequentare il presidio noMUOS realizzato in contrada Ulmo, abbiamo incominciato sia a incontrarci spontaneamente in piazza (quella centrale), discutendo delle informazioni che andavamo raccogliendo sia su internet sia da alcuni medici di base niscemesi che con le loro rilevazioni epidemiologiche sono i testimoni vivi di tutta una serie di gravi patologie che in questi ultimi decenni la popolazione locale di ogni fascia di età ha contratto, incontrandoci poi settimanalmente un giorno fisso per diffondere alla popolazione le informazioni nel frattempo raccolte; sia a organizzare i turni di controllo presso contrada Ulmo delle attività di installazione delle grosse antenne elicoidali, lasciando i nostri figli a casa nella mani dei padri sin dalle prime ore del mattino, usando i nostri corpi come strumenti per partecipare alle proteste pacifiche organizzate presso la base cercando di contrastare l'avanzamento dei lavori di costruzione» (Maria).

«Buona parte di noi non si conoscevano e non avevamo mai fatto prima di allora attività politica attiva, né in partiti né in associazioni di vario tipo. Quando abbiamo iniziato a incontrarci si è cercato di sensibilizzare prima di tutto le donne che conoscevamo meglio, le amiche, raccogliendo però molta indifferenza se non ostilità da parte loro» (Concetta).

Queste attività di sensibilizzazione e mobilitazione non segnano la distanza politica e morale di questo gruppo informale femminile rispetto alla partecipazione all'azione diretta volta a colpire l'istituzione identificata come responsabile (la

Marina militare statunitense), promossa dal coordinamento regionale noMUOS<sup>5</sup>. Sin dai primi mesi del 2013 anche esse hanno infatti preso parte all'azione di boicottaggio dei lavori di costruzione della stazione satellitare, attraverso la partecipazione pacifica ai blocchi stradali (con cui ostacolare – sul percorso che porta al cancello di ingresso alla base radar della marina militare statunitense – l'arrivo dei mezzi che portavano sia gli operai sia le apparecchiature tecnologiche) come quelli delle manifestazioni del 6 e del 28 marzo del 2013, organizzati dal coordinamento regionale, volti a promuovere, attraverso anche la serrata dei commercianti durante la seconda manifestazione, la più ampia partecipazione della popolazione locale al corteo che si è mosso verso l'ingresso della base militare. La partecipazione a queste azioni dirette di contrasto, per queste attiviste che sino a allora erano state abbastanza estranee a altre esperienze di lotta sul loro territorio (per via generazionale e per bassa sensibilità politica a una partecipazione alla vita politica non istituzionale), ha segnato il primo successo pubblico del loro operato, nei confronti sia della comunità locale che del mondo dei media (regionali e nazionali, online e su carta).

La crescente e significativa partecipazione femminile a queste ultime manifestazioni di protesta ha generato tra i diversi operatori commerciali niscemesi un inaspettato ampio consenso nei confronti delle ragioni della loro protesta politica, manifestatogli con la partecipazione alla serrata delle loro attività a fine marzo. Una partecipazione femminile in cui l'*incorporazione* della loro soggettività politica ha portato le attiviste a costituirsi informalmente nel comitato "mamme noMUOS".

L'incorporazione di questa soggettività politica femminile è espressa, dalle voci di alcune delle attiviste da me raggiunte successivamente alla manifestazione di marzo a cui partecipai, in questo modo:

«Il nostro obiettivo era quello di bloccare il passaggio di mezzi e uomini verso il cantiere, e per fare questo occorre trovare le vie attraverso cui i convogli si aprono nuove strade nella campagna circostante. Ma non è facile, quando ci sono i blocchi, con i poliziotti in tenuta antisommossa e gli scontri, ti prende la paura, il panico. Era la prima volta che poliziotti e carabinieri ci mettevano le mani addosso spingendoci» (Ersilia).

«In questo momento alla base i lavori sembrano fermi, ma qui succede qualcosa ogni giorno e non possiamo non esserci. A gennaio e febbraio, essere qui alle cinque del mattino, col ghiaccio e il gelo non è stato facile, abbiamo fatto tanti sacrifici. Eppure c'eravamo, ogni mattina, per poi tornare a casa alle 7 per vestire i figli, portarli a scuola e ritornare al presidio alle 8,30 sino alle 13 o al pomeriggio, dandoci i cambi e avvisando tutti se si notavano movimenti: basta dare l'allarme e qui arrivano tutte in

---

<sup>5</sup> Nel coordinamento regionale noMUOS vi sono sia i comitati di altre località limitrofe e non, sia altri agenti come i militanti antimilitaristi del "presidio permanente" presso la base militare.

pochi minuti. Siamo tutte sempre reperibili» (Concetta, portavoce delle “mamme noMUOS”).

«Erano circa le 11 quando è arrivato un furgone con a bordo alcuni militari e operai anche di Niscemi. Appena li abbiamo riconosciuti ci siamo messe a correre per impedire che entrassero nella base ma siamo state bloccate dai poliziotti che erano arrivati da circa una mezz'ora. Vista la nostra resistenza, a un certo punto si sono compattati come a formare un muro e ci sono venuti addosso. Io sono riuscita a divincolarmi ma un poliziotto mi ha vista e mi ha presa di peso con tanta violenza che ora ho una contusione alla spalla e una alla caviglia» (Marisa).

La sottolineatura dell'intimo rapporto tra *il corpo* delle attiviste, in quanto *oggetto* e *soggetto* della protesta politica, mi sembra che renda evidente il livello di *incorporazione* della lotta raggiunto da queste donne – Csordas concepisce l'esperienza fenomenologica di incorporazione in quanto *esperienza percettiva* e di *presenza e impegno* nel mondo<sup>6</sup> – nel loro sacrificarsi in una sorta di secondo lavoro che richiede impegno, furbizia e strategia. Per queste donne il partecipare alle azioni conflittuali dirette e pubbliche, motivate intimamente dalla lotta politica per la tutela del diritto alla salute dei loro figli e dal contrasto dei folli piani di difesa militari messi in atto in Sicilia dalle forze armate statunitensi, significa impegnarsi in un 'secondo lavoro' che richiede delle azioni strategiche e congiunte.

#### **4. Forme della comunicazione della protesta**

Uno dei presupposti che ha dato un significativo sostegno all'azione movimentista di questo particolare gruppo informale femminile è stato il sostenere sin dall'inizio del 2013 l'attività di comunicazione interna (tra le stesse attiviste e il resto della comunità locale) mediante riunioni e assemblee; la gestione dell'informazione tramite la redazione in proprio di fogli informativi (volantini) e di lettere a giornali soprattutto online – volta a contrastare l'esclusione dai mass media attivando anche reti informali di comunicazione (la creazione di una propria pagina su Facebook) – aveva come fine la sensibilizzazione e il coinvolgimento della popolazione nei confronti di questa scomoda presenza militare<sup>7</sup>, e il contrasto degli effetti sull'ambiente e sulla popolazione dell'attività radioattiva del sistema di comunicazione satellitare MUOS.

Come ci è stato riferito da una delle attiviste,

---

<sup>6</sup> Thomas Csordas parla di incorporazione in quanto “condizione esistenziale costituita da un terreno metodologico indeterminato, definito dall'esperienza percettiva e dalle forme di presenza e impegno nel mondo” (Csordas, 2003: 21)

<sup>7</sup> L'attività di comunicazione satellitare da parte delle autorità statunitensi e NATO è finalizzata alla coordinazione delle attività militari in terra, mare e aria verso il Medio Oriente e l'Africa.

«Molte di noi prima che ci si mobilitasse contro il MUOS comunicavano molto poco via Facebook. Da quando abbiamo costituito su Facebook il profilo delle “mamme noMUOS di Niscemi”, molte di noi ogni giorno contribuiscono a arricchirlo postando materiali di vario tipo, realizzati da noi stesse o da altri (video di incontri e manifestazioni, articoli di giornale, ecc.), condividendo le informazioni» (Maria).

L'attivazione e partecipazione alle molteplici attività di comunicazione – sia attraverso l'organizzazione di incontri e assemblee, in locali pubblici all'aperto (piazze) o al chiuso (sale convegni o aula consiliare comunale), sia attraverso le informazioni fatte veicolare dai social network (per dialogare tra loro e con gli esperti legali e con i periti tecnici chiamati in causa dai vari organismi politici e giudiziari coinvolti) – costituisce un ricco patrimonio cognitivo di conoscenze condivise che contribuisce in maniera significativa all'emersione di nuove soggettività politiche femminili sino a oggi quasi del tutto assenti dal contesto sociale e culturale locale. Si tratta di nuove soggettività politiche femminili che, motivate da particolari e concreti desideri, danno vita all'azione di protesta messa in atto dalle attiviste del comitato “mamme noMUOS”, e che allo stesso tempo si adoperano in vario modo per cercare il coinvolgimento di più mondi (il mondo della scuola e dei giovani, il mondo della Chiesa, il mondo dell'arte, il mondo politico istituzionale) immaginando nuove tipi di relazioni tra sé, gli altri e il mondo, dando valore e significato ai nuovi aspetti che compongono la loro vita sociale e politica.

Tra gli strumenti di comunicazione (attivati al fine di cercare il più possibile di condividere le ragioni di questa protesta femminile con i più ampi settori della società) vi sono anche quelli della comunicazione a carattere religioso e popolare come nel primo caso la recitazione notturna delle preghiere componenti il Rosario durante l'attesa della pronuncia della sentenza del TAR di Palermo il 10 giugno 2013<sup>8</sup> e l'organizzazione di una “Messa per la pace” nei pressi degli spazi del “presidio permanente”, insediato nelle vicinanze della base radar militare statunitense, per coinvolgere i suoi militanti antimilitaristi. Nel secondo caso, invece, il connotare il più possibile alcune manifestazioni popolari come quella del recente Carnevale di quest'anno, proprio con il tema della protesta noMUOS, vestendosi diverse di loro con dei costumi rappresentanti le antenne radar e le antenne MUOS.

---

<sup>8</sup> La sentenza del TAR di Palermo riguardava il ricorso presentato dai legali del Coordinamento regionale noMUOS contro l'amministrazione regionale siciliana, responsabile di avere revocato la revoca ai lavori da lei stessa emessa nel marzo dello stesso anno dal dirigente generale dell'Assessorato Territorio e Ambiente.

## **5. Conclusioni: gli esiti sociali e politici della partecipazione alla protesta**

Tra gli aspetti su cui si è andata a concentrare l'osservazione etnografica della spontanea e autonoma partecipazione alla protesta messa in atto in questi ultimi anni dal gruppo di donne niscemesi autodenominate "mamme noMUOS" – il quale va visto insieme al più ampio "movimento noMUOS"<sup>9</sup> (soprattutto, ma non solo, regionale) formato da diversi agenti di protesta (singoli cittadini, associazioni culturali e ambientaliste, comitati civici, ecc.) che lottano contro l'installazione delle antenne satellitari MUOS – vi sono stati: 1) il comprendere come si è andata a strutturare nel contesto sociale e culturale niscemese questa mobilitazione sociale e protesta politica femminile; 2) quali risorse sono state messe in campo; 3) quali sono stati sino a ora gli esiti di tale mobilitazione sulla vita politica e sociale locale.

Riguardo al primo aspetto, si evidenzia quanto tale esperienza sociale e politica femminile dà vita a una "matrice relazionale dinamica" in cui le attiviste niscemesi aderenti al comitato "mamme noMUOS", *motivate* da concreti desideri, *immaginando* nuove tipi di relazioni tra sé, gli altri (partner, mariti, cittadini) e il mondo in cui vivono, hanno iniziato a dare un preciso e rilevante *valore* e *significato* alle nuove relazioni che esse sono andate a instaurare (con i propri concittadini, con la *governance* politica e territoriale locale, regionale e nazionale, con le tecnologie delle antenne satellitari), definibile *à la* Moore come "immaginazione etica". Questa immaginazione etica raccoglie i concreti consensi sociali e culturali dei cittadini niscemesi, manifestatici verbalmente con le seguenti parole

«Quando a dicembre e gennaio abbiamo iniziato a organizzare i turni per andare in campagna sin dalla mattina presto a controllare vicino alla base il procedere dei lavori di installazione delle antenne MUOS, lasciando a casa i nostri figli con i mariti che dovevano prepararli per portare a scuola, abbiamo ricevuto da loro abbastanza solidarietà, sostenendo insieme a noi le nostre idee riguardo alla necessità di impegnarsi per garantire la loro salute» (Maria).

«Il mio fidanzato ha condiviso con me non solo la mia mobilitazione prendendo parte alle manifestazioni organizzate a sostegno della protesta, ma mi ha anche difeso contro gli insulti ricevuti da altri uomini del paese che non vedevano bene quello che stavo facendo» (Ersilia).

«Quando ho visto che lei si impegnava seriamente in questa lotta sacrificando parte del suo tempo libero e del nostro tempo insieme, ho capito quanto ciò fosse importante per lei e quanto lei fosse diversa da tante altre donne di Niscemi che per

---

<sup>9</sup> Un movimento che per i suoi caratteri, secondo l'approccio di Melucci, può essere incluso in quei movimenti che lui chiama "nuovi movimenti sociali".

motivi non solo familiari non riescono a impegnarsi. Lei si impegna anima e corpo in queste attività perché vuole dare un futuro diverso alle giovani generazioni di Niscemi, e io non posso che appoggiarla in questo compito importante» (Giuseppe).

L'immaginazione etica femminile delle attiviste donne noMUOS niscemesi è anche il frutto delle nuove capacità agentive e inventive che esse sono riuscite a produrre mediante l'*incorporazione* della propria soggettività politica, messa in atto tramite l'esperienza percettiva e la presenza e l'impegno nel mondo con il proprio *corpo*, che in questa controversia politica è stato incorporato come *oggetto* e come *soggetto* della loro protesta contro l'installazione delle antenne satellitari militari.

Per quanto riguarda invece il terzo aspetto, prendendo a prestito la nozione di "cultura politica" proposta da Arturo Escobar (1997)<sup>10</sup>, si può dire che all'interno dell'arena politica entro cui il "movimento noMUOS" si trova a agire (la lotta per sostituire l'*iniqua* democrazia deliberativa con la democrazia partecipativa, più solidale e attenta alle esigenze e necessità dei cittadini, come evidenzia David Graeber, 2009), a cui partecipano in maniera significativa anche le attiviste niscemesi del comitato "mamme noMUOS", e tenendo a mente che la valutazione di questo tipo di obiettivi politici, come evidenzia Stefano Boni,

«si misura sul *lungo periodo* e riguarda sostanzialmente la capacità di far proliferare azioni di protesta; di diffondere la consapevolezza, il metodo e gli strumenti di lotta popolare; di promuovere una cultura politica che abbia come protagonista la comunità auto-organizzata piuttosto che le istituzioni» (Boni, 2012:45).

Posso dire che, alla luce della partecipazione della cittadinanza niscemese a incontri, assemblee pubbliche e azioni dirette organizzate dagli agenti della protesta noMUOS (singolarmente o collettivamente) con il sostegno di alcuni di quei settori del mondo culturale e politico che condividono le loro ragioni (università, associazioni, amministrazioni comunali, etc.), esso abbia iniziato a incidere in maniera significativa sulla vita politica locale, regionale e nazionale.

Basti considerare come l'amministrazione comunale niscemese appoggi ampiamente le rivendicazioni legali contro l'installazione delle antenne satellitari all'interno dell'"area naturalistica della Sughereta", partecipando con propri atti alle azioni legali che il movimento noMUOS porta avanti con grande vigore, col sostegno di propri esperti giuridici, competenti e impegnati. Queste azioni legali sino a ora hanno prodotto il pieno accoglimento giuridico dell'ingiustizia legale fatta nei

---

<sup>10</sup> Per Escobar «una politica culturale ha il potenziale per ridefinire le relazioni sociali esistenti, culture politiche, circuiti di conoscenza [dove] *la cultura diventa politica* quando il significato diventa fonte di processi che, implicitamente o esplicitamente, cercano di *ridefinire* il potere sociale» (Escobar, 1997: 42, corsivi nostri).

confronti della popolazione niscemese e siciliana in genere (violando dal punto di vista amministrativo i diritti all'ambiente e alla salute dei cittadini che sanciscono le normative ambientaliste regionali e nazionali<sup>11</sup>), un'ingiustizia di cui si sono resi protagonisti sia le autorità militari statunitensi sia i responsabili amministrativi regionali.

### **Riferimenti bibliografici**

Boni S., "Strumenti analitici per uno studio dei movimenti sociali", in Koensler A., Rossi A., (a cura di), *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Morlacchi editore, Perugia, 2012, pp. 35-46

Brosius P.J., "Anthropological Engagements with Environmentalism", in *Current Anthropology*, vol. 40 (3), 1999, pp. 277-309

Cockburn C., *From Where We Stand. War, Womens's Activism & Feminist Analysis*, London-New York, Zed Books, 2007

Csordas T.J., "Incorporazione e fenomenologia culturale", in *Antropologia*, vol. 3, 2003, pp. 19-42; (ed. orig. 1999)

D'Alessandro G., *L'assassinio del mago di Tobruk*, Bonanno editore, Acireale, 2013

Escobar A., "Cultural Politics and Biological Diversity. State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia", in Fox R., Starn O., (a cura di), *Between Resistance and Revolution. Cultural politics and Social Protest*, Rutgers University Press, London, 1997, pp. 40-64

Graeber D., *Direct Action. An ethnography*, AK Press, Edinburgh, 2009

Mazzeo A., *Il MUOStro di Niscemi*, Ed.it, Firenze, 2013

---

<sup>11</sup> Il 13 febbraio del 2015, il TAR di Palermo ha accolto le ragioni dei ricorsi a lui presentati dal Coordinamento regionale dei comitati noMUOS siciliani, Legambiente Sicilia e dalle amministrazioni comunali di Niscemi, Gela, Modica, Ragusa, Vittoria, Mirabella Imbaccari e Acate, contro la Giunta Regionale della Regione Sicilia e il Dipartimento al Territorio e l'ambiente dell'Assessorato regionale al territorio e l'ambiente, sostenendo che i lavori compiuti dalla marina statunitense sono da considerare integralmente abusivi in quanto iniziati e proseguiti in assenza di autorizzazioni.

Melucci A., *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complesse*, Il Mulino, Bologna, 1991

Long N., Moore H., (edited by), *Sociality. New directions*, Berghahn Books, London, 2012

Moore E., *Still Life. Hopes, Desires and Satisfaction*s, Polity Press, Cambridge, 2011

Piazza G., Della Porta, D., *Le ragioni del No. Le campagne contro la TAV in Val di Susa e il Ponte sullo Stretto*, Feltrinelli, Milano, 2008

Rossi A., Koensler, A., "Introduzione", in Koensler A., Rossi A., (a cura di), *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Morlacchi editore, Perugia, 2012, pp. 13-35

Saitta P., *Spazi e società a rischio. Ecologia, petrolio e mutamenti a Gela*, Thanks Thanks edizioni, Napoli, 2011

Spinella C., "Il giorno dei noMUOS, duemila in corteo contro il radar e Crocetta", in *Repubblica* (edizione di Palermo del 29/9), p. VI, 2013



## **Il kaleidoscopio imperfetto Riflessioni su nuove concezioni identitarie in una città della Republika Srpska (Bosnia ed Erzegovina)**

Gianluca Candiani

### **The scrappy Kaleidoscope**

#### **Abstract**

In this research the author investigates how the young citizens of Prijedor feel about their own identity in the light of the globalization processes, the migration flows, and the economic and political changes which took place in this two decades. Will ethnic anchored identity developed in '90 which is incompatible with a global, cosmopolitan identity and with the mixture between local and global contribute to create a new, creative form of membership?

The project aims at bringing out the citizens' subjectivity and, through the ethnographical method, to try to understand if there is a young critical mass that does not refuse tradition but at the same time believes in a peaceful and proactive co-existence. Concerning the theorists of globalization and the academic of nationalism the author investigates both the outline of civil society and the ruling class to highlight the differences of values that accompanies each of them.

The main question of this work is simple and critical at the same time: are the young fixed to the old ethno-nationalist based archetype? Or they can really change their own society?

**Keywords:** Bosnia and Herzegovina, ethnography, youngster, identity, Prijedor

### **Introduzione**

«Ovdje svašta se može desiti... This is Balkan»

Questa frase ricorrente, «qui tutto può succedere... questi sono i Balcani», mi ha accompagnato alla ricerca di storie di vita da Ljubljana a Zagabria, da Novi Sad a Belgrado, da Sarajevo a Banjaluka passando per Mostar, Spalato, Vukovar. Una frase che in sé racchiude la sua antitesi, ossia che tutto possa rimanere uguale a sé stesso, immutabile. Ed è proprio da questo scarto, in un dopoguerra senza fine, in una *tranzicija*, transizione, che ha assunto un carattere grottesco che si dispiegano le esistenze di giovani ragazzi e ragazze bosniaci, disordinatamente incastrati in meccanismi socio-politici ed economici che hanno reso la Bosnia ed Erzegovina il secondo paese al mondo con il più alto tasso di disoccupazione giovanile (67,6%)<sup>1</sup>. In

---

<sup>1</sup> Dati ILO 2016 (International Labour Office). Il primo paese per disoccupazione giovanile, stando ai dati 2016, è il Gibuti.

questo contesto economico, accompagnato da un quanto mai aggrovigliato sistema burocratico e di gestione statale federativa su base (rigorosamente) etnica mi sono interessato alle prospettive presenti e future dei giovani cittadini bosniaci, nati o cresciuti dopo la dissoluzione della Jugoslavia.

Il presente articolo cercherà di indagare le modalità in cui i giovani cittadini di Prijedor (Republika Srpska, Bosnia ed Erzegovina)<sup>2</sup> modellino le proprie identità alla luce delle spinte prodotte dai fenomeni di globalizzazione da una parte, e dalle forze nazionalistiche dall'altra.

Per quanto complicato appaia il campo e l'oggetto di studio preso in esame, l'articolo si propone di trattare il tema della percezione identitaria delle giovani generazioni attraverso un percorso che prenda spunto dall'analisi storica del mosaico regionale in cui è inserita la Bosnia ed Erzegovina<sup>3</sup> e dalle spinte teoriche da cui prende vita la riflessione sulla nozione di etnia e nazione. Accompagnando l'indagine etnografica al materiale storico contemporaneo, emergeranno le condizioni strutturali in cui nascono, crescono e si modellano in maniera dinamica le costruzioni identitarie dei soggetti con cui mi sono confrontato, mettendo in luce le difficoltà, le contraddizioni, i paradossi e le certezze che emergono quando si affronta la spinosa questione dell'appartenenza.

