

Manualetti per darsi una mano. I libretti di Camminaria non sono miniere del sapere, non occultano perle preziose di conoscenza o, addirittura, saggezza, non pretendono di presentare informazioni indispensabili. Non sono scritti per sfoggiare competenze esotiche nelle cene con gli amici in cui languono gli argomenti di discussione. Sono, invece, gocce di consapevolezza, piccole istruzioni per l'uso di alcuni dispositivi ordinari della vita umana: morire, ubriacarsi, arrabbiarsi, innamorarsi, tutte cose che noi esseri umani facciamo in continuazione; che dobbiamo fare perché sono la farina del nostro pane quotidiano. Con questi manualetti Kami lancia il suo progetto culturale: le scienze umane non sono il sapere esoterico di una setta illuminata, ma sono discipline che abbiamo iniziato a praticare migliaia di anni fa (le chiamavamo cosmologia, religione, sapienza tradizionale) per orientarci un po' meglio in quel caos a tratti ordinato che è la nostra vita. Sono strumenti su cui possiamo meditare per iniziare la giornata con il passo giusto, o per condividere una parola di conforto con qualcuno in difficoltà. Non vanno appresi, vanno incarnati; acquisiti nelle azioni quotidiane, più che compresi come sistemi di pensiero.

Per questo i manualetti di Camminaria sono il frutto di percorsi fisici, di passeggiate culturali condivise: perché il pensiero nasce dall'azione, e l'azione prende una direzione se è guidata dal pensiero. Consigliamo di leggere e meditare i libretti di Camminaria mentre si cammina o passeggia, mentre ci si sposta con il corpo da una parte all'altra dello spazio. Il pensiero allora diverrà tutt'uno con il passo, e se si tiene l'occhio aperto attorno a noi sarà più facile darsi una mano, chiedere cioè e darsi aiuto gli uni gli altri, per attraversare questo tempo misterioso, doloroso e intenso che chiamiamo vita umana.

Una nota finale: se avete bisogno di divertirvi, non leggete i Camminaria. Divertirsi vuol dire deviare dal cammino predisposto, uscire dal sentiero, non pensare alla strada che si sta facendo. In certi momenti è fondamentale divertirsi, certo, ma noi abbiamo pensato ai Camminaria come percorsi invece in cui ci si concentra proprio sulla strada, non si cambia discorso, si resta raccolti in sé stessi. Fatevi uno spritz, se volete divertirvi, e leggete invece Camminaria con attenzione, con la disposizione adatta per andare in fondo alle cose. Bellissimo restare in superficie, spesso, ma ogni tanto tocca andare a vedere la sostanza che regge il fondale di quella superficie, anche a costo di sfiorare l'abisso.





CAMMINARIA / 3

Pietro Vereni

L'ALTRO



Kami^{*}
PARVA PETUNT MANES



1^a edizione, gennaio 2023
© copyright 2023
Kami srl, Roma-Venezia


Editing: Giada Giorgi
Illustrazione di copertina: Greta Albertari
Impaginazione e grafica: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nel gennaio 2023







L'antropologia come scienza dell'altro



A cavallo dell'Ottocento (con alcune variazioni di qualche decennio a seconda del posto e del paese) successe tra Europa e America del Nord una cosa davvero curiosa: gli esseri umani (in particolare quelli di classe agiata e/o con maggiori opportunità di essere educati) si cominciarono a rendere conto che il tasso di trasformazione sociale e culturale era cresciuto in modo impressionante ormai da qualche secolo, e continuava ad accelerare. La seconda industrializzazione portava nuove masse in città, e qui ci si incontrava con le meraviglie dello stato nazionale: un'economia in espansione, la produzione, grazie alle fabbriche, di nuove merci generate con nuovi strumenti, una nuova concezione dell'igiene e dello spazio personale, e mille altre novità che venivano riassunte dentro un'unica etichetta: modernità.



Era evidente che non tutti beneficiavano in modo equo di questa modernizzazione accelerata, con l'emergere del proletariato e sottoproletariato urbano, e la lotta politica si concentrò molto presto su come riequilibrare la ricchezza prodotta a dismisura grazie al progresso tecnologico legato alla modernità. La questione politica venne quindi riletta in questa chiave, non come semplice amministrazione del potere, ma come mezzo di giustizia sociale.



Al di là del diverso giudizio morale che si poteva dare di questo processo (tra illusioni di un futuro radioso per tutti e nostalgie di un passato che si andava perdendo mentre lo si disegnava più roseo di quanto non fosse stato), tutti convenivano sul fatto che la modernità si stesse spargendo a macchia di leopardo sulla geografia sociale del Nord del mondo, e fosse ancora di là da vedere in tutto il resto del pianeta.

Nella concezione evoluzionistica di quell'Ottocento bianco e industriale, restavano evidenti sacche di non-modernizzazione, spazi sempre più visibili per contrasto, in cui "le magnifiche sorti e progressive" (lette però senza un filo di ironia leopardiana) non avevano (ancora) potuto prosperare, lasciando emergere isole tradizionali, di resistenza o arretratezza. Se erano vicine, queste aree erano fatte coincidere con lo spazio rurale, o comunque con il non-urbano mentre, se erano lontane, l'altrove geografico si sovrapponeva a un generico prima temporale, nel primitivo. Il mondo contadino *qui* e il mondo barbaro o primitivo *altrove* cominciano ad essere pensati e analizzati in modo sistematico.

In questo contrasto molteplice tra città e campagna, qui e lì, adesso e allora, la modernità e la tradizione vengono concepite come mondi in opposizione, con tutti i loro contenuti simbolici, quindi culturali. È proprio su questo crinale della modernità che si giunge a una sistematizzazione dell'altro (che ora si inizia a concepire con la maiuscola, Altro). Intendo che prima di questo scarto della modernità il mondo era pieno di altri, ogni angolo di paese, ogni nucleo sociale, ogni gilda lavorativa, ogni gonfalone di contrada,

ogni forma del corpo insolita, ogni accento appena diverso, per non parlare di ogni culto religioso: ogni *specificità* costruiva la sua *diversità* rispetto a tutto ciò che non vi si sovrapponeva perfettamente, ma non c'era modo (e neanche tempo, viene da pensare) di organizzare tutto quel bailamme di diversità in un *sistema di alterità costituite*.

Gli altri erano tutti, a parte il ristretto gruppo dell'appartenenza sentita come naturale (la famiglia, i parenti stretti, i vicini di casa, i comparì e le comari) e in quel *tutti* c'era poco modo (e poca voglia) di articolare sottoinsiemi, raggruppamenti, declinazioni. Insomma, erano un '*altri*' molto confuso, perché non aveva bisogno di particolari distinzioni.

Ma con la modernizzazione e l'avanzata dello stato nazionale unitario come modello standard di definizione dell'appartenenza, con l'emergere soprattutto delle democrazie, in varie forme ma tutte protese a garantire il governo al "popolo", diventa indispensabile definire chi davvero sia quel popolo, che ora prende il posto del sovrano assoluto nella gestione del potere. Alcune diversità vengono spesso attenuate nel loro valore distintivo. Le varianti linguistiche locali appena possibile vengono interpretate come dialetti, *patois*, gerghi, parlate, idiomi: forme minori di una lingua per forza nazionale e quasi sempre, per forza, distintiva rispetto ad altre lingue parimenti nazionali. Gli usi e i costumi locali vengono ricondotti a variazioni regionali o locali del patrimonio culturale nazionale, e così via. L'altro si ipostatizza in due direzioni:

1. L'altro interno è spesso la radice tradizionale della modernità: i contadini, per molti paesi in fase di moderniz-


zazione, diventano la roccaforte dell'identità nazionale proprio perché non sono moderni, perché esemplificano la forma di vita nazionale prima della modernità.

