

Piero Vereni

Vite di confine

Etnicità e nazionalismo
nella Macedonia occidentale greca



meltemi.edu

11

Copyright © 2004 Meltemi editore, Roma

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via dell'Olmata, 30 – 00184 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Piero Vereni

Vite di confine

Etnicità e nazionalismo
nella Macedonia occidentale greca



MELTEMI



Indice

p.	7	Prefazione
	16	Introduzione
	26	<i>Capitolo primo</i> Macedonia, il catalogo è questo
	106	<i>Capitolo secondo</i> Os Ellin Makedonas
	144	<i>Capitolo terzo</i> Persone e confini, nazione e narrazione
	165	<i>Capitolo quarto</i> Vite di confine
	196	<i>Capitolo quinto</i> Dopo l'identità
	223	Bibliografia

Sarei stato tentato di somigliare, fuori tempo, a quel me come ero, nello sforzo generoso e necessario di difenderlo; oppure, rinnegandolo, col perdere il fondamento stesso dell'esistenza mia e di ciascuno, che è di tenere a distanza di rispetto ma affettuosa il passato (Adriano Sofri, *Memoria*, Palermo, Sellerio, 1990, p. 12).

Prefazione

Anche a me, seguendo la trama di quella vecchia storia, e appunto nello svegliarsi presente della mia coscienza rispetto ai fatti che accadevano nel mondo e in Italia, poteva capitare non di ritrovarmi ma di smarrirmi: di non riconoscere più neppure la mia frontiera (Franco Vegliani, *La frontiera*, Palermo, Sellerio, 1996 [1964], p. 173).

Questo è un libro sul rapporto tra individuo e collettività o, per essere concreti, è un libro che racconta diverse storie personali che si incrociano e si scontrano con la storia collettiva di nazioni rivali.

Dato che aspira a essere un libro di antropologia, e dato che “l’antropologia è filosofia con dentro la gente” (Ingold, cit. in Eriksen 1995, p. 1), le questioni “teoriche” si pongono come domande concrete (“Chi sono *io*, se mia madre mi dice che sono greco e mio padre invece prova a fare di me un macedone? A quale *noi* appartengo?”), per le quali si possono tentare risposte solo attraversando le storie di quegli individui.

Quasi tutte le persone di cui parla questo libro vivono lungo un confine politico. Sulla tangibile forza modellatrice di quella linea solidissima seppure in gran parte invisibile ci sarà ampio modo di riflettere nelle pagine che seguono. Qui invece voglio brevemente sottolineare la sua natura metaforica. Vivere lungo un confine politico significa vivere con un costante evocatore dell’esistenza e della necessità del diverso. Non è quindi assurdo sostenere che gli abitanti dei confini hanno anticipato una condizione oggi diffusa, di contatto/attrito con la differenza che costringe a prendere consapevolezza della propria identità (Cohen 1995). In questo senso, le vite di confine sono un preannuncio delle nostre vite metropolitane o nomadiche, in cui il definirsi (come individui e come membri di

diversi raggruppamenti) sembra essere un aspetto e un obiettivo essenziale della vita.

Se è mia intenzione che il lettore sia consapevole di questa dimensione metaforica, tanto più ho preteso da me stesso questa consapevolezza mentre scrivevo. Il mio incontro con il confine e con quel che sta al di là è duplice, e trova un suo spazio in questo libro. Come confine esteriore è presente nel tentativo di raccontare (con quell'apocrifa fedeltà che si pretende dai traduttori) la vita di altre persone, assumendomene la responsabilità. Come confine interiore, privato, trova spazio (senza eccessi egocentrici, spero) nel racconto di me che, come personaggio tra gli altri di cui narro, subisco una trasformazione nel corso di questa ricerca, accettando di attraversare il confine tra quel che ero e quel che vorrei diventare.

Questi quattro temi (gli individui e il loro rapporto con le collettività; il ruolo delle "storie" – non solo "di vita" – nella costruzione del sapere antropologico; la permanenza sul confine come metafora dell'odierna condizione "postlocale" dettata dalle migrazioni planetarie; la resa dei conti con il cambiamento che attraversa inesorabile ognuno di noi) vorrei guidassero la lettura degli studenti. Questo libro, infatti, non è scritto a uso degli "esperti", né di antropologia, né dei Balcani. Non richiede particolari conoscenze storiche della regione, e anzi pretende di fornire le linee essenziali per orientarsi nel complesso mosaico che dipinge. Lo sforzo che mi sento di chiedere a chi legge è un altro: è uno sforzo di immaginazione, preziosa dote degli esseri umani, che tendiamo però a lesinare.