### **L'equilibrio degli assurdi: il campo e le sue Storie**

La BiH è la dimostrazione che a livello locale, come a livello internazionale, non vi sia, e non vi possa essere fintantoché sussista un sistema così frammentato, un'interpretazione univoca dei fatti avvenuti dopo la dissoluzione della Jugoslavia. La caratteristica fondamentale della BiH è infatti la sua composizione demografica e, più di ogni altra cosa, la strumentalizzazione che ne è stata fatta al fine di inasprire il confronto fra le parti in causa. La presenza di tre gruppi di maggioranza, bosgnacchi, serbi e croati e alcuni gruppi di minoranza ha portato alla rivendicazione di interessi territoriali e di potere da parte degli stati confinanti: l'allora Repubblica Federale Jugoslava (oggi divisa in Serbia, Montenegro e Kosovo) e la Croazia. La transizione dal regime socialista jugoslavo a forme di governo "democratico" ha portato anche ad un tentativo di ridefinizione dei confini territoriali in BiH, legati a interessi economici leciti e illeciti, nazionali ed internazionali. Per potere realizzare questo processo, i leader di Croazia e Serbia hanno avviato una progressiva etnicizzazione della società, enfatizzando le caratteristiche etnico-religiose di gruppo e mettendole in opposizione

---

<sup>2</sup> Repubblica serba di Bosnia ed Erzegovina (nel testo RS): una delle due entità, insieme alla Federazione di Bosnia ed Erzegovina (nel testo FBiH), di cui è composta la Bosnia ed Erzegovina. Il distretto di Brčko è la terza unità territoriale ad amministrazione differenziata: formalmente appartiene ad entrambe le entità, è sotto la supervisione internazionale.

<sup>3</sup> D'ora in poi abbreviato nel testo con BiH.

tra loro<sup>4</sup>. Occorre assodare che l'appartenenza etnica si trasforma in causa scatenante della violenza solo quando è asservita a ideologie, dettate in larga misura da interessi elitari o privilegi particolaristici, e viene ostentata come vessillo per una propaganda tesa ad aizzare le masse manipolandole verso i propri obiettivi. Essenzializzare e reificare le identità etniche/culturali significa costruire politiche culturali di violenza in grado di avallare e giustificare crudeltà e efferatezze di ogni tipo, quindi «opporsi a un simile uso strumentale, [delle categorizzazioni culturali n.d.a.] e al contempo mantenere l'attenzione al problema della differenza culturale in un mondo globalizzato, sembra la principale sfida per l'antropologia del nuovo secolo»<sup>5</sup>.

Secondo Fredrik Barth,<sup>6</sup> l'operazione di produzione del confine etnico avviene proprio laddove diversi gruppi umani coesistono spalla a spalla, hanno culture molto simili, lingue mutualmente comprensibili, condividono storia e stili di vita affini. Riprendendo questi concetti per Schröder e Schmidt:

«Il codice più importante di legittimazione della guerra è rappresentato dalla sua storicità. Il significato simbolico delle guerre passate viene rivisto e reinterpretato nel presente, e la violenza del presente dà vita ad un valore simbolico che verrà utilizzato in controversie future. Spesso le guerre scaturiscono dal passato e vengono intraprese al di là dei ricordi del passato, al di là del potere di stabilire la visione che un gruppo ha del passato come la visione legittima»<sup>7</sup>.

La costruzione di categorie classificatorie chiuse attraverso le quali escludere gli "altri", manipolazione della paura, rievocazione di un odio storico e senso di assedio continuo sono quindi strutture comuni ad ogni fenomeno di violenza etnica<sup>8</sup>. La propria etnia diviene allora un luogo sicuro: una "comunità immaginata" nella quale gli individui si percepiscono "fratelli e sorelle"<sup>9</sup>.

Ciò ha permesso di sradicare l'idea di staticità delle formazioni etniche, mettendone in luce i processi e le strategie di autodefinizione contingenti e dinamiche tese ad assicurarne la continuità. Si tratta allora di una categoria concettuale costruita, una finzione<sup>10</sup>, che attraverso un processo di elaborazione elitaria e di reificazione viene cristallizzata e percepita dal senso comune come una realtà concreta le cui radici affondano in un'appartenenza originaria collettiva, una comunione atavica e naturale tra individui che si sentono simili ed affini, contraddistinti da caratteri

---

<sup>4</sup> Sekulić 2002.

<sup>5</sup> Dei 2004, p. 5.

<sup>6</sup> Barth 1969.

<sup>7</sup> Schmidt e Schroder 2001, p. 9.

<sup>8</sup> Sekulić 2002.

<sup>9</sup> Anderson 1996.

<sup>10</sup> Dal latino "fictio", utilizzato da Fabietti (1998, p. 61), per significare qualcosa a cui si è data una forma.

immutabili e specifici, essenzializzando così le differenze e riversando sulla propria “etnia” valori positivi e attribuendo agli altri caratteri negativi. Sulla base di differenze considerate naturali viene legittimato l’uso della violenza contro «l’Altro» palesando come «in una situazione di opposizione e conflitto i gruppi emergono come costituiti da individui che dichiarano di condividere una data “cultura” autentica e quindi irriducibile ad altre»<sup>11</sup>. Verrebbe da supporre che la violenza divenga il mezzo tramite il quale conferire senso e ordine al mondo<sup>12</sup>. Avendo ben chiari i processi di costruzione e reificazione dei concetti presi in esame, credo non ci si possa appropiare al tema della dissoluzione della Jugoslavia senza tenere in considerazione l’etnicità come fenomeno che ha avuto e continua ad avere un’influenza cruciale nelle relazioni sociali, politiche, economiche, militari.

Per Xavier Bougarel infatti: «All those who have conducted research in former Yugoslavia have heard people say that before the war “we did not know who was that”. I understand the sentence in the following way: before the war ethnicity did not matter in most of our everyday interaction»<sup>13</sup>.

La pulizia etnica della maggioranza bosgnacca da parte dei serbi, i campi di concentramento e le atrocità commesse a Prijedor (RS), hanno a che fare con quel senso di ordine a cui ho accennato prima. L’avvento di simili forme di brutalità si basa sulla manipolazione della costruzione di un’ideologia etnica e sul ricorso alla violenza quale strumento utile e legittimo per conseguire determinati fini politici.

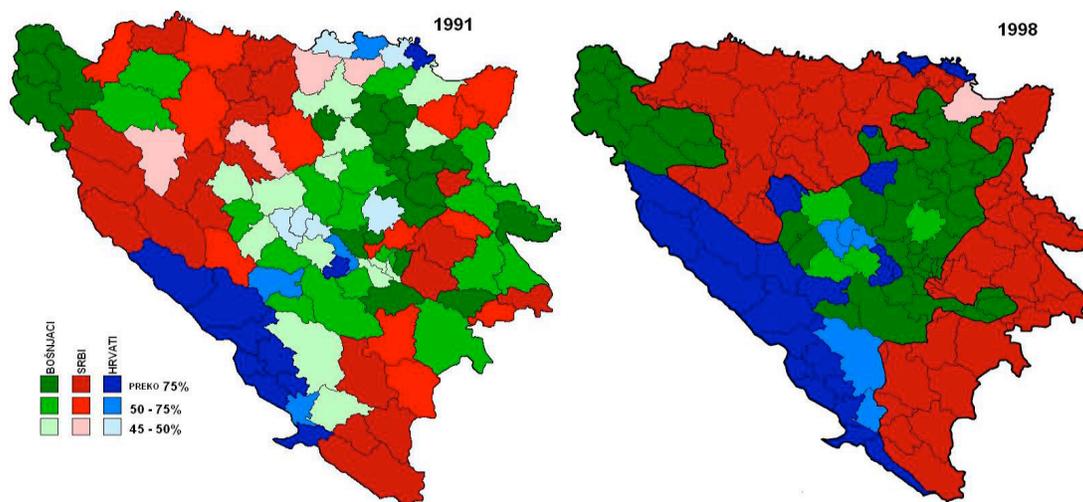


Figura 1 Pulizia etnica in BiH. In verde i bosgnacchi, il rosso è utilizzato per i serbo-bosniaci, il blu rappresenta i croato-bosniaci (Bosnia.org.uk)

<sup>11</sup> Fabietti 1995, p. 148.

<sup>12</sup> Dei 2004, p. 50.

<sup>13</sup> Bougarel 2013, p. 577.

Negli anni della Guerra di Bosnia (1992-1995)<sup>14</sup> abbiamo assistito attraverso la violenza inflitta al corpo dell'altro, alla sua sub-umanizzazione, alla sua eliminazione, al tentativo di ri-costruire e preservare la purezza dell'identità etnica.

Durante quegli anni Prijedor, città in cui ho condotto la ricerca etnografica, è stata teatro dell'espulsione e della sistematica eliminazione nei campi di concentramento e sterminio di Keraterm (in centro città), Omarska, Trnopolje (nel distretto della municipalità) della componente non serba da parte della comunità fraterna serba che operava grazie ai suoi comandanti Bosniaci – Karadžić, Mladić, Drljača, Kovačević – ma anche con il coordinamento di Belgrado, con l'intervento di uomini provenienti dalle frange più estremiste paramilitari legate ai partiti più radicali come le famigerate “Tigri” di Željko Ražnatović, nome di battaglia Arkan, e delle *Kninja* (Aquile bianche) al soldo di Vojislav Šešelj<sup>15</sup>. La città nel '91, sotto l'amministrazione di Muhamed Čehajić (deportato e ucciso nel campo di Omarska), contava 112.000 abitanti di cui, secondo il censimento del '91, il 43,97% di questi erano bošnjak, 42,44% serbi, 5,6% croati e il restante 8% si divideva secondo le diverse minoranze presenti in quell'area. Prijedor fu capoluogo industriale e minerario di importanza cruciale per la regione di Bosanska Krajina<sup>16</sup>, preda ambita dai leader del partito nazionalista *Srpska demokratska stranka* (SDS) di Karadžić, che nell'estate del '91 diedero vita al municipio serbo di Prijedor, istituzione parallela al governo democraticamente eletto, destinata dal 1992 a governare la città e a trascinarla nel baratro.

La campagna di pulizia etnica e genocidio qui condotta dalla componente serba e serbo-bosniaca della *Jugoslovenska narodna armija* (poi divenuta *VRS-Vojaska Republike Srpske* ai comandi del generale Mladić e sotto diretto controllo del partito di Karadžić) e dagli uomini di Arkan, era volta ad assicurare alle élites serbe le infrastrutture economico-finanziarie della regione: prime vittime furono i membri dei gruppi industriali e del commercio locale, le cui proprietà vennero sequestrate e redistribuite. Conti correnti bancari e postali vennero congelati e, come si legge nel rapporto Mazowiecki<sup>17</sup>, l'allora direttore delle Poste e attuale sindaco della città al terzo mandato consecutivo Marko Pavić «servì per favorire le transazioni finanziarie necessarie alla presa di potere serba [...] Era evidente che sotto il comando di Pavić l'ufficio postale era usato per drenare e ripulire denaro durante la presa della città»<sup>18</sup>.

La pulizia etnica iniziata a Prijedor non va intesa solamente come una conseguenza della guerra, bensì come l'obiettivo di questa: l'eliminazione sistematica

---

<sup>14</sup> La Guerra di Bosnia protrattasi per quattro anni, è da intendersi come parte delle Guerre Jugoslave: 1991-1999, cfr. Pirjevec 2014.

<sup>15</sup> Bonomi 2002.

<sup>16</sup> Regione fisica in cui si trova la municipalità.

<sup>17</sup> Tadeusz Mazowiecki, allora presidente della commissione d'inchiesta dell'ONU sulle violazioni dei diritti umani nei territori della ex Jugoslavia.

<sup>18</sup> Verbale della commissione d'inchiesta ONU presieduta da Mazowiecki.

dell'altro per impossessarsi del potere politico-economico all'interno di un territorio. Allo stesso tempo, Prijedor ha rappresentato per migliaia di profughi serbi in fuga dalla pulizia etnica in atto nei territori a maggioranza bosgnacca e croata<sup>19</sup>, un sicuro punto di approdo, consentendo loro di insediarsi nelle case lasciate libere dai bosgnacchi sopravvissuti costretti alla fuga nelle più sicure zone controllate dall'esercito di Izetbegović<sup>20</sup>. Oggi il tema dei rapporti tra la componente serbo bosniaca "nativa", i profughi serbo bosniaci arrivati durante il conflitto e i bosgnacchi rientrati è al centro di un dibattito estremamente teso e controverso all'interno della società civile della città. Il diniego della memoria delle circa 3.935<sup>21</sup> vittime non serbe (3.689 bošnjak-3.515 civili, 206 croati-186 civili, 40 classificati come altri), dei 31.000 detenuti nei campi di concentramento e dei 53.000 non serbi costretti a lasciare le proprie case, si scontra con la costante costruzione della memoria delle vittime serbe (i numeri oscillano tra 898 e 933 individui di cui 78 civili)<sup>22</sup>.

Il mio arrivo a Prijedor, nel mese di ottobre 2015 coincise esattamente con la scoperta, tra i boschi di Jakarina Kosa (a 18 km dalla città), della seconda fossa comune più grande della BiH (622 i corpi in tutto). Da qui ho potuto assistere a due differenti campagne mass mediatiche, quella serba, legata agli organi di governo della RS mirante a minimizzare e screditare l'accaduto e quella bosgnacca, che con sorprendente enfasi contribuiva a riaprire il dibattito su colpe, vittime e aguzzini di una guerra (forse) conclusasi venticinque anni fa. L'influenza dei media, la realtà frammentata e le spinte nazionalistiche e le traiettorie di vita personali hanno rappresentato una realtà confusa ed insidiosa che al tempo stesso ha reso coinvolgente ed intrigante lavorare sul concetto di appartenenza identitaria nei giovani di Prijedor. Oltre all'astrattezza del tema che certamente non ha agevolato un'esposizione chiara e lineare da parte dei miei interlocutori nelle interviste, mi resi ben presto conto che qualsiasi interpretazione del termine "identità" metteva in luce aspetti inediti, contraddittori e opachi che ne smentivano la presunta omogeneità ed integrità. La

---

<sup>19</sup> Soprattutto serbi in fuga da Sanski Most e dalla vicina Krajna croata dove la quasi totalità della popolazione serba venne espulsa dopo la cosiddetta "Operazione Tempesta" del 1995.

<sup>20</sup> Un gran numero di profughi in fuga da Prijedor si riversarono nella vicina Sanski Most distante circa trenta km.

<sup>21</sup> Tutti i dati utilizzati nel seguente paragrafo fanno riferimento ai dati ufficiali forniti dall'RDC (*Research and Documentation Center Sarajevo*). Il sito Internet <http://www.idc.org.ba> non è più in linea ma tutti i dati sono disponibili al sito [www.hicn.org](http://www.hicn.org) emanazione dell'*Institute of Development Studies*, University of Sussex, Brighton. Nel 2013 è uscita l'ultima pubblicazione del RDC, *The Bosnian Book of Dead* dove sono raccolte le statistiche riguardanti le vittime del conflitto (97.207 riconosciuti, più un'aggiunta di 5.100 ancora da confermare per un numero totale che supera le 100.000 unità). Nella città di Prijedor i morti totali registrati sono 4.868 per il RDC, 5.285 secondo HICN (*Households in Conflict Network*, University of Sussex). È possibile trovare altro materiale relativo alle statistiche ai seguenti link: <http://www.prometej.ba/clanak/drustvo-i-znanost/pojedinacan-popis-broja-ratnih-zrtava-u-svim-opcinama-bih-997>, <http://www.mediafire.com/?s5yak8oeggubic>

<sup>22</sup> È bene rimarcare che questa affermazione intendo circoscriverla a quanto accaduto alla città di Prijedor.

percezione della distanza tra un “me” e un “loro” si faceva per così dire abissale quando dai racconti emergeva lucida e inequivocabile la narrazione di lutti e tragedie legate al periodo della Guerra e dei traumi post-bellici. Come accaduto nell’incontro con Sudbin M.<sup>23</sup>, giovanissimo internato nel campo di concentramento di Trnopolje:

«Vivevo in un piccolo villaggio, Čarakovo vicino a Prijedor; la maggiorparte dei residenti erano bosgnacchi. Per noi la Guerra era così lontana... invece ci sbagliavamo [...] il 23 luglio, le milizie serbo-bosniache arrivarono al nostro villaggio e quando arrivarono a casa mia, per prima cosa spararono al cane uccidendolo, poi fu la volta dei cavalli, dopodiché arrestarono me e mio fratello. Portarono fuori mia madre e le mie due sorelle mentre spandevano benzina per la casa. È impossibile per me dimenticare quelle scene... e forse anche perdonare. Mio padre era andato a trovare degli amici poco lontano dalla nostra casa e non sapendo cosa stava succedendo, appena videro l’incendio corsero per vedere se fossimo all’interno. Appena arrivarono, i soldati gridarono di sdraiarsi sul ciglio della strada e dopo qualche minuto gli spararono. I corpi furono gettati nella cisterna dell’acqua che avevamo nel piccolo giardino dietro casa. Io e mio fratello fummo caricati su un bus. Fortunatamente l’autista era un grande amico di mio padre. È un serbo ma è davvero un brav’uomo e lui ha salvato le nostre vite: io e mio fratello saremmo dovuti andare su un altro bus diretto al campo di concentramento di Keraterm ma l’autista insistette per tenerci con lui sul suo mezzo. Tutte le persone sull’altro bus furono portate a Keraterm e uccise il giorno stesso. Dopo poco fummo portati al campo di Trnopolje ma sono vivo... e devo dire grazie a un serbo. Vedi Gianluca, questo è l’Absurdistan»<sup>24</sup>.

Di fronte a storie drammatiche, o alla manifestazione del dolore e della sofferenza, sembra di poter solo ascoltare e tacere<sup>25</sup>.

### **Immaginarsi comunità: vecchie sfide per nuovi modelli di convivenza**

Dal 1995 ad oggi la socio-demografia della BiH, ed in particolare della zona della Bosanska Krajina, ha subito un profondo processo di trasformazione, creando scenari inediti per le comunità che hanno preso parte a questo cambiamento. Il flusso migratorio di profughi che lasciò il paese durante gli anni della Guerra superò il milione, e oggi a distanza di vent’anni l’influenza di gruppi diasporici, che

---

<sup>23</sup> Bosniaco musulmano, 38 anni, attore e attivista per i diritti umani. Nel caso di Sudbin, essendo un personaggio pubblico, utilizzerò il suo nome per esteso. Per quanto riguarda altri interlocutori, verranno sciolti per intero qualora abbiano accettato di essere citati all’interno del lavoro. In caso contrario saranno riportate solo le iniziali.

<sup>24</sup> Traduzione a cura dell’autore.

<sup>25</sup> Dei 2002.

immaginano l'appartenenza alla propria comunità considerata come patria, si riflette spesso sulle scelte politico sociali a livello locale. Le rimesse e gli aiuti economico-finanziari da parte della componente bosgnacca espatriata (perlopiù rifugiati in Germania) costituiscono una delle voci più cospicue nel bilancio di progetti di riqualificazione della città e dei piani di cooperazione internazionale di vario genere, così come per quanto riguarda la ristrutturazione o la ricostruzione di edifici civili e religiosi andati distrutti durante la guerra<sup>26</sup>.

Il caso di Prijedor è emblematico da questo punto di vista, poiché ha rappresentato ora per i serbi, ora per i bosgnacchi quella sorta di “comunità immaginata” teorizzata da Anderson. Nell'immediato dopoguerra il tema del rientro dei profughi risultò scottante non solo per la municipalità della città, in mano a criminali di guerra e mafiosi speculatori, ma per tutta la comunità internazionale. Il ritorno di un gran numero di profughi a Prijedor, oltre che dallo sforzo di ONG italiane<sup>27</sup>, è stato assicurato dagli sforzi economici, politici e intellettuali della comunità bosgnacca all'estero. Il massiccio rientro di profughi e una condivisione del quotidiano tra le due comunità (serba e bosgnacca) apparentemente non problematica, ha permesso all'élite amministrativa serbo-bosniaca, capitanata da Pavić, di elaborare una retorica ufficiale basata sull'idea diffusa di Prijedor come “città modello, città del ritorno, città inclusiva”. Ma le parole dell'ex *Protection Officer* UNHCR<sup>28</sup>a Banjaluka, Ayaki Ito, aiutano a chiarire il concetto<sup>29</sup>:

«[...] Prijedor is considered one of the major “minority return” areas in Bosnia and Herzegovina if numbers are used as a means of measurement. SFOR's strong stance against suspected war criminals contributed greatly to this gradual opening of the municipality, coupled with major political changes within the leadership of the Serb Entity, Republika Srpska, in 1997. The process has been slow and painful, however. More robust political actions at the onset of the return efforts would have eased the process. In addition, success of “minority return” should not be measured only in a quantitative sense. The quality of return has to be equally measured with the same rigour»<sup>30</sup>.

Pensare sé stessi come comunità, sia per la componente maggioritaria serba, sia per i bosgnacchi rientrati diventa un'operazione cruciale per rivendicare diritti o manifestare simbolicamente la propria presenza sul territorio. A partire dalla fine della guerra sono state le ricorrenze religiose a fungere da sipario ideale per l'epifania di una nuova, rinvigorita passione nazional-religiosa.

---

<sup>26</sup> Rastello 1998.

<sup>27</sup> Agenzia della democrazia locale.

<sup>28</sup> United Nations High Commissioner for Refugees.

<sup>29</sup> Il termine utilizzato ufficialmente per esprimere le posizioni espresse da Ito è «abortive return».

<sup>30</sup> Ayaki 2001, pp. 35-37.

Il giorno di Sveti Luka (festa ortodossa di San Luca), invitato dal direttore del Museo cittadino a partecipare alla grande cerimonia enogastronomica-politica-religiosa presso l'Hotel Prijedor (capolavoro indiscusso dell'arte real-socialista) ho avuto modo di incontrare alcuni esponenti di ONG locali ed internazionali. All'evento presero parte illustri esponenti dell'élite industriale, politica e culturale della città nonché il prelado titolare della Chiesa di Svete Trojice, la più alta carica religiosa della città. Il rito ortodosso dell'incensamento delle icone, la benedizione del pane e dei dolci, i canti accompagnati da pianti degli astanti creavano un'atmosfera ad alto valore simbolico, un vettore carico di significati atto a costruire una comunità reale, concreta (non solo immaginata) giustapposta alla comunità musulmana di Prijedor, una sorta di riaffermazione della propria identità, delle proprie tradizioni e della propria religione. Oltre all'influenza della religione nelle relazioni interetniche, un secondo fenomeno sembra caratterizzare le dinamiche sociali nella città di Prijedor, contribuendo in maniera sostanziale alla produzione di nuove identità fortemente etnicizzate: lo stretto rapporto tra istituzioni politiche, autorità religiose, sistema educativo e mondo del lavoro.



*Figura 1 Celebrazione del giorno di Sveti Luka presso l'Hotel Prijedor*

Così S.M.<sup>31</sup>, dell'ONG italiana che opera in città, cerca di spiegarmi il ritorno alla celebrazione di questa festa, finita nell'oblio per più di mezzo secolo:

---

<sup>31</sup> S.M., 32 anni, impiegata serbo-bosniaca profuga nel 1995 da Sanski Most.

«Cerca di seguirmi... Pavić [l'attuale sindaco, n.d.a.] senza l'appoggio del prete, che ripete le sue stesse cose a messa, non avrebbe molti voti. Prima questa non era una festa religiosa. Era la festa della fondazione del museo della città [...]. Ora tutte le feste pubbliche sono fatte per farsi vedere forti, con le bandiere serbe ecc... questi preti sono nazionalisti e sono gli stessi che adesso vanno a scuola a insegnare la religione ai bambini».