2. **L'altro altrove** è progressivamente incasellato in gruppi nitidi, anche grazie alla contemporanea espansione dell'impresa coloniale europea. Gli esploratori, gli amministratori e i missionari cominciano a catalogare, classificare, incasellare la differenza anche al fine di poterla meglio comprendere, e quindi amministrare: razze, caste, etnie, popoli, e poi tribù, *chiefdoms*, regni e stati: il pianeta diventa progressivamente un puzzle di raggruppamenti culturali e politici in cui ogni pezzo ha il suo colore, ogni colore le sue qualità, ogni qualità caratterizza un'**altra differenza**.

Le scienze sociali consolidano tra Ottocento e prima metà del Novecento i loro progetti di ricerca attorno alla sistematizzazione di questo catalogo umano e l'antropologia (sociale e culturale) in particolare si dedica ad organizzare una vera scienza dell'altro, vale a dire a rendere chiaro e distinto ogni 'altro' nella sua sostanza (l'ontologia) e nei suoi accidenti (la morfologia). Il lavoro etnografico diventa soprattutto comparazione di diversità, di alterità, classificate e organizzate in chiave locale, regionale e internazionale. In un certo senso, possiamo dire che l'altro viene "inventato" proprio attraverso questa impresa razionale di sistematizzazione etnologica. Ma in che senso possiamo parlare di invenzione?

La necessità dell'altro

Come abbiamo accennato, il mondo culturale degli umani è sempre stato traboccante di diversità. Tuttavia questa diversità è stata organizzata in modi alquanto grossolani, pur se efficaci per gli scopi per cui quella rilevanza si era imposta. Per ragioni evolutive (cioè per organizzare il nostro comportamento in modo efficace al fine di facilitare la nostra sopravvivenza individuale e del nostro patrimonio genetico), gli esseri umani hanno dovuto imparare non solo a cooperare, ma anche a distinguere rapidamente quelli con cui cooperare e quelli con cui invece era meglio competere come atteggiamento di base. Se sei cresciuto in gruppo (poniamo: una banda di cacciatori raccoglitori, vale a dire la nostra condizione di vita per centinaia di migliaia di anni, fino a poche migliaia di anni fa), devi essere in grado di riconoscere rapidamente chi sono le persone a te più vicine (e questo è facile: sono quelle *fisicamente* più vicine, con cui dormi, ti procuri da vivere e mangi da quando sei nato), ma anche gli altri membri del *tuo* gruppo e imparare a distinguerli dai membri degli *altri* gruppi. Con i primi puoi impostare come standard operativo un rapporto di *fiducia*




cooperativa, mentre con i secondi è bene che tu ti ponga in una relazione pregiudizialmente di *sospetto competitivo*. Questo meccanismo di base, di produzione di un'antitesi tra Noi e Loro, vale a dire tra Noi e gli Altri, ha una lunghissima storia evolutiva e non può essere messo in discussione rispetto al suo funzionamento.

Come animali, quindi, siamo inclini a riconoscere alcuni segnali come identificativi, e a marcarne altri come distintivi: chi non è in grado di compiere questa operazione semiotica con sufficiente agio rischia di cooperare con le persone sbagliate, o di essere inutilmente sospettoso con esseri che potrebbero invece aiutarlo. Dal punto di vista evolutivo (sopravvivere abbastanza da trasmettere il proprio patrimonio genetico nel modo più efficace possibile), non saper maneggiare questo dispositivo semiotico è una vera iattura, perché diminuisce sensibilmente le opportunità di essere aiutati, mentre aumenta di molto quelle di trovarsi isolati o in conflitto permanente.


Sulla base di questo dispositivo biologico, connaturato cioè al vivente in quanto tale, gli umani possono aggiungere una raffinatezza straordinaria nel riconoscere – e ancor più, nel costituire – anche la minima differenza o somiglianza in chiave distintiva (tu sei un Altro) o integrativa (tu sei un Noi). È il nostro dispositivo simbolico che, in questo senso, e solo in questo senso, ‘inventa’ l’altro come oggettivamente dato.

A questo punto la nostra discussione può prendere due strade:


- 
1. Possiamo decidere di riflettere teoricamente sulla natura di quel dispositivo simbolico;
 2. Possiamo ostensivamente raffigurare il suo funzionamento con una serie di esempi.


Per la disciplina che pratico il caso 2 suona decisamente più allettante. Prima di presentare una serie di casi concreti di costruzione dell'altro, proviamo a dire qualcosa sulle implicazioni del conoscere come dispositivo che confronta e riconosce somiglianze e differenze.

Ci sono due aspetti cui dobbiamo almeno accennare in questa chiave teorica introduttiva: che il confronto con l'Altro è necessario alla costituzione della nostra 'identità', e che questo confronto è, in verità, tutto quel che possiamo dire di conoscere dell'Altro. Partiamo dal primo punto.




Se abbiamo definito come 'semplice' il sistema delle differenze prima della modernità, allora possiamo dire che in quel sistema anche le 'identità' erano semplici e come tali vissute. Se il problema fondamentale è solo quello di identificare l'io (individuale o collettivo) contrapponendolo all'Altro (parimenti individuale o di gruppo), un singolo tratto (l'accento o addirittura la lingua; il colore della pelle o addirittura la razza; il culto o addirittura la religione; il luogo o addirittura la nazione) era più che sufficiente per definirsi. Nei Balcani, dove ho lavorato nelle mie ricerche degli anni Novanta, sappiamo che per oltre un millennio il tratto distintivo fondamentale fu la fede cristiana, contrapposta dai Bizantini al paganesimo imperiale, e poi dagli Ottomani alla loro fede islamica (dirò tra poco qualcosa






sull'ebraismo, che andrà acquistando una posizione speciale nel sistema delle differenze proprio con l'affacciarsi della modernità). Si erano così costituiti gruppi come i Karamanlides, cristiani ortodossi di lingua turca originari dell'Anatolia, oppure i Vallahades, musulmani di lingua greca residenti in Macedonia occidentale. Quando Grecia e Turchia furono forzate a trovare una soluzione alla terribile questione delle minoranze nei loro territori, con uno scambio forzoso di popolazioni tra il 1923 e il 1926, i Karamanlides, anche se parlavano turco, furono obbligati a spostarsi in Grecia. I Vallahades, di lingua greca, furono invece trasferiti in Turchia, proprio perché il criterio fondamentale addotto era (ancora) quello dell'appartenenza religiosa, non certo della lingua.




Storie come queste – di formazioni culturali locali che si identificano con una nazione su base prima di tutto religiosa – si sono ripetute nei Balcani, per cui gli albanofoni, prima dell'istituzione dello stato albanese, si identificavano spesso come greci quand'erano cristiani ortodossi oppure come turchi quand'erano musulmani.




È solo con l'emergere della complessa stratificazione identitaria consentita dalla modernizzazione (con l'istruzione generalizzata e la possibilità di accedere a diverse fonti dell'immaginario identitario) che la religione cominciò ad essere affiancata dalla lingua, e poi dalla classe, e poi dal ceto, e via via dai gusti e dalle preferenze individuali, costituendo l'idea moderna di identità, sia personale, sia culturale.