In un racconto fulminante nella sua brevità, Adolfo Bioy Casares (1962) narra di un essere alieno che giunge in un paesino della provincia argentina. L'extraterrestre, al culmine della guerra fredda, ha la possibilità di aiutare gli esseri umani a liberarsi definitivamente del rischio della bomba atomica, ma gli abitanti del paese non sono disposti a modificare la rassicurante monotonia quotidiana e preferiscono lasciarlo morire in un crescendo di idiozia e totale disinteresse. La storia è raccontata da uno dei notabili locali ("So-

no docente – maestro di scuola – e giornalista”, pp. 91-92), che si decide a narrare l’evento a fatto compiuto, ma che sembra più interessato a soffermarsi sulle fastidiose interruzioni alla sua siesta pomeridiana o sulla misteriosa sparizione di un inaffiatoio che non sulla natura dell’extraterrestre, di cui in effetti non ci viene detto praticamente nulla.

Per quanto iperbolico, questo racconto mi sembra una buona esemplificazione dell’intuizione lacaniana secondo cui gli uomini – lungi dall’essere mossi da una qualche curiosità naturale nei confronti di ciò o di chi è “diverso” – organizzano spesso le loro vite in base a un principio estremamente rigoroso nella sua angustia: “Non voglio saperlo” (cfr. Žižek 2002, p. 68). Provare a capire come si viva entro un altro orizzonte fisico e di valori è un esercizio faticoso, sempre a rischio di errori, malintesi o malevole intenzioni, ma che vale comunque la pena di tentare. Non credo che questo sforzo di immaginazione serva più di tanto a capire noi stessi (come se la conoscenza dell’altro avesse senso solo in quanto funzione di un nostro essere “più pieno” perché autoconsapevole), quanto invece a farci spostare di lato rispetto alle nostre ovvietà, a rendere meno inevitabile o necessario quello che siamo, proponendo quindi prospettive alternative *per noi*. Smarrirsi, come tenterò di dimostrare, non è detto che sia sempre un male, e per farlo consapevolmente bisogna avere il coraggio di percorrere sentieri poco battuti, o di aprirne di nuovi. È un esercizio lento, faticoso e raramente coronato dal successo, perché per nostra natura saremmo inclini a fare tutt’altro e, come i personaggi di Casares, tendiamo sempre a “scegliere il nostro inchiostro”. Sono convinto che l’antropologia sia quella disciplina che per costituzione prova a fare i conti con quelle resistenze, e per fortuna non sono il solo a coltivare questa speranza:

In questo, le difficoltà sono davvero enormi, ma lo sono sempre state. Comprendere quello che, in un modo o nell’altro, ci è alieno (e tale rimarrà) senza cercare di minimizzarlo con vuoti balbettii sulla nostra comune umanità, o di neutralizzarlo con l’indifferenza dell’a-ciascuno-il suo, o ancora di liqui-

darlo come qualcosa di affascinante, persino grazioso, ma non perciò meno illogico – questa è un'abilità che dobbiamo faticosamente imparare; e una volta imparata, lavorare continuamente per tenerla in vita, poiché non si tratta di una facoltà innata, come la percezione della profondità o il senso dell'equilibrio, sulla quale si possa fare senz'altro affidamento (Geertz 1994, p. 559).

Ringraziamenti

Molti hanno letto, commentato, criticato diverse porzioni o bozze o varie varianti di (parti di) questo lavoro. Cito a memoria e in ordine cronologico: Pietro Clemente, Eugenio Testa, Antonino Colajanni, Maria Couroucli, Hastings Donnan, Adam Kuper, Bjørn Thomassen, Jane Cowan, Stuart Woolf, Keith Brown, Effi Gazi, Fikret Adanir, Roayah Saltus, Gerard Roelofs, Gilles de Rapper, Vasilis Gounaris, Giorgos Agelopoulos, Rea Alexandratos, Sarah Green, Ulf Brunnbauer, Silvia Barberani. A tutti il mio ringraziamento più sincero, soprattutto a Silvia che ha letto tutto il testo della mia tesi dottorale, fornendomi indicazioni preziose e commenti di cui ho cercato di fare tesoro.