La festa va a ricoprire un significato simbolico non indifferente per la comunità serba, andando oltre il semplice festeggiamento del patrono diviene occasione per riaffermare la propria appartenenza etno-religiosa. La mistica profusione di incensi profumati, l'ambiente oscurato illuminato da candele, i canti liturgici, i ripetuti segni della croce, unitamente alla consustanzialità derivante dal pane e dal grano che dal centro (dal prete e dal direttore del museo) circolavano tra i commensali, contribuivano (simbolicamente) a saldare il rapporto tra potere politico, economico-culturale e potere religioso. La performatività dell'atto simbolico mette in evidenza i principi della struttura sociale: mediante l'uso di simboli, i riti mettono in gioco soprattutto le concezioni del mondo ed i valori su cui si fonda la vita sociale comunitaria<sup>32</sup>. Una tradizione inventata poco più di vent'anni fa, ha trovato un terreno fertile dove attecchire, fino a diventare una delle feste più attese ed importanti per la città insieme al Natale (7 gennaio) e alla festa del Bogojavljenje, l'Epifania Ortodossa (19 gennaio).

In questo clima, “quelli della diaspora”, così vengono chiamati i bosniaci musulmani fuggiti perlopiù in Austria, Germania, Stati Uniti e Australia durante la guerra, attraverso le rimesse e i soggiorni estivi, contribuiscono in maniera sostanziale all'economia della municipalità ma difficilmente vengono considerati individui attivi all'interno della comunità. Case nuove di zecca, decisamente lussuose considerati gli standard locali ma disabitate, diventano il tragico simbolo di un ritorno immaginato, utile solamente a chi di questi numeri ne manipola i significati trasformandoli in propaganda politica dall'universale sapore accogliente ed inclusivo, ma che al contempo nega una realtà fattuale decisamente differente. Questi simboli assumono significati che vanno oltre al semplice valore monetario dell'immobile: rappresentano per alcuni un sentimento di rivincita, per altri (soprattutto migranti stabilitisi definitivamente in altri paesi) il desiderio di ritornare un giorno a trascorrere la vecchiaia, per molti una casa vacanze, per altri ancora queste diventano l'unico modo per mantenere i legami con la famiglia di origine e mostrare ai propri figli (spesso nati e cresciuti nei paesi in cui i genitori trovarono ospitalità come rifugiati) i luoghi della loro gioventù.

---

<sup>32</sup> Fabietti 2001.

## **Apologia dell'effimero: i giovani tra pendolarismo identitario e identitarismo radicale**

Il percorso conoscitivo della realtà della società giovanile bosniaca aveva come obiettivo indagare il rapporto con l'alterità attraverso una lente analitica che cercasse di distanziarsi il più possibile dai discorsi logori, abusati, legati unicamente al recente conflitto, ma che utilizzasse temi più vicini all'esperienza quotidiana dei giovani, intesi come possibili artefici di un cambiamento rispetto alla consolidata dicotomia etnica segregativa tra serbi e bosgnacchi. Negli ultimi vent'anni il riconoscimento internazionale dei confini interni sanciti nel *Dayton Peace Agreement*<sup>33</sup>, i massicci flussi emigratori, la privatizzazione massiccia delle industrie statali, il collasso del sistema di *welfare* ed il boom di accesso alla rete avvenuto negli anni Duemila, hanno fatto sì che il paradigma del nazionalismo incontrasse quello della globalizzazione facendo cozzare due panorami teorici per certi versi antagonisti. Prijedor, a partire dagli anni '90, si è trovata al centro di processi globali, aggravati dall'impatto della guerra, che hanno mutato l'assetto socialista della città: la democratizzazione globale, i traffici, la circolazione illegale, le mafie, l'intervento umanitario, la cooperazione internazionale allo sviluppo. Globalizzazione e nazionalizzazione delle identità in queste due decadi hanno viaggiato su binari paralleli, dove le élite politiche ed economiche hanno abbracciato contemporaneamente l'apertura a investitori stranieri (in cerca di manodopera a basso costo) e l'abuso di retorica in chiave propagandistica nazionale e securitaria.



Figura 2 Monumento alle vittime serbe davanti al campo di concentramento di Trnopolje

---

<sup>33</sup> Accordo di pace firmato il 14 dicembre 1995 nella base militare di Dayton, Ohio (USA) dal presidente della Jugoslavia (in quel momento formata da Serbia, Kosovo e Montenegro) Milošević, dal presidente della Croazia Tudjman e dal presidente della BiH Izetbegović.

Nonostante la simbologia pervasiva del nazionalismo serbo, la negazione di alcuni dei diritti della componente bosgnacca, un sistema di collusione con i partiti per l'accesso a cariche pubbliche e le criticità del sistema educativo nazionalizzato della RS, apparentemente i discorsi comuni sembrano non percepire la differenza etnica come una questione importante per il dispiegarsi delle attività di tutti i giorni.

Il monumento a ricordo dei soldati serbi caduti nell'ultima guerra, installato nel fazzoletto di terra antistante l'ingresso del campo di concentramento di Trnopolje, potrebbe essere un esempio del processo di costruzione parcellizzata della memoria legata al conflitto. Dopo il genocidio di Srebrenica a Prijedor si è consumato il più grande massacro della Guerra di Bosnia. Nonostante l'accertamento delle responsabilità dell'élite politica al governo tra il 1992 e il 2000 da parte del Tribunale penale internazionale per la ex Jugoslavia, la retorica ufficiale legata agli organismi amministrativi della città, ha negato i crimini commessi a Prijedor (soprattutto per quanto concerne i campi di Omarska e Trnopolje). A fare da contraltare all'abuso di simbologia in chiave retorica nazionalistica serba che permea la città, svettano nella loro candida figura esile i minareti delle quattro moschee del centro (superiori per numero alle due chiese ortodosse e alla chiesa cattolica), ricostruite a partire dalla metà degli anni duemila, dopo essere state rase completamente al suolo nel luglio del '92 come sottolineato da Armin<sup>34</sup> «le costruiamo per far vedere che ci siamo, che i musulmani hanno avuto la forza di ripartire, ma cosa sono? Un simbolo e basta, sono vuote, nessuno di noi ci va alla moschea, come nessuno dei miei amici serbi va in chiesa a sentire il prete...». Una storia piegata ad un uso politico, frammentata e riadattata su modelli che enfatizzano ora l'eroicità, ora la vittimizzazione, ha portato ad una rappresentazione storica non comune, ad una quotidianità viziata, confusa, sovente carica di tensione.

Percepire l'altro, che sia questo bosgnacco, serbo o croato, come pericoloso, attentatore, pronto a distruggere il proprio gruppo d'appartenenza, rende esperibile la violenza come cementificatrice di solidarietà comunitaria: la propria "etnia" diviene allora un luogo sicuro, una casa compartecipe laddove "fratelli e sorelle" si pensano in grado di proteggersi l'un l'altro dalle minacce esterne<sup>35</sup>.

Se la quotidianità, i rapporti di vicinato, basati sulla conoscenza diretta tendono ad avvicinare, di verso opposto sono gli atteggiamenti istituzionali che si dispiegano dietro retoriche solo superficialmente non problematiche. Questo velo di superficiale a-problematicità, strideva con le analisi dei miei interlocutori riguardo a temi di più ampio respiro, rendendo il panorama ancora più sfaccettato. Alle mie persistenti domande su un palese disequilibrio nella monumentalizzazione per le vittime serbe in città, M.I.<sup>36</sup>, maestra di lingua serba presso la scuola elementare di Hambarine, vicino Prijedor, si espresse in questi termini:

---

<sup>34</sup> Armin, 40 anni, direttore della scuola di balli e costumi tradizionali.

<sup>35</sup> Olujić 1995.

<sup>36</sup> M.I., 29 anni.

«Ti posso anche dare ragione che qualcosa per loro manca. Ma non è che ci facciamo tanto caso a queste cose... a Srebrenica però guarda cosa hanno fatto i musulmani con l'aiuto degli internazionali... hanno costruito un museo praticamente! Anche se il numero dei morti è esagerato, non fa niente, non diciamo niente, va bene così. Però di quello che ha fatto Orić<sup>37</sup> non c'è traccia dalle parti di Srebrenica. Il numero di quelli che ha ucciso lui è quasi uguale a quello di Mladić, però niente, silenzio».

Vedute differenti affiorano (spesso prepotentemente) qualora si facciano emergere tematiche che vanno oltre la superficialità dell'abitudinario: una storia non elaborata del conflitto (anzi piegata agli interessi delle diverse parti in gioco), la condizione dei ritornati, i rapporti centro-periferia, tra RS e FBiH, sono solamente alcuni degli argomenti su cui la cittadinanza di Prijedor disvela quelle che sono le appartenenze etno-nazionali. Dal campo etnografico in cui ero immerso emergevano prepotentemente numerose incoerenze sotto forma di frammentarie e contrastanti narrazioni circa la propria identificazione all'interno di un contesto fortemente etnicizzato, rivelando una sorta di duplice livello di percezione della realtà: uno ordinario, che si manifestava con la messa in scena del quotidiano presentatomi "assolutamente normale", privo di tensioni e rancori, ed un altro legato invece ad un certo tipo di stimolazione e dal carattere situazionale, che invece si rifaceva a posizioni più radicalizzate, apparentemente inconciliabili. Le contraddizioni di carattere etnico e sociale emergono con forza dalle parole di Sudbin M., soprattutto per quanto riguarda l'organizzazione del sistema educativo ternario presente in BiH che non fa altro che acuire le tensioni insistendo e investendo di una consistenza quasi ontologica le differenze:

«I giovani studenti sono probabilmente gli unici ad avere una sorta di mescolanza a Prijedor, ma in RS devono confrontarsi con i problemi del sistema scolastico che è in tutto e per tutto serbo tranne nelle poche mjesne zajednice<sup>38</sup> a maggioranza bosgnacca in RS. Il futuro della BiH è spaccato dalle fondamenta. Qui si insegna il serbo, nei cantoni bosgnacchi della FBiH il bosniaco, nell'Erzegovina croato. La storia, l'arte, la geografia seguono programmi diversi, come poter parlare di futuro unito o qualcosa del genere, *come on!* Tutta la BiH, non solo la RS sta andando nella direzione opposta e la UE sembra non accorgersi di nulla».

Nonostante la prossimità fisica, gli stessi giovani studenti sono immersi in un sistema di valori che trasmette un modello culturale ben definito, in parte

---

<sup>37</sup> Già guardia del corpo del Presidente Milošević, ex ufficiale militare bosniaco, comandò le forze dell'Armata della Repubblica di Bosnia ed Erzegovina nell'enclave di Srebrenica combattendo le milizie serbo-bosniache e depredando diverse comunità serbe al di là e al di qua del fiume Drina.

<sup>38</sup> Comunità locali.

omologante, che tende a dicotomizzare una realtà che pare essere percepita in maniera confusa e disordinata dai diretti interessati. Se è vero che l'appartenenza etnica sembra passare in secondo piano nelle relazioni con l'Altro quando questo è conosciuto personalmente, è pur vero che nel contesto prijedorčano l'essere *bošnjak* diviene la discriminante per essere considerati cittadini di serie B all'interno di un sistema che tende a cementificare le identità attorno al concetto di lealtà al popolo serbo.

### **L'identità è morta, viva l'identità!**

Una delle grandi difficoltà incontrate nella ricerca partiva proprio dagli atteggiamenti contraddittori che autorità politiche, associazioni e soggetti mettevano in atto a seconda delle situazioni. Gran parte della retorica utilizzata dalle ONG per potere finanziare i propri progetti, così come i discorsi del sindaco Pavić durante l'incontro con alcuni sponsor trentini avvenuti nel mese di novembre e dicembre, si fondava sull'assunto secondo cui la democrazia non potesse avere delle connotazioni etnico-nazionali ma dovesse essere basata sulla comunità degli individui, intesi senza distinzione come cittadini "al di là delle appartenenze"<sup>39</sup>. Identità e differenze venivano considerate in queste occasioni fonte di ricchezza culturale piuttosto che barriere insuperabili, facendo prevalere un'idea di cultura come *metissage*. Allo stesso modo l'osservazione attenta delle dinamiche messe in gioco a riflettori spenti e i frequenti colloqui informali avuti sul campo con diversi interlocutori, palesavano una discrasia tra comportamenti privati ed atteggiamenti istituzionalizzati rendendo incredibilmente difficile il processo di (ri)costruzione di una identità civica prima che etnonazionale. Infatti pare che proprio la sinergia tra sistema di governo nazionalista (che a cascata investe tutti gli ambiti della società, sistema educativo in primis) e cronache familiari siano alla base della configurazione identitaria dei giovani prijedorčani, i quali, in determinate occasioni, sembrano manifestare ampi spazi di socialità. Per Tijana<sup>40</sup>, iscritta al primo anno dell'Istituto Agrario:

«A scuola facciamo una materia dove trattiamo di religione, appartenenza etnica, democrazia, autodeterminazione, e quasi sempre si finisce per litigare! Anche perché si tirano fuori le storie della guerra e alla fine ognuno vuole aver ragione. Ma in realtà non è che sappiamo molto a dire la verità, sappiamo quello che ci hanno detto i nostri genitori, o quello che senti alla tv. A volte è divertente vedere come litigano alcuni compagni, come se hanno fatto la guerra! È davvero incredibile, lì vedi proprio che ripetono parole grosse, quello che gli dicono i genitori».

---

<sup>39</sup> Iveković 1999, p. 86.

<sup>40</sup> Tijana, 17 anni, studentessa.

Nonostante l'era della globalizzazione dalle parole di Tijana sembra emergere una radicalizzazione del "locale", legata comunque ad una manipolazione politica dei ragazzi che di conseguenza spesso faticano a svincolarsi da una realtà miope:

«Tutti sono qua, guardano qua, non vedono niente altro nel mondo [...] a scuola si formano dei gruppi di una parte e gruppi dell'altra. Ci sono pochi esempi dove la politica non si intromette nelle relazioni tra giovani serbi e giovani musulmani. Sono esempi super, ma li puoi contare sulle dita di una mano. Diciamo che tutto va bene finché non si comincia a parlar di politica, lì non c'è mix, solo c'è scontro. Ognuno comincia a difendere il proprio lato e iniziano i litigi».

Insistere sulle differenze, costruire un sistema di potere e di governo fondato su queste, ha significato investirle di una consistenza quasi ontologica, tramutandole in limiti invalicabili<sup>41</sup>.

Nel suo libro *Identità e violenza*, Amartya Sen<sup>42</sup> si chiede: ma io chi sono? Un indiano? Un professore di Oxford? Un economista? E cos'altro? Indicando chiaramente le molteplici appartenenze di cui ognuno di noi è parte. Un'interpretazione a questi interrogativi, fornita da Sekulić, riguarda proprio il fatto che i sentimenti di appartenenza, le identità, non hanno radici biologiche e sono sempre frutto o risultato dei processi di socializzazione, i quali possono anche cambiare direzione, di volta in volta sovrapporsi tra loro, costringendoci a scegliere tra le poche opzioni che abbiamo a disposizione, le quali infine dipendono dalla nostra soggettiva e attiva interpretazione. Riprendendo le parole della sociologa, «non esiste un'identità, ma le identità che convivono in ciascuno di noi»<sup>43</sup>.

Forgiati da un ventennio di politiche separatiste costituzionalmente approvate, dalla presenza di un potere mediatico e simbolico ossessivamente pervasivo, fondate su una riproduzione continua di narrative antagonistiche ed escludenti, mascherate da una superficiale retorica inclusiva ed accogliente, le identità delle nuove leve soffrono di quella pluri-polarità connessa alla complessità della realtà in cui sono immerse. L'idea portata avanti (e internazionalmente approvata in virtù del DPA) dalle élites politiche etno-nazionali in BiH corre in direzione opposta a quelle che potremmo definire idee mutevoli di identità, facendo leva su sentimenti, ricordi e passioni legate alla lotta per la libertà, al legame con il suolo, al sacrificio di eroi combattenti, riproponendo il concetto di purezza, non più quella del proprio sangue ma quella della propria cultura. Le logiche persuasive e pervasive insite nel sistema di potere presenti nel campo d'indagine, sembrano avere tutto il sapore di una strategia difensiva. Il concetto identitario viene quindi utilizzato dalle élites etno-nazionali come strumento per la protezione dei confini e del potere all'interno di essi esercitato,

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 86-90.

<sup>42</sup> Sen 2006.

<sup>43</sup> Sekulić, note di discussione sulla ricerca di campo.

nella sfrenata rincorsa ad un riconoscimento essenziale per la continua riaffermazione di bisogni e diritti, contribuendo ad alimentare quell'atmosfera di *phobia*, ossessione securitaria, accerchiamento, minaccia all'esistenza della nazione stessa così palpabile in RS. Questa forma di «identitarismo radicale»<sup>44</sup> tende a concepire una dicotomia netta tra noi e loro, tra me e l'altro, tra persone oneste e aggressori (in potenza) che minacciano di alterare l'identità di una specifica collettività.

Da contraltare a queste forme di etnonazionalismo strutturale, i soggetti mediano le proprie posizioni attraverso un'arma a doppio taglio: l'ironia. Questa sembrerebbe intesa come barriera dall'iperdifesa su cui si costituiscono le basi organizzative della società; ironia come arma critica di allontanamento dal sistema, come dispositivo per ingannarlo<sup>45</sup>. Tenere sempre presente la predisposizione dei soggetti a “giocare” con le proprie identità è diventata ai miei occhi la condizione necessaria per avvicinarsi ad una trattazione non superficiale di questo argomento. Le identità dei ragazzi che vengono plasmate da una parte dalle forze globalizzanti, dall'altra dalle forze etnonazionalistiche in gioco, sono irrinunciabilmente frutto di questo incontro/scontro, non il prodotto di una sola di queste forze:

«Of course we fight, but not going on the street or smashing everything... we laugh of them, we have some kind of mood for this... sevdah... you wanna cry, cry but you start laughing, or singing... is a way to resist, can you understand me? Is a way to fight, but also to defend yourself»<sup>46</sup>.

Il pendolarismo identitario dei giovani di Prijedor con cui ho avuto modo di confrontarmi, oscilla tra due nodi apparentemente inconciliabili – fissità su certi argomenti in chiave etno-nazionale e desiderio di lasciare alle spalle le questioni etniche per una vita “libera” – per questo incredibilmente difficili da analizzare, ancor più da comprendere.

Parlando dei suoi studenti durante un incontro istituzionale con Rajko Macura, professore presso l'Università di Banjaluka, è risultato abbastanza evidente come le percezioni identitarie delle giovani generazioni, dipendano dal contesto socio educativo in cui i ragazzi sono inseriti, modellando differenti tipologie di approccio alle questioni identitarie. Le aule universitarie, per antonomasia simbolo di scambio, diffusione, mescolanza di idee, persone, saperi, sembrano per ora incapaci (almeno in RS) di trasmettere un'idea condivisa di cittadinanza bosniaco-erzegovese:

«Ancora per molti anni non si potrà parlare di un'idea di cittadinanza bosniaco-erzegovese forte...le persone si sentono ancora proprio divise [...] ma sono convinto che se un giovane girasse per la BiH, studiasse in un'altra città conoscendo,

---

<sup>44</sup> Remotti 1996.

<sup>45</sup> Herzfeld 2003.

<sup>46</sup> U. J., 25 anni, barista.

comunicando con i suoi coetanei avrebbe sicuramente un'idea meno forte di appartenenza. Questo vuol dire identità meno sicure, cosa che le élites politiche non vogliono».

Le logiche situazionali mettono in moto modalità d'azione che fanno emergere tutta la mutevolezza, la complessità e la volatilità di cui è costituito il nostro credo. Alcuni giovani, pur essendo sottoposti costantemente a forze contrastanti che muovono in direzioni opposte, hanno la percezione della dimensione spuria, aperta della propria condizione, quindi lontana dalle posizioni che la retorica ufficiale vorrebbe far passar loro; altri, come afferma Danijela<sup>47</sup>:

«[...] prendono la via più semplice, quella del non pensare, far finta che vada tutto bene, seguendo le posizioni nazionaliste. Ma fidati è solo un fatto di comodo di non disturbare i propri pensieri... perché vorrebbe dire prendersi le proprie responsabilità come cittadini. Tutti qui siamo consapevoli che è un sistema che non gira... solo un cieco non lo vedrebbe. Il comunismo ci ha lasciato una cosa, stare sotto padrone è più facile, ti dà tutto e non devi pensare... questo sistema non ci dà niente ma non pensiamo neanche».

Dal punto di vista geopolitico internazionale, la BiH si trova a vivere una contraddizione intrinseca alla sua condizione di Stato frammentato: da un lato la volontà di fuoriuscire dalla Federazione Jugoslava negli anni '90, e le spinte autonomiste delle sue entità interne, giustificate dal famoso quanto mai controverso principio di autodeterminazione dei popoli; dall'altro l'obiettivo principale del paese, ossia l'ingresso nell'Unione Europea<sup>48</sup>. Unità statale e autodeterminazione su base etno-nazionale sembrano, a giudicare dalla retorica mass-mediatica, politica e del cosiddetto "senso comune", divergenti in RS. La reificazione delle differenze avvenuta con l'ascesa dei partiti di stampo nazionalistico a partire dai primi anni '90 in BiH, la guerra e il seguente accordo di costituzione di due separate entità all'interno dello stesso Stato, ha confermato ciò che Nenad<sup>49</sup> mi ha riassunto in poche parole:

---

<sup>47</sup> Danijela, 26 anni, filologa, disoccupata.

<sup>48</sup> La BiH è stata riconosciuta come potenziale paese candidato all'adesione all'UE nel 2003 e ha firmato l'accordo di stabilizzazione e di associazione con l'UE il 16 giugno 2008 in Lussemburgo. Il primo giugno 2015 è entrato in vigore l'accordo di stabilizzazione e associazione con l'UE. L'accordo istituisce progressivamente una zona di libero scambio tra l'UE e questo paese. Esso individua inoltre obiettivi politici ed economici comuni e incoraggia la cooperazione regionale. Nel contesto dell'adesione all'Unione Europea, l'accordo costituisce la base per l'attuazione del processo stesso.

<sup>49</sup> Nenad, 30 anni, disoccupato.

«Più se ne continua a parlare [delle differenze, n.d.a.] più si pensa che siano vere. Prima della guerra, quando eravamo bambini non sapevamo o non ci interessava se uno era questo o quello, quando è arrivata io e i miei amici abbiamo iniziato a vedere gente, amici, amici dei nostri genitori che partivano perché erano di un gruppo o di un altro. Così abbiamo capito che c'erano differenze perché in televisione non si parlava di altro».