Se sei un contadino del Settecento in qualche paese della Macedonia e ti consideri cristiano non solo prima di



tutto, ma sostanzialmente, allora il fatto che il tuo vicino, o tua moglie, o il prete che amministra i sacramenti non parlino la tua lingua (poniamo: il greco) ma parlino invece arvanitika, valacco o macedone, non costituisce un particolare problema, ed è anzi assai probabile che tu stesso sia poliglotta, e conosca canzoni, tradizioni e usanze di diverse radici culturali, tutte contenute nel Noi generalissimo che sta sotto l'etichetta 'identità cristiana'. Sarai un contadino o un artigiano, come la gran parte dei tuoi compaesani, indipendentemente dalla lingua che parlate, uniti dallo stesso Dio e contrapposti agli Altri musulmani. Non che tu non veda le differenze di lingua e cultura, ma non sono *significantive*, vale a dire non marcano una distinzione sostanziosa con qualche tipo di alterità rispetto a cui prestare una specifica attenzione. Tu stesso, anzi, saprai probabilmente distinguerti con diverse manifestazioni culturali, magari alternando una lingua in casa, una al mercato, un'altra ancora in chiesa. Ci vorrà il nazionalismo per portare, nell'Ottocento, l'idea che una lingua possa essere un tratto davvero essenziale e imprescindibile della propria identità, e che la cultura possa essere distinta in quella 'nostra' e quella 'altrui' in modo netto.

La situazione attuale dell'identità è ancora diversa, e fantasmagoricamente più articolata: nel definire chi sei non entra in gioco solo la tua religione (anzi, per molti non entra proprio in gioco questo tratto) ma il tuo livello di istruzione, il tuo orientamento politico e di genere, oltre che la tua lingua e le varianti che riesci a maneggiare. Entrano nella tua identità anche tutte le immagini di 'diversa



diversità' che ti arrivano dal sistema di comunicazione, per cui si costituiscono identità personali e collettive veramente imprevedute, che possono non avere più alcuna relazione con un territorio specifico.


In questo quadro, l'Altro non smette certo di essere importante (proprio com'era l'altro musulmano per il noi cristiano nei Balcani) ma diventa anzi ancora più sfaccettato, ancora più necessario. Se io sono un parlante italiano con accento del Centro, anche dialettologo per storia familiare, con un livello di istruzione elevato, un reddito medio-alto, faccio un lavoro intellettuale, sono di orientamento politico conservatore, non credente, single, eterosessuale, vegetariano, runner, cisgender (cioè sono un maschio che si sente maschio o femmina che si sente femmina), tifoso della Sampdoria, fan di Star Trek, lettore di crime stories ed appassionato di *bossa nova* e balli di gruppo, tutti questi diversi aspetti della mia identità si mettono a fuoco nel confronto con altri Altri, con tutti quelli che stanno dentro il mio specifico Noi (i vegetariani come me; i runner come me) o nel mio specifico Altro (chi parla con accento meridionale; chi tifa Fiorentina).

Il primo punto insomma è semplice: non ci sarebbero tifosi di una squadra se non ci fossero almeno due squadre, e il sistema in cui viviamo tende a dare rilevanza a moltissime dimensioni, per cui l'identità è costituita da un sistema di contrapposizioni. Più il sistema è complesso, più quell'identità tende a complicarsi. Nel mondo attuale che attraversiamo, le dimensioni identitarie sono molteplici, a volte


addirittura in contraddizione, ma in tutti i casi l'Altro è una necessità costitutiva, sempre più indispensabile quanto più l'identità si articola provando ad armonizzare una serie crescente di differenze.

Il secondo punto è più difficile da cogliere concettualmente, e ha a che fare soprattutto con il fatto che il nostro modo di pensare è strettamente legato a una rappresentazione 'cosista' della realtà. La colpa è dei Greci, diciamolo affettuosamente: ci hanno insegnato il concetto di materia, slegato non solo dalla sua forma, ma addirittura dalla sua funzione e dal suo significato. Materia è una specie di demone (di nuovo, lo diciamo con affetto, è un demone che gira per casa da migliaia d'anni, come un gatto sonnacchioso) che ci induce a vedere il mondo come sequenza di raggruppamenti discreti di sé, di sé materia, dico. Secondo questa visione, la realtà nella quale siamo immersi è null'altro che una serie di grumi di materia: la tazza, il leggio, la pianta, il fazzoletto, l'astuccio, mio cugino. Una parte di questa materia è inerte, un'altra è invece vivente, ma in questo mondo così concepito, così maturato e partorito, non c'è altro se non questa materia.


Abbiamo convissuto più o meno serenamente con quest'idea, in molti, per molti secoli, spalmandoci sopra uno strato più o meno denso di 'spirito', che nessuno è mai stato capace di dire cosa fosse, oltre la necessità di ipotizzare qualcosa che desse conto di tutto quel che il pregiudizio materialista non poteva contenere, vale a dire il pensiero, la struttura organizzata, la forma qualitativa contrappo-



sta all'accumulo quantitativo. Forse abbiamo pensato allo spirito come l'Altro della materia, ma al di là delle aporie epistemologiche che questa dualità ha prodotto, il risultato è stato il grande riduzionismo definitivo: il mondo sarebbe fatto di pura materia, a sua volta fatta di puri atomi, a sua volta composti di granuli subatomici. 'Essere' equivale a 'essere materiale', e un ente esisterebbe solo nella misura in cui è dotato di materia. Il resto è fuffa, *flatus vocis*, pensiero di risulta.



Questa disciplina ci ha indotto a guardarci intorno spegnendo progressivamente l'incantamento del mondo, lasciandone il dominio agli psicologi e la loro anima, i semiologi e i loro segni, i preti e i loro dèi. Poi dalla Germania, nel primo ventennio del Novecento, due fisici teorici tedeschi – assai diversi per temperamento e per filosofia di vita – avevano letteralmente scassato quel modello di materia: il primo collegando lo spazio al tempo in modo irreversibile, il secondo seppellendo il materialismo 'cosista' nella polvere della sua vacuità teorica. Le riflessioni ulteriori produssero un mondo 'quantistico' in cui la materia è un'espressione locale di campi cosmici in vibrazione, e quel che conta davvero è che non conosciamo le cose del mondo (*tutte* le cose, persino gli elettroni e le altre particelle subatomiche) per come esse sono in sé, ma per come si relazionano con noi e tra di loro. Questo è il senso della relatività einsteiniana, del principio di indeterminazione di Heisenberg e del paradosso del gatto di Schrödinger. In un sistema probabi-




listico a due uscite (testa o croce, poniamo) la moneta, prima di essere lanciata, non è né testa, né croce. Dopo averla lanciata, può essere testa (o croce) solo 'per noi che la guardiamo', non in senso assoluto, il che significa che se la lanciamo e la copriamo con una mano come fa l'arbitro prima di una partita per decidere chi batterà il calcio d'inizio, la moneta ha un suo stato (testa o croce) ma non ha molto senso dire che ce l'abbia visto che l'unico modo di sapere quale sia 'veramente' la posizione della moneta è quello di guardarla, cioè di *porsi in relazione* con essa. Questo principio si può estendere a qualunque nostra conoscenza del reale: sul piano subatomico parliamo di 'sovrapposizione' di stati quantistici, mentre a livello macroscopico usiamo il concetto di probabilità, ma il senso non cambia: l'unico modo per conoscere se il gatto è morto o vivo, se la moneta mostra testa o croce, o se quella persona fa x o fa y, è quello di osservare e interagire con il gatto, con la moneta, con la persona.

L'altro è dunque una duplice necessità per ciascuno di noi: ci costituisce nella comparazione (io non sono carnivoro come te, io non sono juventino come te) e nel contempo costituisce il mondo in cui siamo immersi come sistema di relazioni (tu sei il *mio* vicino di casa, tu sei l'uomo che viene da *lontano* [rispetto a me]).

Tornando in Macedonia



Ma per capire cosa farci di queste idee alquanto astratte, proverò nelle pagine seguenti a impostare un percorso di riflessione che parta da un Altro relativamente lontano, per portarci ad alcuni Altri ben più vicini, per finire con una riflessione conclusiva sul valore morale dell'Altro come l'avremo raccontato.


Ho iniziato il mio lavoro professionale di antropologo nella prima metà degli anni Novanta, con una ricerca condotta nella Macedonia occidentale greca sull'identità etnica e politica della minoranza di lingua slava e di passaporto greco localizzata nella Grecia settentrionale, in particolare nella provincia di Florina, al confine con l'Albania a Ovest e con quella che oggi si chiama Macedonia del Nord e che allora, oltre il confine settentrionale greco, si chiamava ufficialmente Ex Repubblica Jugoslava di Macedonia. La cosiddetta 'Macedonia geografica' (che oggi comprende soprattutto territori dello stato greco e dello stato macedone del Nord, con piccole porzioni in Bulgaria a Est e in Albania a Ovest), è detta così per ragioni puramente politiche, e corrisponde a tre *vilayet* (vale a dire provincie) del dominio



ottomano in Europa, fino alle Guerre balcaniche che precedettero la Prima guerra mondiale. Secondo i nazionalisti di diversi paesi, queste tre provincie ottomane ricalcavano con buona precisione l'estensione originaria dell'antico regno macedone di Filippo II, attorno alla metà del quarto secolo a.C.


In realtà, all'alba della spartizione dei territori ottomani in Europa, a cavallo del Novecento, la regione macedone era da molti secoli abitata da popolazioni diversissime per usi e costumi, e anche per lingua: i grecofoni erano concentrati lungo le coste del mar Egeo e nei pochi centri urbani, dove fungevano da élite politica e ancor più commerciale. Analogo ruolo era ricoperto dagli Ebrei sefarditi di lingua castigliana espulsi prima dalla Spagna e poi dall'Italia, e giunti a Salonicco nel Cinquecento, dove sarebbero rimasti fino alla deportazione e allo sterminio nazista. Le aree rurali e boschive interne erano abitate in maggioranza da comunità locali di lingua slavo-meridionale, ma c'erano diversi villaggi in cui predominava il valacco, vale a dire la lingua neolatina (molto vicina a quello che stava diventando il romeno standard) che si era sviluppata durante la colonizzazione agricolo-militare romana, fino alla discesa delle popolazioni di lingua slava dal settimo secolo, che aveva lasciato sacche latinofone in un'area sempre più slavofona. In questa 'Macedonia geografica' erano inoltre presenti a Nord (nella regione del Tetovo) popolazioni compatte di lingua albanese, che nei villaggi sparsi della Macedonia orientale (nella regione a ridosso di quella che nel Novecen-






to divenne l'Albania) venivano chiamati Arvanites. In tutte le piane coltivabili gli Ottomani avevano insediato coloni turcofoni, mentre il commercio dei cavalli e molto traffico mercantile spicciolo erano gestiti dai numerosi gruppi zingari, con le loro varietà linguistiche, che si spostavano seguendo le fiere e i mercati.

Lo so, non ci avete capito molto, ma vi assicuro che l'intento era proprio quello di farvi vedere la complessa tavolozza dei colori etno-linguistici della regione. Del resto, vi siete mai chiesti perché l'insalata di frutta che già allettava i banchetti delle famiglie nobili nel Rinascimento venne ribattezzata 'macedonia' ai primi del Novecento? All'epoca, la politica europea pensava che quella regione, ancora formalmente in mano agli Ottomani ma di fatto contesa tra i diversi nazionalismi degli emergenti stati confinanti (Grecia da Sud, Serbia da Nord, Bulgaria da Est e Romania da più lontano), andasse in qualche modo spartita secondo linee di nazionalità su base linguistica, come si era fatto in gran parte del resto del continente. Quel sistema politico degli stati nazionali europei non riusciva a quadrare il contesto delle appartenenze (le 'identità', diremmo oggi) con quello delle differenze (le 'culture'), dato che ci potevano essere bulgarofoni che si sentivano a pieno titolo macedoni, ma anche valacchi di lingua neolatina pronti a morire per la causa nazionale greca, o ancora famiglie in cui una parte si schierava con la Grecia e un'altra con la Serbia. Non furono rari i casi di fratelli che, con la fine della Seconda guerra mondiale e poi della Guerra civile greca, si trovano a vivere non solo in stati nazionali diversi, ma anche con passaporti




diversi, con cognomi diversi, usando prevalentemente lingue diverse.


Per quel che cerchiamo di dire qui, è particolarmente interessante comprendere come questa complessità etnica e culturale venne interpretata dal sistema del nazionalismo europeo. Ai primi del Novecento, gran parte degli stati dell'Europa occidentale avevano intrapreso da decenni (alcuni da qualche secolo addirittura) un processo di omogeneizzazione nazionale. Le varianti culturali locali (dialetti, usi peculiari, costumi tradizionali) erano state progressivamente ricondotte nell'alveo della nazione, di *ogni specifica nazione* cioè. Nell'immaginario collettivo europeo, il mondo sembrava essere naturalmente diviso in identità nazionali distinte e riconoscibili (i Francesi, i Tedeschi, gli Italiani, gli Inglesi, gli Spagnoli e così via), che si disponevano chiaramente in un sistema di noi/altri. Certo c'erano le intrattabili questioni delle minoranze con aspirazioni indipendentiste o irredentiste (i Baschi, i Tirolesi, gli Alzaziani, gli Istriani) e interi stati, come il Regno Unito, riconoscevano – anche a malincuore – la specificità culturale delle varie porzioni del loro territorio, ma il modello considerato normale era quello nazionale: o si era membri di una comunità che, in condizioni ordinarie, era anche in grado di auto-governarsi politicamente, oppure si era membri di una minoranza che, per ragioni contingenti, non era autosufficiente politicamente ma si concepiva comunque compatta, coesa e naturalmente omogenea come qualunque altra comunità nazionale. L'aspetto interessante di questo sistema delle identità è proprio il suo percepito naturalismo, che



negava il lento lavoro di costruzione della nazione che gli stati avevano esercitato tramite i propri emissari (intelletuali, politici e militari), spesso ancora prima di istituirsi come stati autonomi e poi proseguito non appena ci fossero le condizioni politico-economiche per sostenerlo.


Ai primi del Novecento, questo modello non poteva funzionare applicato alla Macedonia: non solo perché la varietà culturale era oggettivamente notevole, ma soprattutto perché a partire almeno dal 1870, le popolazioni locali (con le loro varietà linguistiche e culturali) erano state sottoposte a diversi e confliggenti progetti nazionali. Emissari greci, serbi e bulgari – in forma di preti, maestri e poi guerriglieri e banditi – erano stati inviati dai rispettivi stati centrali per colonizzare dal punto di vista nazionale le popolazioni locali, formalmente ancora sotto dominio turco, e per insegnare loro che ‘in verità’ erano Greci, Serbi o Bulgari. Presto si elaborò anche un discorso nazionale interno macedone, e non mancarono i tentativi romeni (rivolti però quasi esclusivamente ai parlanti di lingua valacca neolatina) di instillare anche un sentimento nazionale romeno. Il risultato fu una cacofonia straordinaria, che davvero non aveva paragoni simili in tutta Europa. Nessuno aveva provato a spagnolizzare i Francesi (i Baschi erano stati spagnolizzati a Sud dei Pirenei, e assimilati alla cultura francese a Nord, lungo la linea geografica che divenne il confine politico tra i due paesi) e nessuno aveva germanizzato gli Inglesi più di quanto già non lo fossero. Nessuno aveva preteso che gli Italiani di Milano o Venezia si sentissero austriaci, anche se per tutta la prima metà dell’Ottocento facevano parte,






amministrativamente, dell'Impero austriaco. E nessuno aveva mai pensato che i Portoghesi potessero divenire linguisticamente e culturalmente un tutt'uno con la cultura e la lingua castigliana. La stessa presenza del catalano era riconosciuta sul piano culturale, ma inglobata in una concezione di cittadinanza spagnola.