### **Io non sono nazionalista però...**

La forza delle politiche di *identity building* in chiave etno-nazionale in RS derivano da una pressione negatrice della diversità, stimolando la nascita di strutture il più possibile omogenee. Un'ideologia basata sulla purezza e la purificazione della Nazione secondo Piero Vereni<sup>50</sup>, ha ottime probabilità di far (ri)nascere qualche minoranza "etnica" al suo interno, proprio perché la sua ossessione per l'omogeneità tra i cittadini marca fino a compattare le varie diversità culturali, proponendo uno scenario basato sulla congruenza culturale piuttosto che sull'accettazione delle diverse sensibilità. Questo è il culturalismo di cui parla Appadurai<sup>51</sup> l'uso a fini politici della differenza culturale. Il processo di invenzione delle tradizioni, degli usi e costumi, della lingua, ha portato ad un fenomeno cosiddetto di *revival* etnico, una delle maggiori espressioni del culturalismo: non tanto identità immobili e uguali a sé stesse da sempre, che finalmente pretendono i loro diritti politici, ma gruppi compattati dal discorso omogeneizzante degli stati nazionali, che hanno come obiettivo il raggiungimento di posizioni di potere e la riproduzione sistematica di questo.

Un'interpretazione delle riflessioni delle diverse soggettività emerse durante l'etnografia riguarda le finalità che le élites etno-nazionali hanno inteso raggiungere attraverso le politiche culturaliste messe in atto in RS: il processo di costruzione dell'identità delle giovani generazioni a Prijedor, ha le caratteristiche di sistema biopolitico<sup>52</sup> non legato alla rivendicazione di diritti per una vita migliore (o percepita come tale), bensì alla conservazione inalterata di questa particolare struttura di potere, al mantenimento dello *status quo*. Produrre identità attraverso l'imposizione di un modello culturale dominante – quello serbo a Prijedor – finalizzato a salvaguardare la fonte del potere da cui deriva questa imposizione. Questo processo porterebbe non solo a fenomeni di scambio culturale, di «ibridazione identitaria ma anche a rivendicazioni identitarie e fondamentalismi di vario tipo, che assumono il carattere di reazione dinnanzi alla minaccia di una perdita d'identità»<sup>53</sup>. Il concetto di flusso (monetario, migratorio, tecnologico) introdotto da Appadurai implica movimento,

---

<sup>50</sup> Vereni 2004.

<sup>51</sup> Appadurai 2002.

<sup>52</sup> Foucault 1978.

<sup>53</sup> *Ibidem*

dinamicità, ma questo stride con l'idea consolidata che l'appartenenza identitaria sia locale, localizzabile e difficilmente cangiante. Da ciò ne deriva un'importante conseguenza: «gli stati [nel nostro caso le entità, n.d.a.], lungi dall'accettare passivamente il loro indebolimento, sembrano spingere ancora di più verso l'uniformazione e l'omogeneizzazione» attraverso l'imposizione di modelli di comportamento omogenei, politiche discriminatorie, *welfare state* esclusivista<sup>54</sup>. Nel contesto in esame sembrerebbe che quanto forte venga percepito il processo di globalizzazione delle identità, tanto più forte venga esercitata una pressione resistente in chiave etno-nazionalista da parte delle élites politiche.

Incastrate tra questi due nuclei si formano le identità di ragazzi e ragazze, scatenando reazioni di segno opposto: a queste forme di potere si reagisce con l'arma dell'indifferenza, della rassegnazione, della migrazione, con l'adesione a pratiche nazionaliste o col contrapporsi ad esse, rimodellandosi volta per volta, attorno a caratteristiche fluide, discontinue, sottoposte come sono a continui processi di trasformazione individuale e collettiva. La costruzione di una cittadinanza che vada oltre la sedimentazione etnica si scontra con le politiche effettive messe in campo dal governo della RS, così come nel caso di Prijedor. La volontà dei ragazzi di lasciarsi alle spalle discorsi sul nazionalismo, e pensare ad un futuro tanto incerto quanto condiviso con le altre etnie presenti sul territorio, si scontrava con la rivendicazione di un'appartenenza etno-nazionale che costituiva la base della divisione sociale e politica. Spesso questa frattura emerge nei racconti sulle tensioni percepite in città nei mesi estivi, periodo in cui “quelli della diaspora” tornano alle loro abitazioni ricostruite, ostentando la propria ricchezza attraverso automobili di grossa cilindrata, vestiti griffati e simbolicamente, attraverso l'edificazione di case estremamente lussuose. Lo spazio temporale estivo diventa momento cruciale di costruzione d'identità per le nuove leve di Prijedor che si sviluppano a partire da classificazioni dicotomiche giovane ricco/giovane povero, residente/rientrato temporaneo, per poi ricadere nella sedimentata dicotomia serbo/bosgnacco. La rivendicazione di un'appartenenza territoriale alla città si manifesta anche attraverso forme esclusive di aggregazione giovanile. A questo proposito le parole di Sasha, possono rivelare alcuni dettagli interessanti al fine di quest'analisi: «Non dico niente di nuovo quando dico che nonostante molti sforzi, se un ragazzino è serbo lo si manda a giocare nel Rudar, se uno è bosgnacco va nel Berek '75»<sup>55</sup>.

Agentività individuale e locale si intersecano con i movimenti strutturali di rifondazione dei pilastri statali post-bellici in Bosnia ed Erzegovina e nelle sue due entità: a livello micro infatti le scelte socio-politiche imposte dall'Accordo di pace del 1995 hanno modificato permanentemente gli assetti interni alla città trasformando l'idea di appartenenza civica ad uno Stato in una sorta di cittadinanza etnica. Nei

---

<sup>54</sup> Appadurai 2001, p. 60.

<sup>55</sup> Sasha M., 29 anni, volontario ADL.

vent'anni che hanno seguito Dayton, in BiH si è assistito infatti ad un fenomeno inedito per la storia del piccolo stato balcanico: le etnie sono state legalmente separate e circoscritte territorialmente, le istituzioni si sono bipartite (quando non tripartite), i sistemi scolastici frantumati in una dozzina di ministeri per l'istruzione, il sistema di welfare state collassato, il sostegno al reddito praticamente inesistente e la disoccupazione giovanile dilagante. In un panorama completamente mutato, si è costruita in BiH (soprattutto in RS) una nuova generazione di cittadini meno permeabile all'ibridazione rispetto al passato. La creazione di una regione etnicamente "pura" e lo sviluppo di cittadini altrettanto etnicamente "incontaminati" è solo uno degli obiettivi raggiunti dalle élites politiche firmatarie del DPA.

Le strategie politiche, amministrative, culturali ed educative messe in atto dai partiti nazionalisti al potere, di discriminazione e umiliazione delle minoranze, si sono dimostrate efficaci per ricostruire una determinata realtà sociale ed ottenere consenso popolare<sup>56</sup>. È nell'apparente antinomia tra l'incessante *revival* storico e il desiderio di guardare oltre, lasciandosi alle spalle questioni etnopolitiche, che si strutturano le identità dei giovani prijedorčani. L'attuale fenomeno di rarefazione dei matrimoni misti è indicativo di una sempre maggiore polarizzazione della società verso posizioni ermetiche, laddove l'Altro, in tutto simile all'Io diventa, una volta reificata la differenza, un corpo da non amare.

«In Jugoslavia, soprattutto in BiH i matrimoni misti erano la normalità, non c'era nessun problema, figurati... perché dovevano esserci? Popolo di lavoratori... questo erano i nostri genitori, i nostri nonni. Adesso se dovessi sposarmi con un musulmano o un croato, sicuramente ci sarebbero problemi, non sarei così ben vista, ecco. Ci sono matrimoni misti ma sono rari, rarissimi oggi, non è più come allora»<sup>57</sup>.

«Cosa vi ferma?», è stata la domanda, con conseguente risposta:

«Non è che c'è qualcosa che ci ferma, non so come dire [...] è come se sai che è meglio non farlo. Poi ti ripeto, c'è qualcuno che lo fa, non è che ti uccidono ma sicuramente sei in un certo modo marginalizzato. [...] Devi pensare a cosa dicono i tuoi amici, i tuoi parenti, i tuoi genitori. Se loro capiscono non hai problemi. È un po' come se devi sempre pensare con chi vai. Prima non era così, mi hanno sempre detto i miei genitori. Dopo la guerra tutto è cambiato, e noi ragazzi siamo cresciuti così, con queste idee che ci hanno messo in testa i media e il sistema».

Lo stigma sociale che la comunità può attribuire agli individui che non rispettino le nuove norme implicitamente imposte contribuisce a plasmare i

---

<sup>56</sup> Hayden 2005, pp. 226-259.

<sup>57</sup> Danijela, vedi nota n. 41.

comportamenti soggettivi in favore di un universo morale che si adegui ad un credo politico-sociale che lascia poco spazio ad azioni dissenzienti.

È anche nei fenomeni e nei dettagli più *pop* che si manifestano le differenze: tifare per una determinata squadra, iscrivere il figlio ad una scuola calcio piuttosto che ad un'altra, amare un certo tipo di musica, frequentare un particolare locale, bere solo una certa marca di birra diventano marcatori simbolici della differenza. Farsi una birra non è un atto così neutro come si potrebbe pensare altrove. Jelen<sup>58</sup>, Nektar (RS), Lav<sup>59</sup>, Sarajevska (FBiH), Karlovačko<sup>60</sup>: ognuno di questi marchi (i più diffusi) porta con sé una ben definita connotazione etno-nazionale. Farsi una birra non è un atto così neutro come si potrebbe pensare altrove.

«Un serbo che beve Sarajevska? Ah ah ah! Mai visto... o se c'è non è di Prijedor! Prova andare al caffè C\*\*\*\* o al P\*\*\* J\*\*\*... o al B\*\*\*\* poi figuriamoci... non hanno neanche la Nektar, anche se è fatta a Doboj, in RS!»<sup>61</sup>.

Per i più giovani, il gesto apparentemente scontato (e dettato da gusti soggettivi) della scelta della birra, segue i modelli imposti dal gruppo etnico di riferimento contribuendo a creare un senso di unità attraverso una bevanda che diventa simbolo identitario.

### **Resalio ergo vivo**

Prendere un caffè in BiH è una cosa seria, molto distante dalla frettolosa tradizione italiana che lo vuole in piedi, al bancone. I kafana, perennemente intrisi di una densa coltre di fumo sono stati il luogo privilegiato dove stringere amicizie e fare incontri. Colonne sonore folk e turbo folk sparate ad un volume sempre qualche decibel troppo alto accompagnano i clienti a qualsiasi ora e insieme alla possibilità di fumare all'interno dei locali rendono il bar uno spazio ad elevatissimo valore sociale, dove l'adagio «faccio un salto al bar» oppure «il tempo di un caffè» viene confutato dalle interminabili ore passate davanti ad un'ormai fredda tazzina di caffè. Ed è proprio frequentando uno dei bar del centro della città che ho incontrato Goran Z., un ragazzo di 28 anni, attivista per i diritti umani e personalità nota nell'ambiente delle organizzazioni della società civile prijedorčana, e presidente dell'associazione Kwart, una realtà locale che lotta per l'abbattimento di queste frontiere etniche a favore di

---

<sup>58</sup> Probabilmente la più diffusa marca di birra serba. Un cervo (jelen) è il simbolo che la rende riconoscibile.

<sup>59</sup> Birra di produzione serba.

<sup>60</sup> Una delle più note marche di birra croate insieme alla Ožujsko. I colori nei simboli richiamano gli scacchi della bandiera croata.

<sup>61</sup> Časlav, 24, studente di Psicologia.

una visione “libera” della percezione identitaria. Decostruendo quelli che sono considerati i pilastri dell’appartenenza etnico-nazionale, hanno cercato di proporsi come realtà alternativa al mainstream associazionistico, troppo spesso impregnato di logiche nazionaliste<sup>62</sup>.

Grazie all’incontro con Goran Z. e con alcuni collaboratori tra cui Nemanja Č.<sup>63</sup>, Stefan G.<sup>64</sup> e Zorana M., sono entrato in contatto con una dimensione nuova, del tutto originale che mira a discostarsi rispetto alle razionalità polarizzate, appiattite permanentemente su uno dei due spettri etnici da cui è composta la vita sociale e (etno) politica del paese. La volontà del gruppo Kwart di proporre una visione alternativa rispetto alla classica dicotomia imposta dal sistema daytoniano, si è scontrata con entrambe le parti in gioco divenendo invisibile, a causa delle proprie posizioni a-nazionali, sia alla società civile serba che a quella bosgnacca. Essere portatori di un messaggio che mette al centro il cittadino in quanto tale, al di là delle appartenenze etniche, appare una mossa tanto rinnovatrice quanto azzardata in un contesto come questo. I giovani attivisti dell’associazione hanno ben chiari gli obiettivi del loro progetto e il target di riferimento: riuscire, grazie alla connivenza di professori a loro vicini, ad entrare attraverso progetti di educazione civica all’interno delle scuole, considerate luogo privilegiato e punto alfa da cui (ri)costruire nuove forme di soggettività critiche e proattive. Unico soggetto del panorama associativo della città a proporre una visione non etnicizzata del percorso di integrazione giovanile nella vita pubblica della città, Kwart è costituita al suo interno da *bosnians citizens* i quali considerano assolutamente secondario, quando non affatto rilevante, la propria appartenenza etnico/nazionale:

«Abbiamo il compito di decostruire queste narrative nazionaliste, sono connesse alle questioni sul nostro futuro, sul passato, sull’ultima guerra [...] è difficile uscirne fuori da questo tipo di nazionalismo [...] è difficile perché tutto è intriso di questo atteggiamento nazionalistico, tutto... media, scuola, cultura, storia, lingua. Tutto è nazionalista qui»<sup>65</sup>.

Alla mia domanda circa il significato che la parola identità possa significare per loro e per i giovani cittadini di Prijedor, Goran e Zorana riprendono gli assunti tanto cari alla disciplina antropologica, laddove i miti del sangue e del suolo vengono costruiti dalle narrazioni e non sono dati, immutabili, una volta per tutte:

---

<sup>62</sup> Zorana M., 26 anni, attivista presso Kwart.

<sup>63</sup> Nemanja Č., 21 anni, studente di Relazioni Internazionali, attivista presso Kwart.

<sup>64</sup> Stefan G., 23 anni, informatico, attivista presso Kwart.

<sup>65</sup> Goran Z., 29 anni, attivista e presidente di Kwart. Traduzione a cura dell’autore.

«Goran: tutte queste percezioni identitarie diverse sono costruite, niente è connesso al sangue, alla biologia o a qualcosa di simile... ma quando cerchi di parlare di questa parte della storia è come se tu diventassi un traditore degli interessi nazionali».

«Zorana: hanno paura, la guerra è stata qui, permane qui, le identità nazionali e religiose sono state costruite solo in opposizione all'altro gruppo, contro un altro gruppo nazionale o religioso. Ma i giovani e forse soprattutto i giovani, sono condizionati da questa paura, e questo senso di appartenenza nazionale, religioso, si è fatto forte dopo la guerra. Dobbiamo, in quanto giovani, concentrarci di più sulle questioni sociali, sul lavoro, sul nostro futuro piuttosto che fissarci sulle questioni dell'appartenenza nazionale».

Riguardo l'azione delle spinte globalizzatrici transnazionali e l'influsso che queste hanno sulla percezione del proprio sé, Goran sembra avere le idee chiare:

«Quando internet è arrivato qui ho pensato: fantastico! Le persone hanno l'opportunità di scoprire cose nuove, provare sensazioni diverse ma... non è cambiato niente! Quando il nostro regime di visti regionale è cambiato e abbiamo potuto viaggiare per i Balcani e parte dell'Europa senza troppe difficoltà burocratiche ho pensato: meraviglioso! Più ragazzi e ragazze potranno viaggiare, vedere altre, differenti culture e quando torneranno qualcosa cambierà ma... non è successo nulla! Questa manipolazione è così forte, questo sistema "divide et impera" funziona così bene che non cambia proprio nulla... se non diventi un membro del partito non c'è modo che tu possa trovarti un lavoro... i giovani devono seguire questa strada se vogliono lavorare... o così o migrare all'estero per trovarsi un lavoro... siamo spacciati in entrambi i casi. E se hai la fortuna di trovare un lavoro qua, non puoi permetterti di protestare perché ad ogni modo il tuo lavoro, il tuo futuro è connesso a loro [quelli del partito n.d.a.], non sei libero... questa è la verità... qui queste connessioni tra partito, lavoro, amicizie, vita privata è davvero forte».

Favorire la costruzione di un'idea di appartenenza prima di tutto civica, legata a diritti politici e non etno-politici che pertanto trascendano le differenze, appare un compito arduo che va scontrandosi con gli interessi politici ed economici elitari che governano la municipalità. Il processo di costruzione identitaria a partire dal termine del conflitto armato, è stato fortemente legato agli interessi politici ed economici, locali e internazionali, i quali hanno contribuito a creare una discriminazione etnica in una società plurale<sup>66</sup>. Alla domanda universale "chi sono?" viene così declinata una risposta che lungi dall'essere univoca e statica, si perde in un caleidoscopio multiplanare che fa implodere al suo interno gli opposti in esso contenuti. Le identità

---

<sup>66</sup> Bianchini 1996.

che in questo contesto si vengono a creare, a cavallo tra manipolazione dei corpi frutto di una forma di potere pervasiva nazionalizzante<sup>67</sup> e flussi di portata internazionale dal carattere eterogeneo e impreveduto, assumono caratteristiche del tutto inedite rispetto alle precedenti generazioni, rendendo irrealizzabile il progetto di una comprensione esaustiva, completa e definitiva delle stesse. Le sensazioni, le emozioni, le paure e le aspettative future dei giovani cittadini di Prijedor, vengono sospinte attraverso un moto fluttuante e scostante, ora verso un polo, ora verso l'altro. Alla luce di questi movimenti oscillatori, il sociologo Melucci ha scritto:

«[...] L'identità si configura allora come un sistema dinamico definito da possibilità e limiti e che ha la capacità di intervenire su di sé e di ristrutturarsi in quanto il bisogno individuale di identificazione porta con sé la necessità di attaccarsi a qualcosa di essenziale fuori da sé: identità locale, cultura tradizionale, figura simbolica»<sup>68</sup>.

Cambiare paradigma, interpretando il concetto identitario in quanto «contenitore degli opposti», potrebbe essere il primo passo per rendere meno opache agli occhi dell'osservatore le quanto mai discostanti rappresentazioni delle realtà fornite dai diversi interlocutori. Permetterebbe inoltre di andare oltre le logiche binarie (molto care alle élites al potere) di classificazione, organizzazione e distinzione collettiva, aprendo uno scenario in cui le identità possano venire intese come divincolate da una presunta omogeneità, staticità e coerenza interne.

### **Navigare a vista**

Grazie all'analisi dei documenti storici e dai racconti di vita dei miei interlocutori, ho cercato di mettere in evidenza la manipolazione di tali Storie da parte delle élites politiche etnonazionali al fine di giustificare, in parte, le atrocità commesse durante il conflitto, in parte per difendere lo *status quo* imposto dalla comunità internazionale attraverso gli accordi di pace. Alla conclusione del conflitto, a seguito della ratifica delle posizioni scaturite dal DPA, sono state definite nuove prospettive per la convivenza multiculturale, fondate sull'etnicità dei processi sociali, politici ed economici<sup>69</sup>.

Cercando di andare oltre i discorsi strettamente correlati alla Guerra di Bosnia per rivolgere lo sguardo al futuro delle giovani generazioni con cui mi sono rapportato, ho potuto appurare come questa ritorni inevitabilmente nelle narrazioni degli stessi e venga considerata parte integrante nella costruzione delle proprie identità. Le identità giovanili, nonostante le forze nazionaliste cui sono continuamente sottoposte, mai si sono definite come rigide e immutabili: piuttosto

---

<sup>67</sup> Foucault 1978, Agamben 1998, Hardt e Negri 2002, Abu-Lughod 2007.

<sup>68</sup> Melucci 1996, p. 44.

<sup>69</sup> Mujkić 2007.

assumono un carattere poliedrico e multiforme. Con questo non voglio dire che l'appartenenza etnica non sia una discriminante che condizioni le relazioni sociali, politiche e lavorative (come spesso accade) ma vorrei sottolineare come, per molti le questioni prioritarie, di maggior preoccupazione o interesse ricadano (se non in rari casi, al cospetto di fanatici ultranazionalisti) al di fuori di queste tematiche, spesso così spinose e controverse. Per quanto la cappa nazionalista che avvolge Prijedor e le istituzioni della RS contribuisca in maniera attiva al modellamento (e soprattutto alla manipolazione in chiave politica) delle percezioni delle diverse soggettività, ho avvertito nei giovani il desiderio di “andare oltre” queste retoriche. Desiderio che in molti si scontra con una realtà che veniva altresì percepita come statica, negativa, destinata a riprodurre immanentemente sé stessa in un sistema basato sulla corruzione e sull'appartenenza, etnica o politica che sia, in cui i processi di stigmatizzazione sociale portano inevitabilmente ad una marginalizzazione di coloro che manifestano il dissenso nei confronti di un sistema ritenuto logoro da gran parte dei miei interlocutori. La stessa società civile, costituita da organizzazioni non governative, associazioni e poli culturali di preservazione delle tradizioni popolari, a detta di molti diventa una prigioniera culturale, costretta dal sistema politico a seguire il principio dell'etnicità, una variabile che pervade l'intero complesso delle relazioni sociali, creando interpretazioni culturali che danno vita a forme sociali e attività che servono soprattutto come supporto per l'attività politica stessa. Le categorie etniche diventano allora una forma artificiale usata per definire ed emarginare l'altro<sup>70</sup>.

Nel contesto preso in esame il livello nazionale e internazionale sono connessi e si influenzano vicendevolmente. Molti dei soggetti con cui mi sono confrontato pensano globalmente, ma vivono a livello locale; tutta l'attività di ricerca ha dimostrato come le identità dei giovani cittadini di Prijedor oscillino all'interno di questa dicotomia. A livello macro, la BiH riflette questa condizione; si tratta di un campo locale inserito all'interno di un contesto globale, dove lo stato nazione non è più il solo termine di riferimento sociale, politico e ideologico per le persone che vivono all'interno dei suoi confini. Da questo punto di vista il nazionalismo imperante della politica a livello ufficiale nella RS e a Prijedor potrebbe essere considerato un atteggiamento reattivo nei confronti dei fenomeni sociali legati ai processi di globalizzazione. I macro processi in cui sono inseriti i giovani cittadini di Prijedor hanno l'effetto non tanto di creare identità “sparpagliate”, prive di punti di riferimento tradizionali, territoriali o linguistici. Piuttosto si configurano come combinazione di elementi ancorati ai dettami classici del nazionalismo e visioni dal carattere globale, cosmopolita. Infatti l'etnicità, ben lungi dall'aver esaurito la sua forza, influisce in maniera precipua sulla società civile bosniaca e l'uso da parte dei

---

<sup>70</sup> Fabietti 199, Matera 2006.

politici ha cambiato la realtà e la sua rappresentazione da parte degli abitanti della BiH<sup>71</sup>.