La contrapposizione tra produzione delle identità in Europa occidentale e nei Balcani, in particolare in Macedonia, non potrebbe essere più evidente: da un lato c'è un sistema di stati che spinge a omogeneizzare tutto quel che culturalmente è contenuto nei loro confini, dall'altro c'è un sistema di stati in competizione per conquistare l'affiliazione politico culturale di popolazioni che stanno fuori dai loro confini, su territori a cui quegli stati in competizione ambiscono per ragioni anche (e spesso prima ancora) economico-politiche, più che culturali. La Serbia voleva uno sbocco sul mare a Sud, la Grecia cercava un passaggio politico-militare per ricollegarsi alla perduta Costantinopoli. La Bulgaria cercava di tornare alla grandezza politica dei regni medievali dopo la marginalizzazione subita in epoca ottomana. Le persone che abitavano la regione contesa della Macedonia erano, letteralmente, carne da macello sull'altare della geopolitica, e ogni mezzo era buono (blandirli con le messe officiate in greco bizantino o slavo ecclesiastico; insegnare loro l'alfabeto greco o quello cirillico; forzare l'adesione politica dei villaggi con le bande 'patriottiche' di tagliagole che vessavano i contadini locali) pur di portarle dalla parte nazionale che si imponeva con i maggior investimenti e con la maggiore violenza.





Questa opposizione così sfacciata tra modello occidentale (quasi ogni persona era assegnata a una singola nazionalità, che si faceva carico della sua inculturazione nazionale) e Sudest europeo (ogni persona viene sottoposta a più discorsi nazionali tra loro contraddittori) viene letta dall'Europa occidentale come la prova evidente di un'alterità assoluta, tracciando la differenza Noi/Altri con il rasoio affilato della Natura: Noi siamo dotati di un'identità nazionale chiara, come tutti gli esseri umani degni di questo titolo, mentre Loro, gli abitanti della Macedonia, sono stranamente privi di una chiara coscienza nazionale, sono proprio strani, sono proprio Altri.


La lotta politica e culturale che aveva luogo a inizio Novecento in Macedonia poteva essere indicata come la prova che l'identità nazionale ha bisogno di tempo, di risorse economiche, di un progetto politico chiaro, di strategie educative articolate. Poteva insomma dimostrare agli Europei occidentali che non c'era davvero nulla di naturale nel loro sentirsi Francesi, Tedeschi o Italiani, e che quel sentimento nazionale (per quanto sinceramente provato, non è di questo che stiamo parlando) era un prodotto storico, la risultante di un lento e faticoso processo di costruzione della nazione. Invece, la Macedonia diventa l'Eccezione, lo spazio stranamente carente di identità nazionale e i suoi abitanti vengono così "alterizzati" e considerati alieni rispetto al modello canonico. Questa operazione ha avuto un duplice effetto per l'Europa:

1. Da un lato ha dato legittimità al processo di spartizione puramente geopolitica della Macedonia. Gli stati vicini

(Grecia, Serbia e Bulgaria) avevano tutti un argomento a loro favore: ma se quelli lì non hanno un'identità nazionale chiara, perché mai non dovremmo avere diritto almeno a una porzione di quel territorio? Possiamo dividerci il terreno con la forza o l'astuzia, dato che non c'è bisogno di dividerlo secondo diritto: è una terra 'di nessuno', perché chi la abita non ha un vero senso collettivo e condiviso di identità.


2. Dall'altro ha rafforzato il senso di superiorità 'naturale' dell'Occidente europeo. La nostra appartenenza nazionale non è mai stata in discussione – possono dire i cittadini degli stati europei occidentali – noi apparteniamo alle nostre nazioni da sempre, mica come quegli *altri*, incapaci di capire chi sono. Noi siamo civili in quanto apparteniamo naturalmente alla nostra nazione, loro sono barbari, incivili, e ringraziamo Dio per questo. Come diceva Benedict Anderson, il nazionalismo trasforma in destino quel che è solo un accidente storico, e convince i sostenitori di questa ideologia dell'evidenza di quel destino.

Ecco, allora visibile in Macedonia, in questa regione sempre un po' confusa nel nostro immaginario, sempre un po' arretrata e *altra*, la funzione essenziale dell'Altro per il Noi: è ciò che ci dice ciò che noi non siamo, per fortuna o per volontà superiore. L'altro è la garanzia che noi siamo non-Altro. Se loro sono confusi, noi siamo sereni nella nostra identità; se loro sono barbari, noi siamo civilizzati; se loro sono stranieri, noi siamo felicemente accasati.




Restando a casa, invece


L'altro ci serve, dunque, perché nella *de-finizione* dell'altro possiamo *circo-scrivere* la nostra identità, e questo racconto macedone era solo uno spunto preso da un contesto etnografico che conosco per averci lavorato a lungo.




Mi interessa insistere però sul fatto che questo tipo di operazione non è concessa solo agli stati vicini, alle potenze egemoni o al sistema del potere: è una cosa che ciascuno di noi fa tutti i giorni. Il fatto che l'Altro che cade nella nostra rete definitoria e identitaria non venga trattato come i Macedoni – presentato cioè come un vuoto o buco attorno a cui possiamo costruire la caramella rassicurante dell'appartenenza – non significa che non vada in qualche modo *trattato*, cioè che non dobbiamo entrare in relazione con la sua diversità costitutiva e definitoria.




Nel nostro mondo quotidiano abbiamo innumerevoli occasioni di costituire questa opposizione con l'Altro, secondo quel gioco di sfiducia e sospetto che abbiamo visto in apertura di queste pagine. Nelle interazioni quotidiane giochiamo sul crinale dell'alterità, ci facciamo amici per includerli nel Noi, respingiamo gli avversari e i nemici







nell'Altro, negoziamo la nostra appartenenza e stabiliamo chi siamo Noi proprio a seconda di come ci relazioniamo gli con Altri.

Questo tipo di azione ha una matrice psicologica e ancor prima biologica; ma immediatamente, visto che siamo animali necessariamente sociali e gregari, prende la forma di identità di gruppo e il gioco edipico dell'identità individuale diventa dramma sociale dell'appartenenza collettiva. In Europa la cristianizzazione ha individuato negli Ebrei il gruppo *Altro* per eccellenza. L'Ebreo è l'Altro accessibile, come lo diventerà presto per l'Islam, ancora durante la vita del Profeta. Essere Ebreo, nella logica di costruzione dell'Altro, è essere non solo capro espiatorio delle proprie colpe, ma ancor più oggetto di invidia a malapena mascherata.





La storia dell'antisemitismo ci conferma questa necessità identitaria dell'Altro. Abbiamo testimonianze di violenze gratuite esercitate sulla minoranza ebraica fin da epoca tardo imperiale, e sicuramente il Cristianesimo si è imposto anche distinguendosi da un lato dai pagani, dall'altro proprio dagli Ebrei. Il Medioevo segna l'emergere di forme sempre più virulente di antisemitismo, ma è solo con la modernità, non a caso, che quel sentimento identitario prende forma strutturata, si organizza e viene disposto dalle istituzioni pubbliche degli emergenti poteri statali. L'espulsione degli Ebrei (e dei Musulmani) iniziò nel 1492, non a caso nella Spagna cattolicissima appena unificata politicamente. Il primo ghetto si aprì (rinchiudendovi i suoi abitanti) a Venezia nel 1516, e né i tempi né luoghi di questi eventi sono casuali. La Spagna si







apprestava a lanciare un'operazione mai vista di colonizzazione continentale non appena raggiunta quella unità della corona, che la costituiva come uno dei primissimi stati moderni. Venezia era allora uno stato all'apice del suo potere politico ed economico e aveva una frequentazione costante con tutte le culture del Nord Europa e dell'Oriente, fin dentro la Cina. Il compito dell'antisemitismo strutturato divenne quello di garantire la purezza identitaria dell'antisemita: a dispetto della contrapposizione interna tra le diverse tradizioni culturali iberiche, la *limpieza de sangre* poteva essere garantita riconducendo all'alterità gli Ebrei e i Musulmani che si convertivano al Cristianesimo (*conversos* e *moriscos*, rispettivamente). Di fronte alla necessità di definirsi come moderni Spagnoli, venne a cadere pure il principio cardine del Cattolicesimo cristiano, vale a dire l'universalità del messaggio religioso. Convertirsi divenne concettualmente impossibile, perché prima si era Spagnoli o Ebrei, e questa differenza radicale, ridotta al sangue, vale a dire ad una biologia immaginaria, rendeva illogica l'idea stessa di conversione.




A Venezia si attivò un meccanismo differente, pur se contrassegnato dal medesimo effetto, vale a dire l'alterizzazione degli Ebrei. Nella Serenissima, l'unità razziale non era neppure pensabile, dato che Venezia si era proprio costituita nel meticcio e nel continuo travaso di esperienze e merci con il mondo più lontano allora raggiungibile. Per mantenere il tenore di vita garantito dai floridi commerci e dal potere della Marina statale, era indispensabile la presenza di commercianti e cambiavalute da ogni dove: Greci, Tedeschi, Dalmati, Albanesi, Persiani, Turchi erano nomi







con cui si denominavano le provenienze di intere regioni dell'Europa e del Medio Oriente, oltre ai mercanti Milanesi, Toscani e Bergamaschi.

Gli Ebrei erano tollerati per la loro funzione indispensabile di prestatori di denaro, ma mentre il loro ruolo sociale cresceva d'importanza, doveva essere rinforzata anche la differenza con i Cristiani. La ghettizzazione a Venezia diventa un gesto di alterizzazione interna: sei qui, ma non sei Noi, sei Altro. In questo caso non è la purezza biologica a dover essere preservata, ma la purezza sociale della propria condizione di mercanti e cittadini.




Le culture sembrano sempre aver convissuto con questa purezza selettiva, secondo cui l'Altro non è espulso definitivamente, come nel caso spagnolo, ma piuttosto trattenuto entro un cordone di garanzia. Gli zingari in Europa hanno rivestito sistematicamente questa funzione. Apprezzati come fabbri, giostrai, musicisti e commercianti di bestiame, hanno rappresentato un altro concepibile fin quando era integrato nel sistema economico produttivo, per decadere rapidamente nell'emarginazione sociale quanto più divenivano irrilevanti le specializzazioni lavorative di cui erano portatori. Allora sono diventati rom, in Italia contati, trattati e segregati come nomadi anche quando, nei loro paesi di provenienza come la Romania, erano stati sedentarizzati da due generazioni: dovevano essere diversi, dovevano essere Altri. I rom sono necessari alla nostra idea di sedentarietà, cioè ci rassicurano quando vediamo arrivare gli immigrati e i richiedenti asilo nel circo mediatico dei barconi, dei salvataggi, delle polemiche sterili che non toccano af-







fatto la questione oggettiva dell'immigrazione in Italia (gli arrivi 'tragici' e spendibili mediaticamente costituiscono una piccola percentuale degli ingressi di stranieri nel nostro paese). Ma i rom, soprattutto quando finalmente possiamo chiamarli zingari, sono necessari nel loro ruolo di garanzia morale della nostra superiorità. Il che non significa che non esista un 'problema rom': certo che esiste. I rom dei cosiddetti campi attrezzati hanno una vita letteralmente infernale per condizioni igienico-sanitarie, malattie, durata, tasso di istruzione, livello occupazionale, tasso di criminalità e qualunque altro indicatore si possa elaborare di disagio sociale e mancata integrazione. Il punto è che questi rom sono gli unici che sono visibili nella loro invisibilità. Nessuno ragiona sul fatto che la maggioranza dei rom in Europa ma anche in Italia oggi vive in case ordinarie e pochissimi possono essere considerati 'nomadi'. I 15mila rom dei campi italiani sono necessari così come sono, e invece di pensare a soluzioni di effettiva integrazione abbiamo bisogno della loro povertà morale, perché è quella che, come la mancanza di identità dei Macedoni, certifica la nostra superiorità.




Da questo punto di vista, prima di tutto morale, c'è un gruppo sociale che riveste un ruolo ancora più essenziale per il nostro mondo ordinario, pulito e garantito, ed è il gruppo delle persone carcerate. Non posso parlare qui del carcere come istituzione, ma del suo ruolo di dispositivo simbolico che istituisce un'alterità definitiva a partire da un dato di fatto in verità assai fluido.

Diceva Lévi-Strauss che alcuni animali sono più buoni 'da pensare' che non da mangiare, e si infilano nei sistemi






tassonomici per le loro qualità estetiche più che nutritive. Visto in questa luce, il carcere è l'antitesi del luogo 'buono da pensare': sembra piuttosto un buco nero dove la società reclude non solo ciò che è difficilmente gestibile, ma anche quel che è difficilmente concepibile, l'Altro Assoluto, verrebbe da dire. Sebbene la sfera pubblica raccolga sicuramente un discorso sulle istituzioni carcerarie (sulla loro legittimità, utilità o necessità), sono le persone detenute ad essere completamente assenti, invisibili nel discorso pubblico. La loro condizione di detenuti li omologa in uomini senza qualità, con un'unica caratteristica che è quella (dal punto di vista del 'noi', sempre concepito come esterno giudicante) di essere criminali carcerati.




Il carcere è dunque uno spazio tabuizzato (non solo è in pratica impossibile accedere come visitatori se non si è parenti di un detenuto, ma a chi mai verrebbe in mente di fare una visita in carcere per la curiosità di vedere che succede?) perché produce l'Altro senza ulteriori specificazioni, l'Altro che non può essere ridotto al Noi proprio perché viene costituito come Altro irriducibile e quindi qualunque prova della sua riducibilità ne vanificherebbe la funzione simbolica. Il carcerato insomma incarna sempre due figure: c'è un essere umano con la sua storia oggettiva, fatta anche di crimine, ma certo non solo di crimine; e c'è il carcerato come Altro, che invece non può che coincidere interamente con l'atto che ha fatto emergere la sua natura criminale e che garantisce, con il suo stesso esistere assoluto senza conoscenza oggettiva, il nostro esistere assoluto nel regno della giustizia. La sua colpa primaria, su questo piano sim-




bolico, è quella di esistere oggettivamente con i suoi affetti, le sue peculiarità e idiosincrasie che, una volta conosciute, potrebbero indebolire, fino a scardinarla, la sua funzione simbolica di marcatore dell'Altro. Per questo le istituzioni pubbliche da un lato dichiarano il reinserimento sociale come fine della carcerazione, ma dall'altro agiscono in tutti i modi per tenere le persone detenute il più isolate possibile rispetto al mondo esterno, perché i carcerati servono al mondo esterno in quanto incarnazione dell'Alterità assoluta, che può essere tale solo se non è conosciuta, se non ci si relaziona con essa, come dicevamo più sopra.