Dall'etnografia è emerso infatti come lo scollamento tra le percezioni identitarie di giovani e giovanissimi e il sistema politico nazionalizzante rimanga palpabile. Alcune caratteristiche simboliche, fortemente correlate ad una visione "etno-nazionale" della realtà non spariscono, piuttosto sembrano venire reinterpretate dalle nuove generazioni fino a creare un substrato dinamico, fluido, in grado di adeguarsi di volta in volta alle circostanze che un mondo fortemente interconnesso richiede loro, in un continuo processo di rimodellamento identitario.

La sfida da cogliere per la futura classe dirigente della città di Prijedor, sarà quella di dimostrare come, al di là delle retoriche ufficiali ingannevoli dell'attuale amministrazione, si possa costruire un'idea di cittadinanza laddove uguaglianza non significhi identità e in cui la differenza non degeneri in condizioni di superiorità/inferiorità.

## **Bibliografia**

Abu-Lughod, Lila

- *Sentimenti velati*, Le Nuove Muse, 2007

Agamben, Giorgio

- *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Redwood City: Stanford University Press, 1998

Anderson, Benedict

- *Comunità immaginate*, Roma: Manifestolibri, 1996

Appadurai, Arjun

- *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma; ed. or.: 1996, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.

- "Dead certainty: ethnic violence in the era of globalization", in L. A. Hinton (ed.), *Genocide: an anthropological reader*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002

Ayaki, Ito

- *Return to Prijedor: politics and UNHCR*, *Forced Migration Review*, 10, 2001, pp. 35-37

---

<sup>71</sup> Mujkić 2007.

Bakić-Hayden, Milica

- "Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia", in *Slavic Review*, LIV, 1995, pp. 917-931

Barth, Fredrik

- *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove, (Illinois): Waveland Press, 1969

Bianchini, Stefano

- *La questione jugoslava*, Firenze: Giunti, 1996

Bonomi, Aldo

- *La comunità maledetta*, Torino: Edizioni di comunità, 2002

Bougarel, Xavier

- "Twenty years later: was ethnic war just a myth?", in *Südosteuropa review*, 61, 2013

Bowen, John R.

- "Il mito del conflitto etnico globale", in F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma: Meltemi, 2005, pp. 25-144

Brubaker, Rogers

- *I nazionalismi nell'Europa contemporanea*, Roma: Editori Riuniti, 1998

- "Ethnicity without groups", in *Arch. europ. social*, XLIII, Los Angeles, 2002, pp. 163-189

Clifford, James e Marcus, George E. (a cura di)

- *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, Roma: Meltemi, 1997

Cooper, Frederik e Brubaker, Rogers

- «Beyond identity», in *Theory and Society*, London: Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 1-47

Dei, Fabio

- "Antropologia della violenza nel XX secolo", in AA.V.V., *Le guerre del XX secolo e le violenze contro i civili*, Roma: Aracne edizioni, 2004

- "Etnografie della violenza", in *Primapersona*, 8, 2002

Fabietti, Ugo

- *Identità etnica*, Roma, Carocci, 1995

Fabietti, Ugo; Malighetti, Roberto e Matera, Vincenzo

- *Dal tribale al globale*, Milano: Bruno Mondadori, 2002

Foucault, Michel

- *La volontà di sapere*, Milano: Feltrinelli, 1978

Geertz, Clifford

- *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino, 1987

Gellner, Ernest

- *Nation and Nationalism*, Cornell University Press, 1983

Hardt, Michael e Negri, Antonio

- *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, 2002

Hayden, Robert Michael

- "Constitutional Nationalism in the Formerly Yugoslav Republics", in *Slavic Review*, Vol. LI, n. 4, 1992, pp. 654-673.

- *Imagined communities and real victims: self-determination and ethnic cleansing in Yugoslavia*, *American Ethnologist*, vol. XXIII, n. 4, 1996, pp. 783-801

- "Democracy without a Demos? The Bosnian Constitutional Experiment and the Intentional Construction on Nonfunctioning State", in *East European Politics and Societies*, Sage publishing, 2005, pp. 226-259

Helsinki Human Right Watch

- *Bosnia and Hercegovina. The Unindicted: Reaping the Rewards of Ethnic Cleansing*. Gennaio, vol. IX, n.1 (D), 1997

Herzfeld, Michael

- *Intimità culturale. Antropologia e Nazionalismo*, Napoli: L'Ancora del Mediterraneo, 2003

Iveković, Rada

- *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Milano: Cortina, 1999

- "Partition as a form of transition", in S. Bianchini, S. Chaturvedi *et al.* (ed.), *Partition, reshaping states and minds*, Taylor & Francis e-Library, 2006, pp.11-39

Maček, Ivana

- "L'imprevisto e la confusione: metodo e teoria nella Sarajevo sotto assedio", in *Antropologia*, vol. II, n.1, 2015, pp. 185-201

Malighetti, Roberto

- *Il Quilombo di Frechal*, Milano: Cortina, 2004

Matera, Vincenzo

- *Antropologia in sette parole chiave*, Palermo: Sellerio, 2006

Melucci, Alberto

- *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Mujkić, Asim

- *We, the citizens of ethnopolis*, *Constellations*, 14:1, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007

Olujić, Maria B.

- "The Croatian War Experience", in Nordstrom C. e Robben A. (ed.), *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival*, Berkeley: California university press, 1995

Pantò, Letterio e Sekulić, Tatjana

- "Born in 1989. European youngsters look to the future and the past: Milan and Sarajevo compared" in *1989 – Young people and social change after the fall of the Berlin Wall*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012, pp. 99-120

Piasere, Leonardo

- *L'etnografo imperfetto*, Bari: Laterza, 2002

Pirjevec, Jože

- *Le guerre jugoslave*, Torino: Einaudi, 2014

Rastello, Luca

- *La guerra in casa*, Torino: Einaudi, 1998

Remotti, Francesco

- *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza, 2007

- *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza, 2010

Schmidt, Bettina E. e Schroder, Ingo W. (ed.)

- *Anthropology of violence and conflict*, London: London Routledge, 2001

Sekulić, Tatjana

- “Distruzione etnonazionalista della società: il caso della Bosnia”, in G. Ieraci, L. Mattina (a cura di), *Studi politici*, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 1999, pp. 255-277

- *Violenza etnica*, Roma: Carocci, 2002

- “Le nuove guerre e i conflitti identitari”, in Giorgio Grossi (a cura di), *I Conflitti Contemporanei*, Novara: UTET, 2008

Sen, Amartya K.

- *Identità e violenza*, Milano: Laterza, 2006

Todorov, Tzvetan.

- *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino: Einaudi, 1984

Todorova, Maria

- *Immaginando i Balcani*, Lecce: Argo Editore, 2014

Vereni, Pietro

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

Wallerstein, Immanuel e Balibar, Étienne

- *Razza, nazione e classe*, Milano: Edizioni Associate, 1996

## **Un anno e più per andare e tornare Emigrazione e turismo delle origini: il caso della comunità ischitana di San Pedro in California**

Ugo Vuoso

**A year and more there and back. Migration and ancestral tourism: the case of the Ischia community in San Pedro, California**

### **Abstract**

San Pedro (USA) and Mar del Plata (Argentina) are the homes of two thriving Italian communities whose members descend from immigrants from the island of Ischia, the largest island in the bay of Naples. The San Pedro community was established in the early 1900s with the arrival of a number of fishermen from the eastern coast of the island. Up to the end of the 1960s various migration flows reached the California town with the consequential growth of the island community and its professional skills. After relocation the cultural ties to the original homeland were not cut off, thus the island continued to be the identifying reality for the fishermen who had emigrated to America and for their children. The fishing culture of the island had, after all, historically developed the cultural relocation model preserving the cultural identity. From this point of view, emigrating is not seen, here, as a simple economical strategy, but as a cultural process that continues to be alive through the times involving also the generations born abroad. In the experience of the fishermen's return journey to the island and in that of the following generations, we observe the various interchange dynamics between the emigrants and the community of their origins. In the early historical phases of the return journeys, the emigrants were seen as important social figures, who could enrich the local fishing community with modernising elements. With the great development of the tourist industry on the island this role in time was scaled down. During the last twenty years, following the trips to America of some island delegations and the initiative of a few Italian-American associations, the number of reverse journeys has increased and the descendants of the emigrants took the unusual role of promoters and keepers of symbolic items (pictures, films, old documents, etc.) which can help to recover the lost traditional identity of the island community. These trips in search of one's roots are the framework of the important phenomenon known as ancestral tourism, they are the basis of the constitution of an "affective community" of the cultural memory that has been forming.

**Keywords:** Anthropology of migrations, Ancestral Tourism, Affective community, Ischia, San Pedro

### **1. Partenze e ritorni**

Negli anni Cinquanta il mondo della pesca dell'isola d'Ischia fu trasformato dalla progressiva motorizzazione delle tradizionali barche a vela. Fra i pescatori della spiaggia della Mandra a Ischia Ponte, si diffuse anche l'uso dei cosciali in plastica. L'alto stivale, comodo ed ergonomico, rendeva il lavoro a bordo dei gozzi più sicuro ed efficace. Una innovazione emulata in breve tempo anche da altri gruppi di pesca

distribuiti lungo le coste dell'isola. I primi stivali, secondo le testimonianze orali, giunsero dall'America. A San Pedro, in California, c'era infatti una delle più numerose comunità di ischitani all'estero (un'altra si trova a Mar del Plata, in Argentina), i cui membri lavoravano sui pescherecci oceanici, nei settori economici collegati ai servizi portuali e nell'industria della conservazione del pesce. Un buon numero di pescatori della Mandra aveva parenti a San Pedro, con i quali intratteneva rapporti epistolari e dai quali riceveva pacchi con capi di vestiario, utensili, oggetti d'uso comune, cibarie oltre alle rimesse, spesso recapitate dai postini con "le buste di posta aerea". Verso i primi anni Sessanta, cominciarono ad essere più frequenti anche i viaggi di ritorno degli emigrati in America.

L'intenso scambio di beni, di capitali e di persone – ma anche di strategie e di pratiche discorsive – di fatto riuniva, al di là delle distanze temporali e spaziali, i luoghi della diaspora lavorativa nel medesimo campo sociale. Il fenomeno non solo rallentava il progressivo distanziamento culturale degli emigrati dal loro luogo di origine, ma li trasformava in innovatori, in apportatori di modernizzazione, ruolo che si manifestava particolarmente in occasione dei viaggi di ritorno:

«Le visite di ritorno rimettono in discussione il concetto stesso di insediamento, se per insediamento s'intende l'esclusiva identificazione con il paese di adozione. Infatti è possibile dimostrare che gli emigrati che ritornano spesso al paese non sentono di appartenere a un unico territorio, ma si sentono leali verso entrambi». (Baldassar, 2001: 5)

È stato notato che le vicende migratorie dell'isola d'Ischia sono singolari in quanto esse si distinguono non per il numero delle persone emigrate, ma per la dinamica del fenomeno. "La maggior parte di quelli che hanno lasciato l'isola hanno deciso, poi, di ritornare, dando origine ad una consistente immigrazione di ritorno. In altre parole, lo sviluppo economico su base turistica è stato così repentino da richiamare in patria molti più emigrati e molto prima rispetto alle altre zone del Meridione". (De Blasio, 2005:22).

Possiamo distinguere due importanti flussi di isolani emigrati in America. Il primo è quello che va dalla fine dell'Ottocento ai primi anni del secolo successivo. Il secondo e più intenso flusso migratorio è quello che ha avuto luogo fra gli anni Trenta e la fine degli anni Sessanta, epoca in cui l'economia isolana ha segnato il definitivo passaggio dall'agricoltura al turismo. Sull'intera popolazione emigrata, dalla fine dell'Ottocento alla seconda metà del Novecento, l'incidenza dei pescatori è stata del quaranta per cento sul totale. Questi migranti di sesso maschile si indirizzavano verso le aziende alieutiche americane della contea di Los Angeles, trovavano lavoro, si ricongiungevano con i familiari rimasti sull'Isola e concretizzavano i loro progetti di vita. I pescatori di prima generazione, emigrati negli anni Trenta, hanno raggiunto mediamente buoni livelli economici, talvolta

comprando non solo il peschereccio ma anche una proprietà nella terra d'origine. I loro figli hanno lavorato nell'industria alieutica, dominata dalle *Corporations*. Molti di loro entrarono in una corporazione che ancora gestisce le attività portuali, “una vera e propria casta, dove l'accesso è estremamente difficile e si trasmette il più delle volte da padre in figlio”.

Raramente, dunque, i pescatori emigrati in America sono rientrati definitivamente sull'Isola, com'è accaduto invece per altre categorie di lavoratori. Alla fine degli anni Cinquanta, con la diminuzione dei costi del viaggio, si fecero invece più frequenti i ritorni al paese di origine, occasione che, negli anni a venire, divenne propedeutica ad un *tour* nelle città d'arte italiane. Gli emigrati di prima generazione potevano dimostrare, nel corso del loro lungo soggiorno (non meno di due mesi), la *distanza* sociale e lo *status* acquisiti in America. In genere, i rientri relativi a questa epoca assumevano il senso di veri e propri eventi: si faceva festa insieme a tutti i parenti, con pranzi in onore degli emigrati ritornati. Venivano officiate e offerte messe speciali nel corso del soggiorno a cui gli emigrati facevano seguire fitti giri di visite non solo ai propri parenti e amici, ma anche alle famiglie e agli amici dei loro compaesani in America.

Nelle reti sociali così sollecitate si riverberavano efficacemente le strategie matrimoniali fra emigrati e donne locali, strategie che riflettevano anche i complessi conflitti identitari di cui si facevano portatori gli emigrati e i loro figli, sospesi fra delocalizzazione, continuità culturale e inarrestabile *melting pot*.

Situati sul *limes* della modernizzazione e del recupero dell'identità locale, gli italo-americani diventavano, da una parte, dispensatori di oggetti in grado di innovare processi produttivi e sociali (piccoli elettrodomestici, cosmetici, utensili ecc.) e, dall'altra, raccoglitori ed elaboratori di segni e segnali della cultura tradizionale, documentati soprattutto attraverso foto e filmati o anche da oggetti, manufatti, prodotti locali.

Il viaggio di ritorno dunque, è stata una esperienza fondamentale nella vita degli emigrati al punto che “numerose nozioni legate allo studio dell'emigrazione, in particolare delle teorie sulla trasmissione culturale e sul rapporto tra identità, etnicità e territorio” dovrebbero essere riconcettualizzate<sup>1</sup>. Una revisione che metterebbe

«in dubbio la comune interpretazione dell'emigrazione come un processo che finisce con l'insediamento della prima generazione (...), sottolineando invece il fatto che il processo dell'immigrazione e i collegamenti e i rapporti col paese di origine persistono dopo l'insediamento e continuano così a influenzare le generazioni successive. (...) Attraverso un'analisi intergenerazionale dell'esperienza “del ritorno”, si fanno risaltare le diverse reazioni e i diversi significati che questo assume per le

---

<sup>1</sup> Per il fenomeno del «viaggio di ritorno» (e delle visite) come parte del processo migratorio, cfr: Ruth Mandel (1990), Baldassar L. (2001a, 2001b), Christou, A. (2006), Colic-Peisker V. (2008).

due generazioni e si conclude con le osservazioni che, mentre per gli emigrati il ritorno al paese nativo diventa un pellegrinaggio di rinnovamento e perfino espiazione, il ritorno dei figli è un *rite de passage* di trasformazione culturale». (Baldassar, 2001: 8)

Negli ultimi decenni, dagli anni Novanta in poi, il senso e le modalità delle visite di ritorno sono cambiate, come attestano anche le testimonianze orali raccolte nell'ambito della nostra ricerca<sup>2</sup>.

La permanenza a Ischia, per le ultime generazioni di “emigrati”, è diventata molto più breve con un itinerario che include altre parti d'Italia e d'Europa. Per i figli e i nipoti dei pescatori isolani emigrati a San Pedro, prima e dopo la Seconda Guerra Mondiale, il viaggio di ritorno è stato comunque un rito di passaggio per conoscere parenti e amici di famiglia italiani. I rientri, per queste generazioni, hanno perso la valenza di eventi a cui la comunità locale in vari modi partecipava per dimensionarsi in incontri strettamente parentali, dove i legami, le curiosità, le attenzioni da parte dei cugini isolani un tempo calorose, sono andate intiepidendosi o si sono convenzionalizzate.

La società locale, profondamente mutata per la radicale trasformazione dell'Isola – divenuta in poco tempo una delle capitali del turismo balneo-termale italiano e internazionale –, tende a normalizzare le visite degli “ischitani di San Pedro” nei grandi numeri della movimentazione turistica.

Le visite di ritorno sono diventate eventi complessi e compositi. Il numero crescente di emigrati di seconda e terza generazione che ritorna sui luoghi di provenienza, alimenta una crescente forma di “turismo delle origini” orientato a conoscere le radici famigliari e a scoprire i luoghi in cui hanno vissuto i progenitori.

## **2. Andar via dall'isola**

I racconti sui parenti emigrati in America hanno fatto parte dei repertori narrativi orali di ogni famiglia della spiaggia della Mandra, ribattezzata negli anni dello sviluppo turistico di massa come “Spiaggia dei Pescatori” a Ischia ponte, il luogo dal quale sono partiti numerosissimi esperti dei vari “mestieri” o specialità della pesca locale:

---

<sup>2</sup> Le interviste somministrate a ‘sanpedriani’ in vacanza sull'Isola sono documentate da registrazioni audio e da riprese video. I materiali sono conservati nell'archivio del Ceic Centro Etnografico Campano-Istituto di studi storici e antropologici. La ricerca sul campo, che intende orientarsi in una prospettiva multi situata, è in corso ed è stata avviata nel 2015. I brani riportati in questo scritto provengono da interviste trascritte e tradotte. Le generalità degli informatori, per loro richiesta, vengono parzialmente indicate.

«Poi, fra le due guerre, prima che Mussolini facesse chiudere le frontiere, moltissimi andarono in America. C'era chi in paese si occupava di sbrigare tutte le pratiche burocratiche, che pure erano tante, e poi ci si imbarcava a Napoli, su quei bastimenti a alberi, a vapore. Erano navi abbastanza grandi ma non erano veloci e prima di arrivare a navigare nell'oceano, si fermavano in vari porti del Mediterraneo. A Livorno, a Genova, a Marsiglia, a Barcellona: in ogni porto imbarcavano gente diretta in America. Veramente ci si impiegava un anno per andare in America, su quei bastimenti dove la gente stava una sull'altra, senza quelle comodità che ora hanno le navi moderne, col mare che sballottava l'imbarcazione. Era veramente un grande viaggio. Una volta giunti in terra americana, ognuno doveva cercare la sua fortuna, perché se in America lavori, guadagni molto e puoi fare molti passi in avanti: puoi diventare qualcuno! Molti isolani si sono fatti una posizione, perché l'ischitano è per lo più uno che lavora e non dà fastidio. Nei paesi stranieri o in Italia ci scambiano per napoletani, ma noi diciamo sempre che siamo ischitani. Mio nonno mi diceva sempre (perché anch'io ho navigato tanti anni): "Ovunque andrai, di' sempre che sei di Forio, di Ischia e ti troverai sempre bene!". Dall'America, soprattutto dalla California e poi dall'Argentina, gli isolani mandavano gli scudi, cioè i dollari, e i pacchi di abiti, di scarpe, cioccolata e ogni ben di Dio! Dopo alcuni anni, quando le cose cominciavano ad andare meglio, giungeva il richiamo per i familiari rimasti sull'isola, e così partivano tre, quattro, sette persone di una stessa famiglia per andare a vivere in America. Oggi, i nipoti di quelli che partirono per primi vanno in America con l'aereo in poche ore, per andare a trovare parenti e amici, e poi ritornano perché l'America ora sta dalle nostre parti, per chi la sa trovare!»<sup>3</sup>.

L'esperienza della emigrazione non nasce negli anni della Grande stagione migratoria, ma con l'emigrazione in area regionale. Fra il 1861 ed il 1881 molti comuni in Campania subirono dei mutamenti di ampiezza in seguito ai flussi migratori interni che riversarono il saldo demografico verso i comuni con maggior numero di abitanti. La Terra di Lavoro era la zona che più si avvantaggiò di questi spostamenti migratori. La necessità di integrare il reddito spingeva i capifamiglia e i membri del nucleo familiare ad effettuare migrazioni periodiche: la mietitura in Puglia richiamava manodopera irpina; per la semina dei cereali il Matese esportava cospicui contingenti di contadini; il casertano attraeva folti gruppi estivi di pastori abruzzesi. Ad eccezione della provincia di Napoli, la Regione era animata da numerosi percorsi migratori interni.

Anche le Isole erano territori assoggettati alla fenomenologia migratoria stagionale.

In modo particolare, dal territorio insulare si muovevano i *lavoratori del mare*: pescatori, marinai, figure connesse al bracciantato marittimo come i *corallari*.

---

<sup>3</sup> Testimonianza orale di Pasquale Morgera (1915-1989), in: Vuoso, 2002:115-118.

Nella seconda metà dell'Ottocento l'emigrazione accomuna “carpentieri, marinai, contadini, merciai ambulanti, artigiani, calzolai, barbieri, sarti ecc.” al punto che il flusso migratorio sembra non arrecare “alcun danno alla nostra agricoltura”, come si legge nella relazione di un sindaco allegata agli atti della Inchiesta agraria Jacini del 1877. Scrive il Prefetto di Napoli dell'epoca:

«L'emigrazione di questa provincia ha luogo per la maggior parte dalla penisola di Sorrento e dall'isola di Capri, dal circondario di Castellammare di Stabia e da qualche altro comune del circondario di Caloria, dall'isola di Procida, dai comuni dell'isola d'Ischia, da Pozzuoli (...). Da qualche punto la miseria e il caro dei viveri, e sempre la speranza di migliorare la propria condizione, spinge la gente in lontane regioni, e dai comuni marittimi, in parte la deplorata crisi della marina mercantile, che ha colpito più specialmente i costruttori di navi, i marinai e le piccole industrie affini. (...) Non vi ha emigrazione periodica propriamente detta ma si verifica da taluni comuni, come dalla penisola Sorrentina e dall'isola di Capri e da altre località, una emigrazione temporanea in ogni stagione dell'anno». (Berrino,1990:399)

Nei primi decenni post-unitari erano soprattutto le maestranze artigiane a spostarsi in altri paesi, anche esteri, per una stagione più o meno lunga di lavoro per poi rientrare periodicamente sull'Isola. Numerose testimonianze orali raccontano che bottai, falegnami e fabbri si recavano in Francia per lavoro.

L'emigrazione come pratica tradizionale di lavoro apparteneva invece da tempo ai pescatori.

Quella parte di attività connesse al mondo alieutico meno specializzato, consentiva ai lavoratori stagionali di essere inseriti nei processi produttivi con una certa facilità, com'era il caso dei *corallari*, che venivano reclutati dagli armatori di Torre del Greco sulle spiagge ischitane. Le coralline partivano a maggio, subito dopo la festa di Santa Restituta (17 maggio) e rientravano a settembre inoltrato. Questo tipo di pesca interessava gran parte delle coste del bacino Mediterraneo, soprattutto quelle sarde e nordafricane. Nel corso della stagione di lavoro i *corallari* costruivano ricoveri temporanei lungo la costa, agglomerati effimeri che solo con il tempo e con il successivo afflusso di altri lavoratori si avviavano ad una più duratura vita urbanistica. Molti di questi “villaggi di pescatori” sono nati su quelli impiantati dai corallari, com'è il caso emblematico di Stora in Algeria o di Gerba in Tunisia: la prima, una cittadina popolata da pescatori ischitani e di altre località del Golfo, la seconda prevalentemente abitata da pescatori di Ponza<sup>4</sup>.

Dunque, lo spostamento nello spazio è una delle caratteristiche fondamentali della pesca. A tal proposito ha scritto J. Raion:

---

<sup>4</sup> Tescione, 1968, Vuoso, 1991.

«La pesca occupa un posto a sé, poiché l'alta produttività del mezzo acquatico permette uno sfruttamento prolungato, anzi permanente, e la facilità degli spostamenti sull'acqua, per poco che ci si impratichisca delle tecniche nautiche, consente un'attività a lunga distanza». (Mondardini Morelli, 1985:17)

L'attività a lunga distanza e l'importanza del gruppo sociale sono tratti specifici delle culture di pesca mediterranee:

«la rilevanza del gruppo di pesca è un'ipotesi che il retroscena economico dei pescatori conferma quasi ovunque. Essa si associa a quel sistema tecnico di pesca che nel Mediterraneo viene comunemente definito come piccola pesca, a carattere artigianale. Le barche sono generalmente di piccole dimensioni, ma la trazione a vela e a remi, prima dell'introduzione del motore a bordo, richiede, per una sufficiente stabilità operativa, un gruppo di pesca abbastanza consistente che a seconda del tipo di pesca, può superare anche le dieci unità (ad esempio la pesca del pesce azzurro o a ciancialo). Si sostiene in genere che si tratta di unità produttive a conduzione familiare, ma la necessità di un numero di lavoratori così consistente non sempre è reclutabile nella famiglia, per cui di fatto il gruppo di pesca e il processo di cooperazione per la produzione, finiscono per seguire criteri organizzativi che superano i legami e le reti parentali. La definizione "a conduzione familiare", quando si tratti dell'unità produttiva di pesca, va perciò colta oltre che in una dimensione storico-locale, nelle sue peculiarità tecnico-economiche». (Mondardini Morelli, 1983:37)

La tendenza a riaggregare a terra i gruppi di lavoro del mare si coniuga alla pratica delle migrazioni stagionali e stanziali, caratterizzando così le comunità di pesca nella loro mobilità sociale e spaziale; l'area mediterranea conferma questa tendenza generale: tradizioni di pesca di rilievo si sono formate nelle riviere dalmate, siciliane, amalfitane, liguri, catalane e andaluse e da queste, attraverso correnti migratorie periodiche (legate alle tipologie e alle abitudini della preda) i pescatori hanno raggiunto tutte le zone pescose del litorale, in gran parte trascurate dalle popolazioni locali. Quando la situazione tecnico-ecologica e storico-culturale lo ha consentito, le migrazioni, da stagionali e periodiche sono divenute stabili e gli insediamenti dei pescatori si sono diffusi in tutta l'area costiera del Mediterraneo, dando vita a nuovi centri abitati, o integrandosi in quelli già esistenti, col contributo via via crescente di lavoratori del luogo.

Dalle esplorazioni dei *corallari* fino alla stanzialità dei pescatori, trascorre il tempo della elaborazione dell'informazione prodotta dai "pionieri". Le migrazioni interne, inoltre, facevano proliferare i legami di parentela e di amicizia e contribuivano a rinsaldare rapporti tra paesi ed a diffondere informazioni orali. Coloro che all'estero sperimentavano un diverso vissuto diventavano una sorta di

promotori, di divulgatori di un'alternativa migratoria a cui la forza convincente dell'avanguardia e la pervasività della comunicazione orale davano credito.

Quando le condizioni storiche e congiunturali lo determinarono, a cavallo dei secoli XIX e XX, prese avvio la grande stagione migratoria che consentì a milioni di italiani di emigrare nelle Americhe.

Si trattava di una trasmigrazione che poggiava sulla tradizionale propensione agli spostamenti spaziali dei pescatori, degli artigiani e dei contadini isolani. Ancora una volta, come ha scritto lo storico F. Braudel, la "grande storia" passava per le "piccole isole" mostrando che spesso esse non sono micromondi periferici ma, per usare un'immagine che si deve a Truman Capote, "navi all'ancora in attesa di salpare".

Non fu un caso, dunque, che migliaia di pescatori ischitani emigrarono in California e in Argentina. A San Pedro e a Mar del Plata trovarono lavoro sui pescherecci d'alto mare e furono inglobati all'interno di processi lavorativi industriali e tecnologicamente avanzati rispetto ai mezzi e ai criteri artigianali di una pesca locale che avevano praticato fino a poco tempo prima. L'emancipazione sociale e culturale si misurò anche con la partecipazione ad organismi sociali o con l'assunzione di ruoli civici inusitati in patria, come testimoniano elaborazioni letterarie ispirate a storie di famiglia le cui radici si dipanano dall'Isola di provenienza<sup>5</sup>.

### **3. San Pedro in California, un'altra isola**

In California gli ischitani cominciarono ad arrivare in buon numero già verso la fine dell'Ottocento anche se qualche decennio prima alcuni pescatori originari dell'isola d'Ischia avevano raggiunto San Pedro insieme a portoghesi, messicani e altri italiani.

San Pedro era una cittadina che, affacciata sull'Oceano Pacifico, nei pressi dell'estuario del fiume San Gabriel, prima della Guerra di Secessione si dedicava all'allevamento, all'agricoltura, alla pesca e poi al commercio marittimo, attività che negli anni successivi determinerà il suo completo sviluppo urbanistico e sociale. Il porto di San Pedro infatti, costruito lungo la foce del fiume e ricco di innumerevoli canali interni, rappresentava e tutt'oggi costituisce il vero porto di Los Angeles.

Nell'ultimo secolo il territorio sul quale sorge la città di San Pedro ha subito profonde trasformazioni ed oggi sono difficilmente rinvenibili tracce, anche paesaggistiche, del passato.

Il Museo conserva reperti archeologici rinvenuti nell'area risalenti all'epoca in cui le antiche popolazioni indigene dei Cherokee abitavano alcuni villaggi della zona fluviale. Le abitazioni più antiche risalgono al secolo scorso e ormai solo le

---

<sup>5</sup> Cfr. Vuoso, 2005: 47-77.

testimonianze fotografiche possono restituirci la realtà delle costruzioni ottocentesche che costituirono il primo nucleo abitato.

L'età d'oro di San Pedro è individuabile però con il periodo dei primi anni del Novecento.

In quei decenni imprese commerciali come quella fondata da George H. Peck (poi storicamente ricordato in un parco a lui intestato), presenze operative come quelle delle missioni evangeliche e numerose iniziative che si devono alla intraprendenza di molti uomini di affari, fanno sì che San Pedro cominci a ridisegnarsi secondo un piano di sviluppo legato alla straordinaria crescita demografica ed economica di tutta l'area e in primo luogo di Los Angeles. Solo nel 1888, attraverso uno sviluppato sistema di trasporto mediante canali fluviali, dal porto di San Pedro transitarono merci per cinquecentomila tonnellate. Verso la fine del secolo Mitchell Duffy, giunto nella cittadina californiana nel 1882, progetta e realizza la prima rete di collegamento fra San Pedro est e Rattlesnake Island, che sarà poi determinante nello sviluppo del polo petrolifero locale, quando l'insediamento della raffineria che sorge ai margini della città comincia ad operare a pieno ritmo.



America 1. "Io sto in cucina tra macchina che lava i panni e stufa a gasso dove si cucina" (emigrata isolana negli Usa, fine anni Cinquanta)

È questo il momento in cui la città subisce profonde trasformazioni urbanistiche ed economiche.

Nel 1901 San Pedro si dota del primo edificio scolastico che, dopo l'annessione della città a Los Angeles, diventa sede delle scuole superiori locali, destinazione che il contemporaneo edificio, costruito dopo l'abbattimento nel 1922 della vecchia scuola, ha conservato e potenziato.

Il porto assume la funzione di vero volano di sviluppo della città. La numerosa flotta di pescherecci fa sì che San Pedro diventi una delle capitali della pesca, con un robusto impianto di stabilimenti per la lavorazione e l'inscatolamento del pesce. Il 26 aprile del 1899 viene inaugurato il grande Ponte di San Pedro che sovrasta la città ed il porto che, grazie anche alla marina militare e ad un traffico marittimo che diventa sempre più intenso, diventa il cuore pulsante dell'intera area costiera. Per tutti gli anni Venti e fino allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, San Pedro continua ad espandersi ed a richiamare manodopera ed imprenditori.

Le attività portuali (che si riorganizzano intorno alla Harbor View House), quelle commerciali, il traffico navale verso Los Angeles, le notevoli attività lavorative connesse alla pesca e alla lavorazione del pescato (la White Stars è un'azienda che consolida la propria presenza sul mercato e moltiplica il numero dei dipendenti), i processi lavorativi legati alle raffinerie di petrolio e allo stoccaggio e smaltimento dei prodotti petroliferi, le economie legate al traffico di viaggiatori e turisti fanno di San Pedro una vivacissima città che va integrandosi sempre più a Los Angeles.

Nel 1940 la città raddoppia i propri abitanti e la propria area insediativa e altre comunità immigrate vanno ad impiantarsi nei quartieri che sorgono a ridosso delle fasce urbane più esterne alla costa.

Il porto e le attività legate alla pesca attraggono messicani, filippini, europei e giapponesi che si stabiliscono a est della città.

San Pedro diventa una delle prime città a sperimentare con grande intensità e trasporto la realtà multi-etnica.

Intorno al porto peschereccio, le cui costruzioni iniziali vengono avviate nel 1916, si irradiano le costruzioni degli europei, cioè dei portoghesi, dei croati e degli italiani.

L'immigrazione italiana nell'area di Los Angeles può essere suddivisa in quattro categorie: immigrati provenienti dal Nord Italia già alla fine del XIX secolo; la massa di immigrati dell'Italia meridionale dei primi anni del XX secolo (Puglia, Sicilia, Campania, Calabria); l'immigrazione del dopoguerra da tutta Italia diretta verso gli Stati atlantici e verso quelli del Sud; l'immigrazione più recente costituita da "colletti bianchi" e professionisti.

Nella città di Los Angeles i primi italiani si insediarono ai piedi delle colline *Elysian* soprattutto intorno alla *Alpine e Ord streets*. *Olvera street* è considerata infatti il cuore della Los Angeles ispanica. L'*Italian Hall* (completata nel 1908) ha

funzionato come centro di riferimento fino al 1931, anno in cui la *Casa* si trasferì a *Lincoln Heights*.

Nella *Casa Italiana* si tenevano banchetti, incontri, spettacoli musicali e teatrali. La *Società Garibaldina* e il *Circolo Operaio Italiano* erano associazioni a cui gli italiani di Los Angeles si rivolgevano frequentemente e che fungevano da società di mutuo soccorso, oltre che da importanti poli per la conservazione della cultura italiana e regionale.



America 2. Peschereccio oceanico nel Porto di San Pedro, 1951

L'immigrazione italiana nell'area suburbana di Los Angeles trovava occupazione innanzitutto in agricoltura, specie nelle aree rurali di *San Fernando* e della *San Gabriel Valleys*. Oggi la comunità italiana che abitava in quella che attualmente è *China Town*, intrattiene rapporti tramite i giornali che circolano al suo interno mentre le enclavi della cultura etnica italiana sono a *Highland Park*, *S. Pasadena*, *Alhambra*, *Arcadia* o a *Covina*, *Encin* e *Northridge*, *Burbank*, *Glendale*, *Woodland Hills*.

Molti italiani prendono parte attiva alla *Italian Catholic Federation*, che ha circa trenta circoli a Los Angeles, una dozzina a San Gabriel ed altrettanti a San Fernando. Il numero di iscritti alla I.C.F. è indicativo perché la Federazione accetta soltanto il 15 % di non italiani.

San Pedro è quindi la località in cui la comunità italiana (insediata per lo più a Little Italy), è visibilmente numerosa. Nell'area di Los Angeles si tratta di una anomalia storicamente imputabile al fatto che San Pedro, abbastanza autonoma dalla metropoli e tutta protesa allo sviluppo intorno al proprio porto, aveva attirato sin dai primi anni del Novecento gruppi di italiani che confluivano nella crescente, locale industria della pesca. Una pesca prima svolta con mezzi relativamente tradizionali, poi rapidamente arricchitasi di strumenti tecnologicamente avanzati e metodi di pesca intensivi, così come viene illustrato nella documentazione del *Los Angeles Maritime Museum*, in cui ampio spazio è dato al contributo tecnico-lavorativo apportato dagli immigrati italiani.

Gli italiani di San Pedro impegnati nella pesca provenivano da due isole del Mediterraneo: l'isola d'Ischia e la Sicilia.

Gli ischitani che raggiunsero San Pedro sin dai primi decenni del Novecento, furono migliaia. Scrive Luisa Del Giudice, antropologa americana che ha dedicato numerose ricerche alla cultura degli italiani d'America:

«Gli italiani di San Pedro e quelli di Los Angeles si percepiscono come separate e differenti comunità. Quelli di Los Angeles vedono gli italiani di San Pedro come una comunità compatta e conservatrice (una sorta di "villaggio urbano"); i sanpedrani, invece, intravedono nella sola Chiesa di san Pietro e nella Casa Italiana dei centri di raccordo molto importanti, in grado di controllare l'attività della comunità su larga scala». (Del Giudice, 1990:6)

Il declino dell'economia di pesca e la scomparsa delle reti di riferimento connesse agli ambienti di lavoro alieutico, hanno fatto sì che le associazioni fondate dai gruppi di ischitani e di siciliani siano col tempo diventate socialmente e culturalmente poco incisive.

Gli ischitani, abbandonati i vecchi gruppi di incontro, sono confluiti nell'*Italian Catholic Federation* (con chiese spesso dedicate a Maria Stella del Mare), mentre i siciliani hanno aderito all'*Italian American Club*, sodalizio che partecipa

alle celebrazioni dei due santi patroni dei siciliani, san Giuseppe e santa Rosalia mentre gli ischitani festeggiano il loro patrono in san Giovan Giuseppe della Croce.

Con la scomparsa dei pescatori è andata anche svanendo la cultura più tradizionale a cui le nuove generazioni di “italo-americani” sempre più raramente si sono ispirate nelle loro scelte di vita. Tuttavia, la tensione conoscitiva e la riscoperta delle “radici italiane” è diventata, fra i giovani “ischitani” di San Pedro, sempre più pressante al punto che pubblicazioni, immagini e testimonianze storiche si sono andate moltiplicando e diffondendo con una intensità inimmaginabile agli inizi del XXI secolo. Dal 2005 le relazioni fra la comunità dei pescatori ischitani e dei loro discendenti con il paese di origine sono riprese con quel reciproco interesse che aveva caratterizzato i rapporti transnazionali dei decenni precedenti, quando l’identificazione ed i legami con il luogo di origine erano stati intensi e molteplici.

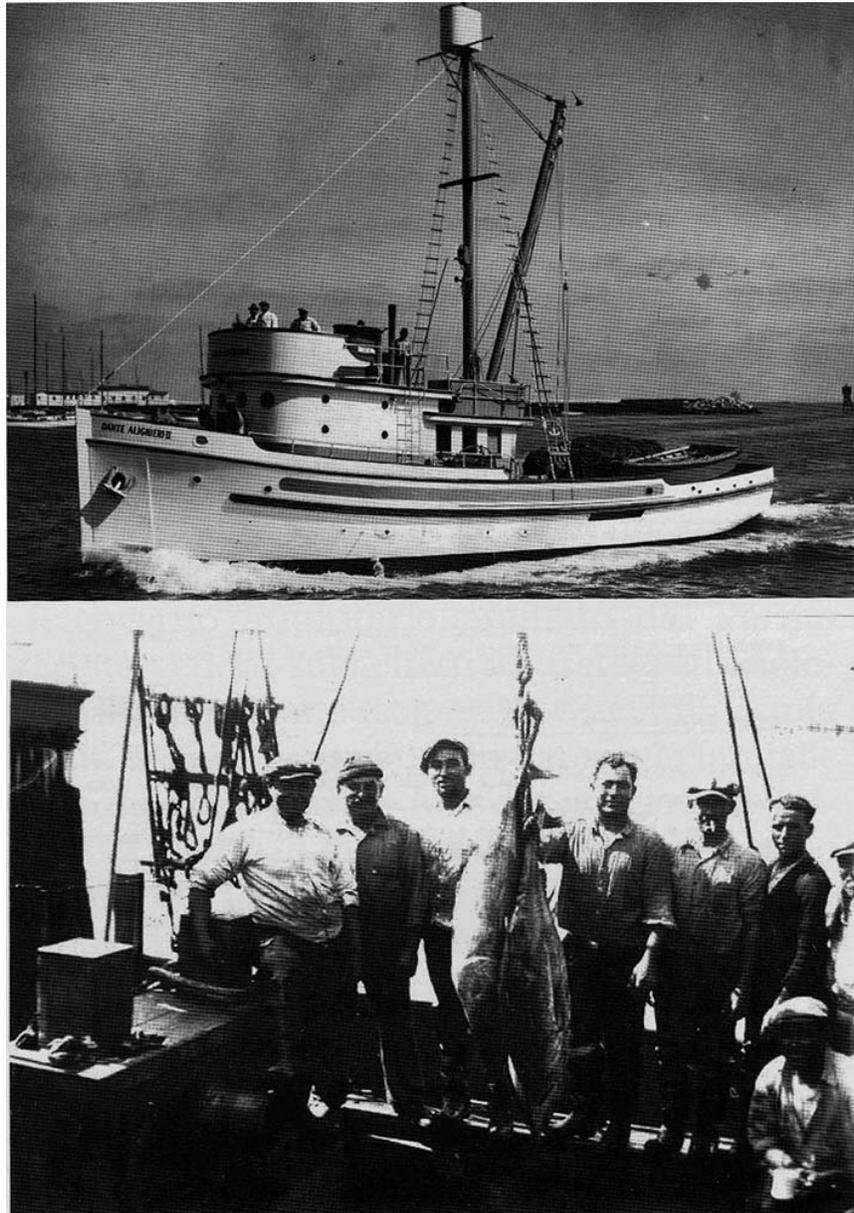
“Per le persone coinvolte nei processi transnazionali”, ha scritto De Fina, “costruire identità particolari richiede una negoziazione con categorie di appartenenza ben definite e il bisogno di crearne delle nuove” (De Fina, 2015:218). Coloro che erano emigrati ed erano diventati sanpedriani fra gli anni Trenta e Sessanta avevano non solo intessuto e mantenuto relazioni con la rete sociale e i parenti rimasti sull’Isola, ma avevano continuato a manifestare l’identità primaria nelle consuetudini, nelle abitudini alimentari, nelle ritualità o nel mantenimento di un dialetto elaborato in una variante carica di arcaismi, ibridismi e marcate melodie di frasi. Fra la fine degli anni Cinquanta ed i primi anni Sessanta si registravano i primi viaggi di ritorno, occasioni importanti per reincardinare, nel luogo di origine, relazioni familiari e sociali (conoscenza diretta di parenti, negoziazioni economiche ecc.) e per offrire alla comunità di riferimento la visibile concretezza del successo socio-economico ottenuto con l’emigrazione in America.

I sanpedriani che tornavano ritrovavano ambienti, contesti culturali e paesaggi in gran parte corrispondenti ai luoghi da loro vissuti prima della partenza dall’Isola. Questi riscontri erano importanti conferme di proiezioni e rappresentazioni elaborate in rapporto ad una tensione identitaria presente in modo costante nel vissuto degli ischitani espatriati. L’adesione dei luoghi della memoria a quelli immaginati e riscontrati nella realtà, costituiva una delle motivazioni che induceva gli emigrati a documentare, con fotografie e filmati ripresi con l’uso di moderne apparecchiature, incontri, luoghi, eventi.

Racconta una emigrata di seconda generazione:

«Siamo tornati per la prima volta a Ischia nel 1961, ero giovanissima. Siamo stati ospitati dai nostri parenti e siamo rimasti sull’isola quasi un mese. In questo mese abbiamo visitato anche Napoli e Roma, che ricordo benissimo. Mio padre ha girato moltissimi filmini con la sua cinepresa super 8, una di quelle che si caricavano a mano. Ha anche scattato molte foto, ovunque. Poi, il giorno della mia prima

comunione, hanno organizzato una festa alla quale hanno preso parte decine di zii, cugini e parenti. È stata veramente notevole! Abbiamo molte fotografie in bianco e nero, e soprattutto filmati dove sono ripresi quasi tutti i parenti e gli amici di Ischia, la festa di san Giovan Giuseppe e molto altro!»<sup>6</sup>.



America 3. Peschereccio e pescatori ischitani a San Pedro, 1960 circa.

---

<sup>6</sup> Inf. Maria M., n. 1952 a San Pedro. Reg. a Ischia, 2010. (Archivio Ceic).

La patrimonializzazione della cultura tradizionale e dei paesaggi locali attraverso le pratiche documentarie degli emigrati in visita ai luoghi di origine, costituisce un aspetto fondamentale della dinamica di identificazione con il paese nativo da parte della prima generazione di emigrati, nonché della trasmissione intergenerazionale di tale orientamento identitario.

L'associazione cattolica, la chiesa e la festa del santo patrono hanno rappresentato importanti punti di riferimento nei processi di costruzione e consolidamento delle identità dei sanpedriani di origine ischitana, essendo quelli i luoghi sociali attraverso i quali sono defluite le tracce del patrimonio immateriale isolano. Figli e nipoti di emigrati, integrati nella società americana, pur essendosi progressivamente sottratti ai processi di mantenimento della cultura di origine dei progenitori, hanno continuato in buona parte a coltivare interesse e attenzione nei confronti della terra di origine e della cultura italiana più in generale. Fra di loro il dialetto dei padri si è andato defunzionizzando a vantaggio di più attente considerazioni nei confronti di oggetti e manufatti "ischitani" e, soprattutto, di prodotti e simboli del *made in Italy* e della cultura italiana.

Ciò nonostante, i rapporti tra i sanpedriani e la comunità isolana di origine si sono andati progressivamente ridimensionando, fino a impoverirsi del tutto già verso la fine degli anni Novanta. Le visite di ritorno<sup>7</sup> di questo periodo testimoniano, di fronte al nuovo e irriconoscibile paesaggio urbano e socioeconomico dell'Isola, il disorientamento e il disappunto di molti emigrati in quanto più netta era la sensazione di essere estraniati dalla vita comunitaria locale.

Il paese natale narrato dai padri era divenuto uno dei poli turistici regionali più importanti, con milioni di presenze annue, centinaia di alberghi, pensioni e stabilimenti termali. I residenti erano più che raddoppiati e si contavano numerose comunità straniere immigrate<sup>8</sup>.

A seguito della straordinaria trasformazione, sempre più spesso erano i cugini isolani a spostarsi per visitare i parenti a San Pedro, invertendo così i termini del tradizionale viaggio di ritorno temporaneo e ridisegnando i margini dei rapporti fra la comunità emigrata e quella di origine.