Appena si entra in carcere, bastano in effetti pochi incontri per cogliere la natura primariamente simbolica e distintiva di questa istituzione. Indifferenti alla varietà che include in sé, i non detenuti pensano al carcere come il luogo necessario dello scampato pericolo identitario: se *loro* sono in carcere, allora *noi* siamo quelli normali, quelli la cui condizione di vita è sensata in quanto legittima. Ma appena si entra in carcere, dicevo, quel che presto viene meno è proprio la nettezza del confine tra il Noi e gli Altri. Cominci a riconoscere segnali che le persone si portano appresso anche fuori, e che non avevi collegato al mondo della prigione. Cominci a renderti conto che quella persona che vedi spesso in quella zona del tuo quartiere, per accento, per stile di abbigliamento, per tipo di tracce fisiche potrebbe essere passata anche di qui, e rifletti su una cosa cui non ha mai pensato sul serio: che il carcere per quasi tutti *non* è un luogo definitivo, e se tutti quelli che incontri dentro le



mura ci sono arrivati da fuori e la maggior parte, per fortuna, prima o poi uscirà, allora non è detto che tutto il carcere sia fatto solo di “carcerati” e il mondo fuori sia pieno solo di “non carcerati”. Sono ovvietà, ma devi aver avuto modo di renderti conto a come somiglia quel detenuto al tuo vicino di casa, per portare alla coscienza ovvietà come queste.



L'Altro così congegnato funziona come marcatore della nostra identità a patto che sia raffigurato solo in silhouette, sgravato delle sue peculiarità, per poter essere facilmente trasfigurato nella classe, nel tipo, nel generalizzabile. Non appena si comincia a guardare da vicino, allora scatta il riconoscimento personale, l'irriducibilità dell'individuo nella sua interezza alla categoria alterizzante cui cerchiamo di agganciarlo per i nostri fini identitari. Quando si entra in carcere, infatti, la cosa di gran lunga più sconcertante per il nostro pre-giudizio è l'appassionata vitalità dei detenuti, che sembrano resistere con le loro manie, le loro ossessioni, le loro folli attrazioni, al progetto destrutturante della reclusione e alla loro riduzione ad Altro Assoluto del mondo esterno, di 'Noi normali'. Mentre la Legge fa il suo lavoro, e cerca di ridurli a monadi spersonalizzate presto lette come null'altro che segni diretti dell'alterità, la forza di questi uomini sconfitti è di tenere alta la fiaccola della Vita. Uno di loro conosce la storia romana con una passione che sfocia nel furore; di un altro ho comprato un quadro la cui figura pretende di schizzare dalla tela; scrivono romanzi noir, poesie concettose e buffe, raccontano in brevi note quel che fanno alla radio, in romanzi lunghi quel che non





hanno commesso per essere lì. Chi studia giurisprudenza si arrovella attorno alle illogicità delle norme e architetta speranzosi progetti post-reclusione, altri si contentano di fare braccialetti di stoffa che paiono miniature, o pizze artigianali e torte che cucinano in forni impossibili costruiti con la carta d'alluminio. Ci sono hipsters con barbe curatissime, in carcere, che scrivono pezzi rap dove urlano il loro rimorso e la loro solitudine, e li cantano accompagnati da percussionisti poliglotti in grado di concepire spettacoli teatrali sul rapporto tra arte e carcere che hanno un successo strepitoso tra i detenuti ammessi tra il pubblico.

Chi sta in disparte ha trovato Dio e lo chiama papà, oppure ha finito il dottorato in sociologia. Altri si sono appassionati dell'orto e dei suoi pomodori, oppure inseguono un progetto didattico da condividere coi bambini in visita. Ci sono filosofi, attori, ballerini, istruttori di aerobica e pilates, saltimbanchi, body builders, appassionati di fotografia o di teatro antico, pazzoidi e pazzi, chitarristi della domenica, furibondi lettori, autobiografi inesauribili di racconti cosmopoliti. Quasi tutti sembrano vivere a una velocità superiore a quella che mediamente teniamo fuori, assorbono tutto, respingono tutto, tutto li attraversa perché comunque sanno che o si fanno attraversare o perderanno quell'occasione. Non devono far altro che vivere, per resistere alla forza cristallizzante dello stereotipo che vuole ridurli a carcerati, quindi ai nostri Altri più nitidi.



Nazionalismo per procura

C'è un altro modo di concepire l'altro, o forse è un modo presente comunque in ogni alterizzazione, uno sguardo trasverso che dobbiamo provare a vedere nel nostro stesso sguardo alterizzante. Da quel che abbiamo detto e raccontato, finora, sembra che l'Altro venga disposto (a Noi come antitesi) e imposto (a Loro, come specchio) per via di levare, dicendo quel che negativamente l'altro non-è rispetto al Noi oppure è in sé ma in quanto costitutivo del non-Noi. Questo gioco di negazioni sembra implicare una valutazione morale sempre unidirezionale, negativa per gli Altri, positiva per Noi: gli Altri Macedoni sono confusi, Noi abbiamo un'identità nazionale nitida; gli Altri Ebrei sono truffaldini e usurai, Noi siamo onesti e produciamo ricchezza con il lavoro; gli Altri Rom sono sostanzialmente incivili, addirittura nomadi, Noi siamo civili e vivaddio stanziali; gli Altri carcerati sono violenti, belluini e ingiusti, Noi siamo giusti, umani, pacifici.


In realtà, sappiamo – spesso in modo solo confuso, come una sensazione, o uno stato d'animo inespresso fatto di indecente invidia – che dietro questa dicotomia c'è



anche dell'altro (!), vale a dire un senso di fastidio per la nostra curiosità per quell'Altro che dovrebbe definirci. E che lo fa, certo, ma insieme ci delimita nel senso che mostra i nostri limiti, mentre lui, l'Altro, sembra emergere smisurato, esagerato in senso letterale, che tracima dagli argini. I Macedoni si fanno beffe della sacralità dell'appartenenza (o della Patria, per chi ancora la concepisce) e sguazzano ironici tra un'identità e l'altra, incuranti del nostro ossequio per le grammatiche, le bandiere, le regole dello stato. Gli Ebrei si sa che hanno fatto tesoro della loro astuzia, si aiutano tra loro, sanno essere solidali, e addirittura si sono fatti assegnare uno stato come risarcimento delle persecuzioni: oltre che ricchi, ora sono anche potenti politicamente, in grado di badare ai loro interessi molto meglio di noi, sprovveduti e divisi. I Rom vivono oggettivamente una vita terribile, ma vuoi mettere la loro libertà? Si arrangiano, ma poi il tempo e i soldi per una grigliata attorno al fuoco lo trovano, sanno suonare e alla fine la loro vita ai margini della legalità è anche un sintomo del loro coraggio, almeno in confronto con la nostra vigliaccheria sociale. E i carcerati cos'altro rappresentano se non la sfida costante alla Legge, la capacità di dire no, mentre noi siamo così sottomessi, così mansueti, così subalterni?


Ognuno di noi troverà la sua invidia personale, a seconda della sua provenienza, della sua storia individuale e del suo sistema di valori, e non è detto che ciascuno si riconosca esattamente in questa sintesi che sto proponendo, provando a chiudere queste pagine. Mi interessa piuttosto che si colga la questione essenziale: l'Altro non è solo colui






che ci definisce dall'esterno, è anche ciò che colpisce a fondo la nostra mancanza, il buco che sentiamo nella nostra identità. La psicoanalisi dice che l'Altro è colui che gode, e che in certe configurazioni possiamo ammirare o temere come fruitore di questo godimento, che a noi viene concesso quindi per interposta persona.

L'antropologia declina in chiave collettiva e di gruppo questa dimensione del godimento dell'Altro, e riconosce che dietro ogni disprezzo, dietro ogni rifiuto dell'Altro, c'è anche una certa gelosia, qualche forma del complesso di Caino, per cui il nostro sforzo non viene ricompensato (da Dio o chi per lui) mentre vediamo che il premio della Vita va a qualcuno che sappiamo non essere certo migliore di noi, anzi.