---

<sup>7</sup> Il viaggio rappresenta uno strumento che permette di (ri)avvicinarsi alla propria identità culturale, ma dall'altro è anche in grado di innescare un meccanismo che instilla incertezze, frustrazione e disorientamento culturale negli eredi degli emigranti italiani.

<sup>8</sup> I quarantasei chilometri quadrati dell'Isola sono amministrati da sei comuni (Ischia, Casamicciola, Lacco Ameno, Forio, Serrara-Fontana, Barano). Nel 2016 i residenti erano circa settantamila mentre le presenze turistiche registrate in centinaia di alberghi, pensioni e case vacanza (venticinquemila posti letto disponibili), sono state di oltre cinque milioni, un quarto dei quali provenienti dall'estero. Gli immigrati stranieri rappresentano il 6% della popolazione con punte dell'11% nel comune di Forio, dove risiedono folte comunità di senegalesi, domenicani, albanesi, ucraini, rumeni ecc.

#### **4. La memoria condivisa**

In una festa organizzata dal parroco ed aperta agli amici, ai parenti ed ai conoscenti, Giuseppe D.M. ha reso pubblico il suo rientro definitivo sull'Isola dopo oltre quarant'anni di vita spesa a San Pedro. L'evento, uno dei primi nel suo genere, ha segnato l'apice del nuovo corso che ha caratterizzato i rapporti fra sanpedriani e ischitani negli ultimi anni, e trova ragione proprio nelle visite che gli ischitani, in forma privata e poi anche in forma istituzionale, hanno effettuato a San Pedro. L'evento festivo fu preparato e annunciato sui social network, dove furono pubblicati anche i video della serata, consultati dai sanpedriani, che inviarono saluti e commentarono l'iniziativa scambiando informazioni in tempo reale con gli isolani.

La diffusione dei nuovi media elettronici ha dato luogo al mantenimento dei contatti in modo più frequente e diretto. Le *chat*, *skype*, *facebook* sono strumenti di comunicazione molto usati dalle ultime generazioni di sanpedriani che, con i loro cugini isolani, hanno creato vivaci comunità virtuali. Il fenomeno si è esteso a quasi tutte le comunità isolate emigrate che ora dispongono di una fitta rete di comunicazione entro la quale sono disponibili strumenti e servizi virtuali per la ricerca genealogica. In tal modo molte famiglie emigrate in Europa e nelle Americhe hanno potuto ricostruire una parte della loro storia e riallacciare i rapporti con il loro luogo di origine che, sul piano simbolico, è ridiventato una fonte primaria di identità diasporica<sup>9</sup> e un punto di riferimento imprescindibile.

Nel passato, la rete di connessione ha fatto riferimento alla chiesa. In un libretto degli anni Venti sono riportati i nomi di decine di emigrati che hanno inviato denaro per la costruzione della chiesa dell'Addolorata a Ischia ponte. Da quell'elenco, un gruppo di giovani isolani ha avviato "il tentativo di ricostruire le identità e le vicende" di quelle persone "legate alla chiesetta a dispetto delle lunghe distanze", tentativo che intende rappresentare un motivo per "ricostruire la nostra stessa identità di ischitani e per celebrare una pagina, forse rimossa, della nostra storia."

Nei primi anni Duemila, a Ischia, nei pressi della chiesetta e per la festa settembrina dell'Addolorata, sono state allestite mostre e organizzati incontri e convegni sulla storia dell'emigrazione a San Pedro. Nello stesso periodo, nel comune di Barano d'Ischia, il consiglio comunale ha deliberato di dedicare una delle piazze del paese a Mar del Plata. La città argentina ha infatti accolto sin dai primi anni del Novecento gran parte degli emigrati partiti da quel versante dell'isola. Nel 2004 il Vescovo, il Sindaco di Barano e il direttore di un periodico che da oltre trent'anni è diffuso fra gli emigrati ischitani delle Americhe, hanno guidato una delegazione ufficiale, accolta dalle autorità argentine oltre che dai responsabili della importante

---

<sup>9</sup> Come ha mostrato Robin Cohen (1997), la condizione diasporica appartiene a quelle comunità che vivono al di fuori della terra nativa (o immaginata tale) e che si riconoscono nella cultura di origine.

associazione locale degli emigrati, che ha visitato la comunità isolana di Mar del Plata. Qualche tempo dopo un'altra folta delegazione, guidata questa volta dal Sindaco di Ischia e composta da numerosi rappresentanti istituzionali, è andata a San Pedro in California. Visita ricambiata dal sindaco di San Pedro Janice Ham, che si è recata ad Ischia per formalizzare un successivo gemellaggio fra le due località.

I fitti scambi di visite, di doni e di riconoscimenti hanno ridato slancio ai rapporti fra i due diversi luoghi ed hanno rinvigorito aspettative ed affezioni da parte delle giovani generazioni di italo-americani. Racconta la signora Carmela F., figlia di emigrati e costante visitatrice dell'Isola:

«Le persone come me e i nostri figli hanno il loro paese nel cuore! Ischia è sempre un posto dove ognuno di noi vorrebbe andare. Il luogo dei sogni perché così lo abbiamo sempre immaginato e così tutti a San Pedro ce l'hanno sempre raccontato. Pensa che in ogni casa italiana, di ischitani, ci sono foto e oggetti che riguardano l'isola! I giovani di San Pedro poi ammirano le bellezze di Ischia, cercano notizie, approfondiscono la conoscenza. Molti di loro hanno anche studiato la storia italiana e tanti, su internet, scrivono e prendono fotografie, libri o altre cose antiche dell'isola!»<sup>10</sup>.

Giovanni Lauro (1920-2010) detto *Sparaspilli*, emigrò in America negli anni Cinquanta, dopo aver conseguito il diploma del liceo artistico. È stato pittore, musicista, attore brillante, organizzatore di spettacoli ed eventi. A San Pedro, il suo *store* di prodotti italiani è stato un luogo di promozione e divulgazione identitaria, di promozione dell'isola d'Ischia, dell'arte e della cultura italiana. Per decenni Giovanni Lauro ha ricoperto il ruolo di corrispondente da San Pedro del giornale *L'italoamericano*, diretto da Cleto Baroni, e per lunghi anni, su una delle stazioni radio più importanti della California, ha condotto un programma in lingua italiana (*Italy: Words and Music*). Poi è rientrato ad Ischia in tarda età, per comporre un *poema* progettato da tempo, *Ischia in cielo e in terra. Sogno di Sparaspilli nell'Aldilà*. Il viaggio nell'aldilà è il pretesto per ricordare persone, narrare episodi, descrivere luoghi ed atmosfere di un passato ischitano che si avvia a sprofondare nell'oblio<sup>11</sup>.

Il libro, com'era prevedibile, ha avuto un notevole successo a San Pedro, dove è stato considerato come un *aide-memoire* fondamentale per la ricostruzione dei rami di famiglia degli emigrati ed uno stimolo alla conoscenza diretta degli ambienti e dei contesti intimistici dell'identità ischitana. Unitamente al lavoro di scrittori di origine

---

<sup>10</sup> Inf. Carmela F., figlia di emigrati ischitani, vive a San Pedro. Reg. a Ischia, 2010. (Archivio Ceic).

<sup>11</sup> Su G. Lauro si veda la ricostruzione biografica che ne fa Antonio Lubrano, *Ischia. 'O paese cchiù bello d' 'o munno* (in Vuoso, 2005:71-74).

isolana ben noti al pubblico americano come Lorenzo Carcaterra<sup>12</sup>, l'opera di *Sparaspilli*, personaggio tenuto in gran conto dai sanpedriani quale attivo mediatore culturale, ha partecipato al rilancio di interesse verso la cultura della terra di origine per il quale è stata avviata la ricomposizione del mosaico della condizione diasporica, prima sconosciuta alle nuove generazioni.



America 4. I soci della *Italian Mutual Benefit Society*, 1927. Promossa da Antonio Strega nel 1925 come *Mazzini Lodge no.1*, l'organizzazione –che in parte riproponeva simboli d'ispirazione massonica – incoraggiava una americanizzazione rispettosa della cultura d'origine.

Nell'ultimo ventennio, le attività degli artisti, quali *analisti simbolici* in grado di produrre nuove creazioni transnazionali, si sono intersecate con “interazioni globali di un nuovo ordine di intensità” (Appadurai, 1996:27) che hanno in molti casi

---

<sup>12</sup> *A Safe Place. The true story of a father, a son, a murder*, New York, Ballantine Books Edition, 1994 è uno dei romanzi di successo scritti da Lorenzo Carcaterra, figlio di emigrati ischitani giunti in America negli anni Trenta.

indirizzato la tensione identitaria delle nuove generazioni verso una valorizzazione delle proprie origini isolane e italiane. Se un tempo i legami dei migranti con il luogo di origine si manifestavano essenzialmente attraverso attività transnazionali (economiche, socio-culturali, finanziarie), con il nuovo corso le rinnovate relazioni hanno riguardato per lo più il campo simbolico delle dinamiche identitarie transnazionali.

Nelle dimore dei sanpedriani si trovano poster, riproduzioni artistiche di luoghi isolani, immagini dei santi patroni, oggetti, prodotti tipici, souvenir, libri e cd, documenti più o meno antichi, video e fotografie. Questo sistema di rappresentazioni e di immagini ha aiutato la comunità sanpedrana ad elaborare una propria, specifica memoria. I tratti salienti di tale memoria collettiva riguardano soprattutto le vicende familiari, i percorsi genealogici dei progenitori e i loro riferimenti con la storia remota del luogo d'origine.

Le visite e i soggiorni più recenti sull'Isola da parte dei sanpedriani, contemplano spesso esplorazioni e approfondimenti delle trame familiari. In queste occasioni, in cui "ci si ritrova"<sup>13</sup> fra parenti e amici, gli isolani si riappropriano di immagini e rappresentazioni della storia della loro comunità accedendo proprio ai materiali *donati* dai sanpedriani:

«I miei cugini non avevano più fotografie di mio padre, di mia madre, dei loro genitori. Quando siamo tornati a San Pedro, abbiamo mandato delle mail con molte foto. Poi ho dato a certi ischitani che erano venuti in America, per farli avere ai miei cugini, le copie su cd dei film che mio padre aveva girato cinquant'anni fa, quando tornò a Ischia la prima volta. E così loro hanno visto com'era il paese, la gente che ci stava, quello che facevano; hanno visto i genitori, i fratelli piccoli, noi! Sono film muti, non si sente niente però è bello vederli, per la storia, per la famiglia e per le tante cose da raccontare. (...) Adesso l'isola è migliorata assai, c'è tutto, è bellissima, più di prima, e il modo di vivere somiglia molto alla vita americana ma qui a Ischia è meglio!»<sup>14</sup>.

Le ultime generazioni di italo-americani<sup>15</sup> vengono in Italia come turisti, quelli più giovani imparano la lingua e sviluppano un interesse attivo per la cultura italiana. Frequentemente, e soprattutto fra gli italo-americani di seconda generazione, molti coltivano una sincera «riscoperta delle radici» per la quale raccolgono reperti, ricordi e memorie tramandate dalle famiglie, elaborandole spesso in coinvolgenti

---

<sup>13</sup> Il termine *retrouvailles*, il ritrovarsi, per sottolineare un ritorno temporaneo ed un'esperienza fuori dall'ordinario (della vita quotidiana) dei migranti, distinguendolo dal ritorno stagionale o permanente, è stato proposto da M. Catani (1986:281-298).

<sup>14</sup> Inf. Annamaria B.S., da San Pedro; reg.a Ischia nel 2017 (Archivio Ceic).

<sup>15</sup> Gli immigrati rappresentano la prima generazione, i loro figli la seconda e i nipoti la terza.

narrazioni. La costruzione culturale che ne deriva è una rappresentazione del passato in equilibrio fra ricordi biografici e ricordi fondanti, fra memoria e oblio.

Il «ritrovarsi» sull'Isola, nella rete familiare e sociale che si dispiega lungo i luoghi della memoria «dei padri», è una esaltante occasione per esperire la sensazione di appartenere ad un gruppo<sup>16</sup> e per trasformare la «nostalgia» in una più consapevole «intimità culturale» (Herzfeld, 2003). Al ruolo assunto delle emozioni nei processi di patrimonializzazione o di elaborazione della memoria culturale viene riconosciuto, nelle scienze sociali, un valore sempre più importante.



America 5. Dipendenti all'ingresso della White Star Cannery, produttrice di tonno in scatola, 1916

Per Halbwachs (1950), la memoria è il modo in cui la collettività, legata da vincoli di affetto, contrasta lo scorrere del tempo, tendenzialmente proteso a indebolire e distruggere il pensiero comune del ricordo. La «comunità affettiva» che ne deriva, amalgama il radicamento del pensiero individuale e il riconoscimento di appartenenza (o non appartenenza) ad un dato gruppo sociale:

«La memoria culturale non può essere priva di qualità sentimentali. Non si tratta di ricordare «a memoria» un'informazione, un dato utile nell'immediato, un dato che può subito essere dimenticato, dopo l'uso. La «memoria culturale» ha bisogno di una *comunità affettiva* che la sostenga e la comunichi alle nuove generazioni. Ma non si

---

<sup>16</sup> Il concetto di *communitas*, con cui Turner (1974) descrive la sensazione di appartenere a un gruppo.

tratta di comunicare in maniera informale o privata un ricordo biografico individuale, una confidenza narrata ad un amico o ad un partner. Si tratta invece di trasmettere come «ricordo fondante» una vicenda che viene vista e ritenuta *sentimentalmente* necessaria all'identità di un gruppo, di un contesto e dei singoli che vi appartengono». (Esposito, 2014:44)

## **Bibliografia**

Aa.Vv.

1987 *Euroamericani, I, La popolazione di origine italiana negli Stati Uniti*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 327-88

Ambrosini M.

2008 *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Bologna, Il Mulino

Amselle, J.-L.

1990 *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri

Appadurai A.

2001 *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi

Assmann, A.

2002 *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino

Baldassar, Loretta

2001a *Visits Home: Ethnicity, Identity and Place in the Migration Process*, Melbourne, Melbourne University Press

2001b "Tornare al paese: territorio e identità nel processo migratorio", in *Altreitalie*, 23, luglio-dicembre

Ballacchino, Katia

2015 *Etnografia di una passione. I Gigli di Nola tra patrimonializzazione e mutamento ai tempi dell'UNESCO*, Roma, Armando

Berrino, Annunziata

1990 *Famiglia, terra ed emigrazione in una comunità della costiera sorrentina*, in P. Macry e P. Villani (a cura di), "La Campania", Torino, Einaudi, pp. 399-422

Bettini, Maurizio

2016 *Radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna, Il Mulino

Bevilacqua, Piero; De Clementi, Andreina; Franzina, Emilio (a cura di)

2001 *Storia dell'emigrazione italiana*, voll. 1-2, Roma, Donzelli

Bhabbia, H.K.

1997 *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi

Bianco, Carla

1967 *Roseto, Pennsylvania: 19 giugno 1966*, Milano, Edizioni del Gallo

1974 *The Two Roseto*, Bloomington, Indiana University Press

Bianco, Carla; Angiuli, Emanuela (a cura di)

1980 *Emigrazione*, Bari, Dedalo

Breidenbach, Joana; Zukrigl, Ina

2000 *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*, Torino, Bollati Boringhieri

Canestrini, Duccio

2001 *Trofei di viaggio. Per un'antropologia dei souvenir*, Torino, Bollati Boringhieri

Capello, Carlo; Cingolani, Pietro; Vietti, Francesco

2014 *Etnografia delle migrazioni*, Roma, Carocci

Carchedi, Francesco (a cura di)

2004 *I campani e gli italiani nel mondo. Il lavoro, le associazioni, la doppia appartenenza*, Roma, Ediesse Editrice

Catani, Maurizio

1986 "Les migrants et leurs descendants entre devenir individuel et alléance cathonienne", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 81, pp. 281-298

Christou, A.

2006 *Narrative of Place, Culture and Identity. Second-Generation Greek-Americans Return 'Home'*, Amsterdam, Amsterdam University Press

Cinotto, Simone

2001 *Una famiglia che mangia insieme: cibo e etnicità nella comunità italoamericana New York, 1920-1940*, Torino, Otto Editore

Clifford, J.

1999 *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Torino, Bollati Boringhieri

Cohen, A.

1985 *The Symbolic Construction of Community*, London, Tavistock

Cohen, R.

1997 *Global Diasporas. An Introduction*, London, UCL Press

Colic-Peisker, V.

2008 *Migration, Class, and Transnational Identities Croats in Australia and America*, Chicago, University of Illinois Press

Corti, Paola; Sanfilippo, Matteo

2009 *Migrazioni*, "Storia d'Italia - Annali 24", Torino, Einaudi

De Clementi, Andreina

1990 *La prima emigrazione*, in P. Macry; P. Villani (a cura di), "La Campania", Torino, Einaudi, pp. 373-396

De Fina Anna

2014 "Spazi transnazionali di costruzione delle identità: i *latinos* negli Stati Uniti", in: Calvi M.V.; Bajini I.; Bonomi M. (a cura di) *Lingue migranti e nuovi paesaggi*, [http://www.ledonline.it/index.php/LCM\\_journal/pp.215-232](http://www.ledonline.it/index.php/LCM_journal/pp.215-232)

Del Giudice, Luisa

1990 "Preliminary Survey of Italian Folklife in Los Angeles", in *Folk and Traditional Arts Program*, Los Angeles, Department of Cultural Affaire, pp. 44-74

De Martino, Ernesto

1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi

Esposito, Vincenzo

2014 *3 marzo '44. Storia orale e corale di una comunità affettiva del ricordo*, Salerno.Milano, Oèdipus

Fabietti, Ugo

1998 *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci

Fabietti, U.; Matera, V.

1999 *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Carocci

Francesese, Maria Teresa

2010 "L'emigrato turista al suo paese" in Marucci G. (a cura di), *Turisticamente. Antropologia del turismo*, Roma, Bulzoni, pp. 85-100

Franzina, Emilio

1995 *Gli italiani al Nuovo Mondo. L'emigrazione italiana in America, 1492-1942*, Milano, Mondadori

Gallissot, René; Kilani, Mondher; Rivera, Annamaria

2001 *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, Bari, Dedalo

Gnisci, A.

1998 *Creoli, meticci, migranti, clandestini e ribelli*, Roma, Meltemi

Gribaudo, Gabriella

1990 *Emigrazione e modelli familiari*, in P. Macry; P. Villani (a cura di), "La Campania", Torino, Einaudi, pp. 399-422

Halbwachs, M.

1950 *La memoria collettiva*, Milano

Herzfeld, M.

2003 *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo

Imbriani, E.

2004 *Dimenticare. L'oblio come pratica culturale*, Nardò, Besa editrice

Impicciatore, Roberto

2005 «Un progetto migratorio di successo? L'istruzione delle seconde generazioni di italiani all'estero», *Altreitalie*, 30, pp. 69-99

Janni, Paolo e McLean, George

2003 *The Essence of Italian Culture and the Challenge of the Global Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C

Lupo, Salvatore (a cura di)

2005 *Verso l'America. L'emigrazione italiana e gli Stati Uniti*, Roma, Donzelli

Mandel, R.

1990 «Shifting Centres and Emergent Identities: Turkey and Germany in the Lives of Turkish Gastarbeiter» in D. Eichelman e J. Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, London

Mezzadra S.; Petrillo A. (a cura di)

2000 *I confini della globalizzazione*, Roma, Manifestolibri

Mondardini Morelli, G. (a cura di)

1983 *Villaggi di pescatori*, Cagliari, Edes

1985 *La cultura del mare. Centri costieri del Mediterraneo fra continuità e mutamento*, Roma-Reggio Calabria, Gangemi

Nelli, Humbert S.

1983 *From Immigrants to Ethnics. The Italian Americans*, New York, Oxford University Press

Orsi, Robert A.,

1985 *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven (CT), Yale University Press

Remotti, Francesco

2010 *L'ossessione identitaria*, Bari, Laterza

Riccio, Bruno (a cura di)

2014 *Antropologia e migrazioni*, Roma, Cisu

Scherini, Rose D.,

1980 *The Italian American Community of San Francisco. A Descriptive Study*, New York, Arno Press

Silka, P. Henry

1990 *San Pedro. A pictorial history*, San Pedro Bay Historical Society, Los Angeles

Simonicca, Alessandro

1997 *Antropologia del turismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica

Tescione G.,

1968 *Italiani alla pesca del corallo ed egemonie marittime nel Mediterraneo*, Napoli, Fiorentino

Tirabassi, Maddalena, Sella, Lodovico, Castronovo, Valerio e Ramella, Franco

1989 “I Biellesi nel mondo”, in *Altreitalie*, n. 2, novembre, pp. 36-45

Tirabassi, Maddalena

2006 “Storia e analisi delle migrazioni: paradigmi e metodi”, in *Altreitalie*, n.32, gennaio-giugno, pp. 9-14

Vezzosi, Elisabetta

2006 *Sull’immigrazione italiana negli Stati Uniti: alcune considerazioni di metodo*, in “Altreitalie”, n.32, gennaio-giugno, pp. 55-59

Vuoso, Ugo

1991 *Storie di uomini e di coralli. Memoria e racconti tradizionali in una comunità di pescatori migranti*, in B. Sasso, “I racconti di Stora. Fiabe e leggende di una comunità di pescatori campani in Algeria”, Valentino, Casamicciola, pp.149-190

2003 (a cura di) *Gli Altri dell’isola. Immigrazione e intercultura a Ischia*, Ischia, Imagaenaria edizioni

2005 (a cura di) *Pe’ terre assaie luntane. L’emigrazione ischitana nelle Americhe (1893-1993)*, Pubblicazioni del Ceic, Ischia, Imagaenaria edizioni

## ***RECENSIONI***

**PIERRE CLASTRES (2013). *L'ANARCHIA SELVAGGIA*. MILANO: ELEUTHERA. PP. 144. ISBN: 978-88-98860-81-4, EURO 14.00**

**di Michele F. Fontefrancesco (m.fontefrancesco@unisg.it)**

Ancora di recente si è tornati a discutere sul valore della lettura dei classici nel farsi contemporaneo dell'antropologia. In particolare il dibattito oggi si sviluppa attorno alcune fondamentali domande: "What is the anthropologist's toolkit? What is the anthropological canon, and how is it produced? And what should it include and exclude? Does the colonial environment in which anthropological knowledge was produced destroy its validity? Is there value in the classic anthropological project of cataloguing and analyzing cultural practices, or should it be abandoned?" (Da Col & Sopranzetti, 2017, p. 4). In un contesto scientifico in cui, dopo la svolta postmoderna vissuta negli anni Ottanta prorompentemente inaugurata dal contributo di Clifford e Marcus (1986), l'enunciazione teorica sembra spesso per molti versi ancora ostaggio del pensiero debole (Vattimo & Rovatti, 1983), la domanda rispetto ai classici è al contempo metodologica e riflessiva, volta da un lato a ritrovare gli strumenti teorici e tecnici che l'antropologia può e deve utilizzare, dall'altro a riconsiderare la storia coloniale e classista che ha distinto la disciplina tanto nello studio di lontani ed esotici orizzonti (Kuper, 2014), quanto nei cortili di casa italiani (Alliegro, 2011; Cavazza, 1997). Questa domanda si arricchisce di significato se se ne aggiunge un'altra figlia del riconoscimento dell'evidente egemonia culturale della produzione britannica e statunitense rispetto agli altri dibattiti scientifici nazionali (Palmisano, 2017): "Cosa ci può offrire la lettura di un classico di un altro Paese, di una tradizione culturale non anglofona?" Rileggere un classico è, quindi, uno strumento non solo per trovare più salde radici per il ragionamento del presente, ma aggiunge un elemento di completezza che si raggiunge grazie ad un allargamento delle fonti a cui nel quotidiano ci appelliamo. La lettura degli scritti di Pierre Clastres (1934-1977) si può

sviluppare in questo senso rivolgendosi in particolare a chi, interessato di antropologia politica, si interroga sui modi di organizzazione della società, sul tema della violenza e dello scambio, sull'impatto che l'incontro tra Occidente e società tradizionali ha avuto localmente.