Fatta salva l'alterizzazione in negativo (l'Altro come non-Noi), questo sentimento collettivo può prendere due forme visibili. Una è quella che abbiamo appena visto, una specie di invidia dell'Altro, per il suo saper godere in modi che noi invece non riusciamo a permetterci. Si tratta di un sentimento percepito però come disdicevole, che solitamente prende la forma della fantasia individuale, del sogno ad occhi aperti (ah, se avessi anch'io io coraggio di quell'assassino, a volte!) e che non sono in grado di discutere per mancanza di competenze professionali.



Ma c'è anche un altro modo di gestire questo sentimento, ed è attraverso un'operazione sistematica di sprezzo interno e iper-valorizzazione esterna, spesso condotta in nome di qualche sistema di valori 'alternativo' rispetto a quel che sentiamo essere il modello egemonico nel nostro contesto ordinario.


Nelle sue varianti più ingenuie, questa disposizione prende la forma dell'esotismo, secondo cui tutto quel che è estraneo, quindi Altro, è di per sé valido o comunque migliore di ciò che si ha in casa, ma questo entusiasmo schietto non è particolarmente pericoloso se non è accompagnato da un altrettanto nitido sprezzo per la propria dotazione valoriale. L'Altro di cui sto parlando è invece un Altro concepito non solo come decisamente migliore del Noi, ma anche in grado di portare alla luce la miseria del nostro sistema, cui si contrappone.

Come al solito, da antropologo faccio fatica a parlare in astratto e preferisco raccontare un'altra mia esperienza professionale che può gettare un po' di concretezza su questi concetti. Tra il 1998 e il 1999 ho passato un anno in Irlanda del Nord, lavorando come *research assistant* nel dipartimento di Antropologia dell'Università di Belfast. Dovevo condurre una ricerca sul ruolo del confine terrestre (tra Irlanda del Nord e Repubblica di Irlanda) nel produrre 'esclusione sociale' (un concetto molto di moda allora nella teoria sociologica) ma tra i miei interessi paralleli c'era pure quello di indagare un po' più a fondo sull'immaginario dell'Irlanda in Italia. Ero stato assunto in quanto esperto di antropologia dei confini, ma dell'Irlanda non sapevo praticamente nulla. Non avevo un interesse specifico per la cultura, la musica, le tradizioni irlandesi, ma avevo amici (italiani) che mi avevano incuriosito parlandomi quasi di un paese incantato, in cui lo spirito celtico era riuscito a resistere all'oppressione inglese, oppure la coscienza di classe degli irlandesi repubblicani ave-



va trovato forme di resistenza molto forti e molto radicate nella popolazione comune.

Arrivato in Irlanda, mi capitò di parlare più volte con persone che avevano fatto attività politica (sia da parte Repubblicana, sia sul versante Loyalist) degli italiani in visita, e in una occasione ricordo che i miei interlocutori mi mostrarono un libro in lingua italiana, *Irlanda, un Vietnam in Europa*, pubblicato dalle edizioni Lotta Continua nel 1969. La loro copia, poi, portava la dedica di un allora giovanissimo dirigente di Lotta Continua, che sarebbe diventato negli anni successivi un importante giornalista italiano. Alcuni giovani italiani, in quegli anni di intensi *troubles* in Irlanda del Nord, avevano iniziato a viaggiare sistematicamente e a prendere contatti con gli attivisti del *Sinn Féin*, il partito repubblicano, braccio politico dell'IRA, l'esercito repubblicano irlandese che agiva nella clandestinità e nell'illegalità compiendo azioni 'militari', compresi attentati che avevano coinvolto diversi civili tra le vittime.

Era evidente la fascinazione che i repubblicani nordirlandesi esercitavano sugli attivisti italiani e, una volta tornato in Italia, feci fare a un paio di miei studenti dell'università di Firenze la tesi di laurea proprio sull'immaginario irlandese tra i giovani italiani. Mi colpì, a questo proposito, il modo alquanto diverso con cui veniva rappresentata la Chiesa cattolica dagli italiani appassionati d'Irlanda. Mentre in Italia la Chiesa era vista come uno degli strumenti dell'oscurantismo e dell'oppressione (dei ricchi sui poveri, e dei maschi sulle donne), in Irlanda sembrava quasi che il cattolicesimo (in quanto fede dichiarata e spesso praticata



dai Repubblicani più ferventi) fosse uno strumento di lotta, simile a una certa immagine della chiesa sudamericana che aderiva alla cosiddetta 'teologia della liberazione'. In realtà, da italiano educato dentro una formazione nettamente cattolica, non credente ma non particolarmente ostile al cattolicesimo come sistema di valori, non avevo modo di apprezzare differenze significative tra il cattolicesimo italiano e quello irlandese. Nulla mi dava a credere che il cattolicesimo irlandese fosse più progressista di quello italiano, e in effetti il paese in cui avevo vissuto per un anno sembrava piuttosto attardato su posizioni del tutto conservatrici, per non dire retrograde, anche per via del prestigio che la Chiesa 'romana' esercitava sulla vita civile. Gli scandali legati a casi di pedofilia scoppiati nella Chiesa irlandese proprio negli anni Novanta e il fatto che la Repubblica d'Irlanda abbia legalizzato l'aborto solo nel 2018 sono segnali evidenti di questa mia esperienza empirica.



Eppure, per molti giovani italiani, affascinati dall'immagine dei cattolici irlandesi come 'di sinistra', questa contraddizione tra la concezione progressista sul piano politico e quella decisamente conservatrice sul piano della morale – propugnate allo stesso tempo dai principali esponenti politici repubblicani del Nord – sembrava non essere particolarmente problematica.


Interpreto questa capacità di idealizzare un'istituzione 'altrove' mentre la si critica con estrema durezza 'da noi' come un caso di quel che vorrei definire 'nazionalismo per procura', vale a dire un atteggiamento morale che giudica con estrema severità le pratiche culturali del proprio grup-

po nazionale mentre idealizza facilmente pratiche assai simili, però in uso presso gli Altri.

Parlo di 'nazionalismo' per ragione di sintesi, e proprio perché l'idea di nazionalismo mediato è stata elaborata in Irlanda del Nord, dove l'ideologia nazionalista ha un peso notevole, ma potremmo parlare più genericamente di patriottismo, o comunque di un sentimento di rispetto affettuoso per qualche tipo di usanza o pratica culturale. L'espressione 'per procura' sta a indicare che per il giudizio morale finale è particolarmente importante stabilire se quella pratica è tipica del Noi o degli Altri, e senza tema di smentita, per chi pratica questa concezione del valore culturale, se un'usanza è nostra è sicuramente malevola, mentre se è praticata altrove si tratta sicuramente di qualcosa di positivo (vuoi perché più 'naturale' o vuoi perché i praticanti indigeni sono più 'spontanei' nelle loro pratiche).

Secondo questa visione, Noi siamo maschilisti, gli Altri sono virili; la nostra è cupidigia, la loro è parsimonia; i nostri sono arretrati, i loro sono legati alle tradizioni; e così via, in quella che sembra prima di tutto una strana vocazione all'autodenigrazione.

Questo percorso, tutto assieme, costituisce il cammino verso l'Altro: è un orizzonte necessario, perché da fuori imposta i confini del Noi, delimita lo spazio della nostra appartenenza. Oltre a questo, l'Altro può però diventare oggetto di implicita invidia, colui che gode al nostro posto, al punto che, una volta portato alla luce questo sentimento, possiamo direttamente fare dell'Altro il nostro



obiettivo identitario, con tutto lo stress che questa decisione comporta.

Non possiamo fare a meno dell'Altro, ma non dovremmo neanche 'farne a più', se posso permettermi il gioco di parole in conclusione. Non facciamo diventare l'Altro un peso più grave del necessario nello stabilire chi siamo, e nel giudicare noi stessi come membri di una società organizzata attorno a quel sistema di simboli che chiamiamo cultura.