Clastres è stato uno degli allievi più celebri di Claude Levi-Strauss, distintosi per i suoi studi etnografici sulle popolazioni amerinde degli Aché, dei Chulupi, dei Guaraní, e degli Yanomami. In particolare, il suo contributo si è mosso nel campo dell'antropologia politica guardando alle società senza stato, analizzandone le dinamiche ed i processi di *leadership*. Tra le sue opere più note si possono ricordare: *Chronique des Indiens Guayaki* (1972), *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique* (1974), e *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives* (1977), tutte tradotte in Italia, ma non di semplice reperimento. In tal senso, *Anarchia selvaggia*, ristampato nel 2017, rappresenta un utile strumento per avvicinarsi all'opera dell'antropologo francese.

Il volume raccoglie una selezione di suoi lavori tratti dal volume *Recherches d'anthropologie politique* (1980); sono i saggi “La questione del potere nelle società primitive” (pp. 29-38), “Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive” (pp. 39-90), “Libertà, *malencontre*, innominabile” (pp. 91-112) e “Età della pietra, età dell'abbondanza” (pp. 113-138), introdotti da Roberto Marchionatti (pp. 7-28). La selezione proposta si focalizza primariamente sulla realtà delle società amerinde evidenziando il nesso che lega *leadership*, uso della violenza e scambi commerciali, delineando il profilo antropologico di un sistema politico, che lo stesso studioso definisce anarchico. Attraverso lo strumento etnografico, il lavoro di Clastres vuole offrire, quindi, una risposta alla domanda “come funziona una società senza stato, una società anarchica?”.

Nella sua analisi, l'antropologo francese parte da un fondamentale assunto ermeneutico; un'aperta critica alla tendenza del pensiero occidentale ad affrontare il tema della diversità partendo dalla convinzione della contiguità e della congruità delle realtà extra-occidentali con la specifica storia e le forme proprie della politica sviluppatasi a partire dalle sponde del Mediterraneo. Clastres evidenzia, invece, l'alterità delle comunità tradizionali, di quelle società anarchiche che lui ha investigato sul campo. Infatti, l'organizzazione di queste non condivideva il principio occidentale secondo cui “il sociale è il politico, il politico è l'esercizio del potere [...] da parte di qualcuno sul resto della società” (p. 31). Infatti, la loro organizzazione non prevede la netta divisione tra chi detiene e chi subisce il potere politico, strutturandosi, invece, sulla base di un principio di sostanziale uguaglianza opportunamente preservato da una politica che consiste “proprio nel frapporre continuamente ostacoli alla comparsa di un organo separato di potere, nell'impedire l'incontro, che si sa fatale, tra l'istituzione della *chefferie* e l'esercizio del potere” (p. 34). In queste società, la *leadership* politica si esprime non come imposizione, ma come opera di quotidiano convincimento dei membri della comunità, non come

debito della comunità verso chi comanda, ma di chi comanda verso il resto della comunità (pp. 130-132). Il potere politico, quindi, non appare disgiunto dal corpo della comunità, come avviene nelle società statuali dove esso è concentrato nelle mani di pochi, siano essi regnanti per diritto di sangue o di spada, ovvero governanti eletti più o meno democraticamente.

Se questo è il presupposto di sviluppo di un sistema anarchico, Clastres evidenzia come questo sia lungi dall'essere idillico e pacifico: tutt'altro. Infatti, la società senza stato è pervasa da costante bellicosità. Secondo l'antropologo, questa violenza non nascerebbe, come suggeriva Hobbes, dall'irrefrenata natura umana, bensì sarebbe elemento strumentale al mantenimento dei fondamenti della società anarchica, ovvero l'autonomia delle singole comunità, il loro essere realtà totale (p. 68). Per Clastres, "la guerra è insieme la causa e il mezzo di un effetto e di un fine ricercati: la frammentazione della società primitiva" (p. 63). Laddove, quindi, la guerra non nasce dalla volontà di spogliazione, come avverrebbe nelle società statuali, essa è espressione dell'intento di "*conservarsi come Noi indiviso, come totalità una*" (p. 82), mantenendo i propri confini, non permettendo assimilazioni o subordinazioni.

Se la bellicosità è elemento irrinunciabile per le società senza stato, lo scambio rappresenta un elemento parallelo e in qualche misura mitigante la violenza. Laddove, Clastres, riprendendo Sahlins (1972) ed anticipando di quasi un ventennio Bird-David (1992), evidenzia come le comunità indigene da lui investigate fossero realtà autosufficienti non dipendenti dal commercio per la loro sopravvivenza, lo scambio rappresentava non tanto una strategia di sussistenza quanto uno strumento politico usato verso l'interno delle comunità per evitare l'accumulo di ricchezza legando il prestigio sociale alla capacità del ridistribuire all'interno della società (pp.128-129), e verso l'esterno della comunità al fine di creare strumentali alleanze tra gruppi all'interno del più grande quadro di diffusa bellicosità; alleanze flessibili e non sempre imperiture, ma necessarie ad indirizzare gli sforzi, le attività comunitarie.

L'anarchia selvaggia, quindi, si sostanzia di frammentazione, guerra e scambi e rifugge la pacificazione, propria dello Stato, nell'ottica del mantenimento dell'ugualitarismo altrimenti destinato a spegnersi nell'inevitabile stratificazione sociale propria di una realtà basata sull'ineguale concentrazione del potere. L'analisi di Clastres si sviluppa, quindi, in senso radicale, delineando una contrapposizione netta tra le forme sociali proprie dell'anarchia selvaggia e quelle dello stato. Tale alterità è sviluppata in primo luogo in senso storico refutando la teoria dell'evoluzionistica sociale, che indicava un'organica transizione dal tribalismo alle prime forme di organizzazione statale, e, rifacendosi al pensiero filosofico di La Boétie, legando la transizione alla casualità accidentale. In particolare, soffermandosi sul caso amerindo, indica come snodo fondamentale il *malencontre*, il nefasto primo incontro, legato all'arrivo e alla conquista del continente americano da parte degli europei (pp. 99-100). La centralità di questo momento assume anche un carattere

esistenziale. Infatti, se per Clastres in una realtà statale “l’amore per la legge – la paura della libertà – rende ogni suddito complice del principe: l’obbedienza al tiranno esclude l’amicizia tra i sudditi” (p. 110), l’unica possibilità per le società anarchiche per mantenere il loro modo caratteristico di vivere è unicamente fuori dallo spazio occupato dallo stato. “Che ne sarà allora delle società indivise, delle società senza tiranno, delle società primitive? Se vogliono esprimere il proprio essere-per-la-libertà, possono sopravvivere solo nel libero esercizio di relazioni tra pari. [...] L’eguaglianza vuole solo l’amicizia, l’amicizia si prova solo tra eguali. [...] L’amicizia [...] è ciò che rende gli uomini di questa società tutti uno” (pp. 110-111).

Con queste note romantiche, in un presente in cui lo stato ha occupato lo spazio dei continenti, Clastres dichiarava l’avvenuto tramonto delle società senza stato, ma nel contempo, in quella stagione il forte fermento culturale per l’intera Europa offriva un pungente contributo circa il senso di democrazia e la possibilità di spazi per il suo esercizio: apriva una domanda a cui, quarant’anni dopo, stentiamo ancora a dare una vera risposta.

Il contributo di Clastres rappresenta pertanto, anche per il lettore del presente, un contributo sfidante, capace di riportare l’attenzione su vivi temi del presente, non solo legato ai diritti delle popolazioni native, ma più puntualmente sul tema della cittadinanza e del disequilibrio di potere. Il volume di Eleuthera rappresenta un primo modo di conoscere quest’autore, approcciabile anche da un lettore alle prime armi con il dibattito antropologico, e più in generale per iniziare un percorso di scoperta dell’antropologia francese e francofona; un “viaggio” un po’ in controtendenza rispetto alla moda delle scuole anglofone.

### **Referenze bibliografiche**

Alliegro, E. V. (2011). *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: SEID Editori

Bird-David, N. (1992). Beyond "The Original Affluent Society": A Culturalist Reformulation. *Current Anthropology*, 33, 25-47

Cavazza, S. (1997). *Piccole Patrie. Feste Popolari tra Regione e Nazione durante il Fascismo*. Bologna: Il Mulino

Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press

Da Col, G., & Sopranzetti, C. (2017). Why do we read the classics? *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7, 1-7

Kuper, A. (2014). *Anthropology and anthropologists : The British School in the Twentieth Century*, Fourth Edition (3rd rev. and enl. ed. ed.). London: Routledge

Palmisano, A. L. (2017). *Antropologia post-globale*. San Cesario di Lecce: Pensa

Sahlins, M. D. (1972). *Stone age economics*. Chicago & New York: Aldine, Atherton

Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (1983). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli



## ***Autori di questo numero***

LOREDANA BELLANTONIO è Professore associato, Docente di Antropologia culturale, Antropologia dell'Educazione ed Etnostoria nell'Università degli Studi di Palermo. È stata componente del Comitato Nazionale per la Documentazione Etnostorica delle Confraternite (CO.NA.CO.) e del Comitato Nazionale "La Fotografia e la Civiltà dell'Immagine". Ha curato la pubblicazione di testi inediti di Giuseppe Pitrè, finalizzati all'Edizione Nazionale degli scritti del demologo siciliano. È stata componente del Direttivo del Centro Internazionale di Etnostoria di Palermo e responsabile del Laboratorio per le Edizioni nazionali delle Opere di Giuseppe Pitrè e di Salvatore Salomone Marino. È coordinatore del Programma Erasmus Plus in partenariato con l'Università bulgara di Blagoevgrad e l'Accademia di etnografia di Sofia. Gli interessi di studio includono la Demologia siciliana e si rivolgono ad analizzare la realtà antropologica siciliana indagata sia in studio, precisando profili e opere di alcuni noti studiosi siciliani, sia tramite ricerche sul campo, mediate da opportune scelte metodologiche come quella etnostorica, volte a delineare specifici contesti territoriali. Recentemente ha rivolto le sue ricerche in direzione dell'analisi del territorio per indagarne la nuova facies in relazione alla pluralità culturale e ai processi identitari. Fra le sue pubblicazioni, v. (2017) "Riflessioni sull'opera di Giuseppe Pitrè nel primo centenario della scomparsa. Gli scritti inediti", in *PALAVER*, v.6, n.1, pp.136-146; (2017) "Migration, then and now as a resource", in E. Di Giovanni (a cura di), *Contemporary Diasporas. Mobilities Between Old and New Boundaries*, Palermo University Press, pp. 77-89; (2016) "Migrazione e memoria (labile)", in Angelini A. (a cura di), *Separated Children. Minori, identità e pratiche di appartenenza*, Aracne, Roma, pp. 37-49; (2014) "Razze, culture ed identità etniche", in Angelini A. (a cura di), *Razzismo, xenofobia, esclusione sociale*, Aracne, Roma, pp. 127-147; (2014) "Migranti, diritti umani e democrazia", in Angelini A. (a cura di), *Mobilità umane e nuove geografie migranti*, Aracne, Roma, pp. 35-53; (2013) *Demologia e Cultural Heritage*, (con E. Di Giovanni), Aracne, Roma; (2010) *Le origini dell'antropologia in Sicilia. Omaggio a Pitrè*, Qanat, Palermo; (2009) *Giuseppe Pitrè, Discorsi e Conferenze, Ricordi e Commemorazioni*. CIE, Palermo

ROBERTA BONETTI ha conseguito il dottorato di ricerca in “Studi religiosi: Scienze Sociali e Studi Storici delle Religioni” all’Università di Bologna e in “Antropologia sociale, etnografia ed etnologia” all’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi (convenzione di co-tutela). È stata docente di Storia dell’Antropologia e Antropologia Applicata all’Università di Bologna dove attualmente insegna Antropologia Museale e Antropologia dell’Educazione. È stata docente di Antropologia Culturale a Verona e attualmente alla Libera Università di Bolzano. È socia fondatrice della Società Italiana AM “Antropologia Museale”. È socia fondatrice e membro del Consiglio direttivo della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA). Ha pubblicato vari saggi e articoli sulla produzione funeraria e sui riti funebri dei Ga del Ghana. Ha condotto ricerche sul campo inerenti al tema dell’‘apprendimento’ in contesti lavorativi ed in organizzazioni sociali complesse e sulle dinamiche di interazione in contesti scolastici. Da anni coinvolta nel mondo dell’educazione, è responsabile scientifica dell’Associazione ‘Mani Altri Sguardi’ da lei fondata nel 2003. Ha ideato e curato la realizzazione di progetti di ricerca-azione, sperimentazioni didattiche e progetti espositivi, quali strumenti di indagine etnografica, con l’obiettivo di diffondere l’antropologia nel mondo della scuola e delle organizzazioni lavorative.

Fra le sue pubblicazioni: 2014 (a cura di) *La trappola della normalità. Antropologia ed etnografia nel mondo della scuola*. Seid Editori; ‘The media-action of abebuu adekai in the art world market and design’, *Cahiers d’Études Africaines*. Paris: EHESS. In stampa; 2012 ‘Coffins for wear and consumption: Abebuu adekay as memory makers among the Ga of Ghana’, *RES* 61/62 – Sarcophagi – Spring/Autumn. Harvard: Harvard University Press; 2010 ‘Alternate histories of the Abebuu Adekai’, *African Arts*, Autumn, Vol. 43. No. 3: 14-33. Los Angeles: UCLA University of California; 2009 ‘Absconding in plain sight: The Ghanaian Receptacles of Proverbs Revisited’, *RES* 55-56 – Absconding, Spring Autumn, pp. 103-118. Harvard: Harvard University Press; ‘Abebuu adekai chez les Ga du Ghana. Un regard anthropologique sur l’image’, *Histoire de l’art et anthropologie*. Paris, coédition INHA/musée du quai Branly («Les actes»), [En ligne. URL: <http://actesbranly.revues.org/>]; 2007 ‘The Museum as inhabited object’, *RES* 52 – Crossing boundaries. Autumn, pp. 168-180. Harvard: Harvard University Press; 2006 ‘In Transit: Fantasy Coffins between Ghana, the Art Market and Museums’, *World Art | Art World: Changing Perspectives on Modern and Contemporary Art*. Mp3, <http://itunes.apple.com/us/podcast/moma-think-modern-lectures/id154098266>. MoMa: Museum of Modern Art : New York.

Fra i suoi progetti di ricerca-azione nel mondo dell’educazione:

2010 Ideazione e conduzione del progetto di Ricerca-Azione *Abitare il vestito* per genitori e insegnanti delle scuole materne di Trento e provincia; 2010 Ideazione e

conduzione del percorso espositivo e formativo *Gli accessori delle identità*. Promossa dalla Provincia di Trento; 2006 Ideazione e curatela del percorso espositivo *Mappe rotte e paralleli – persone, viaggi di carta e rappresentazioni del mondo*. Promosso da: Comune di Verona, Assessorato alla Cultura per le Differenze e Pari Opportunità. Patrocinio e collaborazione: Università degli Studi di Verona, Scienze della Formazione, Regione Veneto, Csa Verona (Ministero dell’Istruzione). Palazzo della Gran Guardia, Verona. Il progetto è stato poi realizzato anche in altri Comuni italiani; 2003-2005 Ideazione e curatela del progetto di ricerca-azione *Mai dire scuola. Percorsi educativi dal mondo*. È stato patrocinato dal MIUR e ha ottenuto il riconoscimento del Ministero per i Diritti e le Pari Opportunità. Dal 2003 è stato realizzato in diversi Comuni d’Italia e all’estero e in diversi spazi pubblici e privati tra i quali: Palazzo della Gran Guardia e Arsenale di Verona; Stazione Leopolda di Pisa; Biblioteca de Amicis di Genova, Museo Etnologico di Barcellona. È stato presentato nel 2010 al Simposio internazionale *Perceiving Children. The Visual Anthropology of childhood* organizzato al Moesgård Museum ad Århus (Danimarca) nel corso del 30th NAFA International Festival of Ethnographic Film; nel 2005 al Convegno Nazionale sull’Intercultura, MIUR, Ministero dell’Istruzione, Comune di Brescia; e al Convegno Internazionale sull’Intercultura, Palazzo della Gran Guardia, organizzato dal Dipartimento di Scienze dell’Educazione, Studi Interculturali; Comune di Verona; NAME (National Association for Multicultural Education); IAIE (International Association for Intercultural Education).

GIANLUCA CANDIANI. Nato nel 1990 a Busto Arsizio, da piccolo sognavo di fare il camionista. Invece, dopo il liceo mi sono iscritto alla facoltà di Scienze politiche all’Università di Milano, laureandomi in Scienze sociali per la globalizzazione con una tesi sui corrieri transnazionali tra Busto Arsizio e Chernivtsi (Ucraina) dal titolo *Alla fiera dell’Est. Il fenomeno dei corrieri transnazionali tra Busto Arsizio e Chernivtsi*. Mi appassiono all’etnografia e mi laureo in Antropologia al termine di un campo etnografico in Bosnia ed Erzegovina con una tesi intitolata *Il Kalidoscopio imperfetto. Prjedor, da etnocrazia a cosmopolis? Etnografia, giovani ed identità in una città della Republika Srpska*, sulle percezioni identitarie nelle giovani generazioni vincitrice del premio Tullio Vinay (<http://www.archiviodisarmo.it/index.php/it/2013-05-08-17-19-31/21-comunicati-stampa/352-assegnato-il-premioarchivio-disarmo-tullio-vinay-i-edizione>).

Alternando l’attività accademica con quella lavorativa ho avuto modo di entrare in contatto con ambienti eterogenei, dalla pizzeria alla fabbrica, dalle cooperative alle librerie, passando per il Festivalletteratura di Mantova. Mi diletto nel teatro recitando in due compagnie teatrali della mia città; amo il calcio, vi gioco e alleno una squadra di bambini del mio quartiere.

Da ottobre 2017 sono dottorando in Antropologia culturale e sociale presso l'Università Bicocca collaborando alla redazione di articoli per il Blog d'approfondimento DACSDiaries, afferente alla componente studentesca del corso di Dottorato.

MICHELE FILIPPO FONTEFRANCESCO (Alessandria in 1983) is a social anthropologist specialized in Economic Anthropology. He completed his training in Italy (University of Eastern Piedmont), Poland (Adam Mickiewicz University) and Great Britain (Durham University). His research investigates the theme of local development in industrialized Western countries, in particular the role of entrepreneurship, public administration and cultural heritage. He is a Research Fellow at University of Gastronomic Sciences and an Honorary Research Fellow at the Department of Anthropology of Durham University.

ALESSANDRO LUTRI insegna discipline antropologiche presso il Dipartimento di Scienze umanistiche dell'università di Catania. Ha svolto ricerche etnografiche in una delle comunità arbereshe nella Sicilia occidentale, e più recentemente si è occupato di movimenti sociali di protesta in Sicilia, di deindustrializzazione, e di politiche patrimoniali. Tra le sue principali pubblicazioni vi sono i seguenti volumi: *Immaginarsi arbereshe. Forme e pratiche di identificazione in una comunità dell'Arberia siciliana* (2005), *Forme di vita e natura umana. Una mappa per il pensiero antropologico* (2012); le curatele *Modelli della mente e processi di pensiero. Il dibattito antropologico contemporaneo* (2008), *Umano, troppo umano. Il dibattito natura/cultura nell'antropologia contemporanea* (2009), *Immaginare forme di vita. Letture intorno e oltre il metodo di Ludwig Wittgenstein* (2017).

MARCELLO MOLLICA is a 'Rita Levi Montalcini' fellow and a lecturer in 'divided societies and conflict analysis' at the university of pisa, where he is conducting researches on south Lebanese Christian enclaves. He is presently Visiting Staff Member at Queens' University, Belfast. He holds a BA in Political Sciences (University of Messina), a Ma in Peace Studies (University of Ulster), a Phd in Social Sciences, Centre for Peace Research and Strategic Studies (Catholic University of Leuven) and a European Doctorate Enhancement in Conflict Resolution (University of Deusto, Bilbao). He was formerly a Marie Curie Pre-doctoral Fellow at the University of Ulster, a Marie Curie Post-doctoral Fellow at the University of Kent, a Marie Curie Visiting Staff Member at Tbilisi State University, and a Lecturer at the Department of Social Anthropology at the University of Fribourg. He has conducted field-work on minorities and political and religious violence in Northern Ireland,

South Lebanon, South-eastern Turkey, Israel, Occupied Territories and Georgia as well as with Middle-eastern migrant communities in Belgium and Switzerland.

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale “Foundations of a New European Legal Order”, presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statutale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statutale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

UGO VUOSO, Direttore del Ceic Centro Etnografico Campano/Istituto di studi storici e antropologici. Ha fondato il festival antropologico *Ethnoi. Culture, linguaggi, minoranze*, sostenuto dalla Regione Campania. È autore di diverse pubblicazioni, tra cui: “Oltre i confini del cunto. Storia sociale della fiaba campana” in R. De Simone (ed.), *Fiabe campane* (Torino, Einaudi 1994); *Gli altri dell'isola. Immigrazione e intercultura a Ischia* (Napoli, Imagaenaria 2003); *Pe' terre assaie luntane. L'emigrazione ischitana nelle Americhe* (Ischia, Ceic 2005). “Gaston Lucas, l'antieroe. Dal documento antropologico al romanzo biografico”, in D. Scafoglio (ed.), *Antropologia e romanzo* (Collana scientifica dell'Università di Salerno, 2006); *Di fuoco, di mare e d'acque bollenti. Leggende tradizionali dell'isola d'Ischia* (Napoli, Imagaenaria 2010), *Antropologia del rischio in Campania* (Materiali per lo studio della cultura folclorica, 2013), *Profilo etnografico del Partenio in Irpinia* (Annuario Parco Regionale del Partenio, 2015), “Il gesto, lo sguardo, il racconto” in V. Esposito (ed.), *Il tempo dell'Assunta. Riti, immagini e storie a Guardia Sanframondi* (Salerno, Oèdipus, 2017).