Durante i miei soggiorni in Grecia il mio lavoro è stato immensamente facilitato dalla cortesia, disponibilità e preparazione di diversi colleghi e professori. Nora Skouteri-Didaskalou mi ha concesso libero accesso alla biblioteca dell'Università di Salonico, e mi ha fatto conoscere i suoi dottorandi di antropologia, Ioanna Anastasiou e Paris Potiropoulos, che oltre ad aiutarmi come colleghi si sono dimostrati amici pazienti. Anastasia Karakasidou è stata gentile nel concedermi un po' del suo frenetico tempo a Salonico, per raccontarmi di sé e della sua ricerca. Da marzo 1996 il mio lavoro di ricerca è stato immensamente facilitato dalla disponibilità di Vasilis Gounaris e Giorgos Agelopoulos, colleghi impagabili, miniere bibliografiche e amici generosi. Giorgos mi ha aiutato moltissimo anche a Florina, dove mi ha messo in contatto (anche grazie a Sofia Av-

gitidou) con persone del posto e mi ha aiutato a superare i momenti emotivamente più difficili della ricerca sul campo. Il mio secondo soggiorno in Macedonia, nel 1999, è stato immensamente facilitato da Yannis Manos, nel duplice ruolo di *insider* e collega attentissimo anche alle mie esigenze logistiche, oltre che disponibile a condividere i dubbi (non solo teorici) del *fieldwork*. Lina Sistani mi ha offerto la disponibilità dei suoi genitori a ospitarmi nel 1999, confidandomi a volte le sue perplessità come giovane antropologa e macedone di Grecia. Keith Brown ha dimostrato sincero apprezzamento per il mio lavoro, sentimento che ricambio pienamente. Un ringraziamento anche a Efrosini, efficientissima e gentile bibliotecaria dell'Istituto di Studi Balcanici di Salonicco, dove ho raccolto buona parte del materiale bibliografico.

Da Salonicco, ho condiviso parte dei miei dubbi (antropologici e no) e della mia solitudine con Eugenio Testa, fedele (più di me) compagno di e-mail. Lo ringrazio anche per avermi fatto capire la bellezza dei gechi.

La fiducia accordatami da Hastings Donnan, la sua cura certosina nel commentare in dettaglio i miei primi scritti e i suoi consigli generosi sono stati strumenti indispensabili per scrivere con serenità. Le sue riflessioni sull'antropologia dei e sui confini hanno costituito lo stimolo iniziale di questo lavoro e un continuo pungolo durante la stesura finale della tesi dottorale. Con Hastings ho poi avuto modo di lavorare per sette mesi alla Queen's University of Belfast, avendo così l'occasione di approfittare ulteriormente delle sue doti di umanità e della sua serietà professionale, che mi sono servite nella mia riflessione sui confini.

Pietro Clemente, nel suo ruolo di coordinatore del dottorato di ricerca in Scienze Demotnoantropologiche dell'Università "La Sapienza" di Roma (VIII ciclo), con estrema discrezione mi ha fatto apprezzare il ruolo delle storie di vita, della scrittura popolare e dell'autobiografia come materiale antropologico: il mio debito verso di lui è certo maggiore di quel che poteva immaginare (e immaginavo anch'io) quando ho scelto il tema della mia ricerca. Lo rin-

grazio anche per il sostegno morale ed epistolare durante il mio primo soggiorno in Grecia (giugno 1995-febbraio 1997). Nella sua persona ringrazio anche tutto il collegio del mio dottorato per il sostegno che mi è stato fornito, e soprattutto Maria Minicuci, che mi ha invitato a riconsiderare e integrare alcuni punti della mia tesi dottorale.

L'apprezzamento concreto di Stuart Woolf per le mie idee mi ha permesso di superare una fase critica del mio lavoro e della mia vita, spero di aver fatto tesoro dei suoi consigli di storico. Lo ringrazio, tra le molte altre cose, per le sue lezioni sulla storia del nazionalismo in Europa, per avermi invitato nel settembre 1997 a partecipare a una Summer School alla Essex University di Colchester che mi è stata di grande giovamento, e per avermi consentito di confrontare le mie idee con i suoi studenti avanzati del corso di Storia Contemporanea dell'Università Ca' Foscari di Venezia nell'anno accademico 1997-98. Stuart mi ha inoltre consentito di lavorare a un progetto sul nazionalismo e l'etnicità in Europa grazie al quale ho potuto condurre un secondo soggiorno di ricerca nella Macedonia greca tra giugno e settembre 1999 che è stato essenziale nell'economia complessiva della mia ricerca.

Ringrazio Jane Cowan per i suoi fraterni suggerimenti, per la pazienza con cui ha sopportato i miei ritardi, e per la sua capacità di scrivere della Macedonia con un equilibrio e una serenità che ispirano emulazione. Il suo apprezzamento per il mio lavoro mi riempie di orgoglio.

Grazie di cuore a Vera e Kiriakos Tselidis, che durante il primo soggiorno mi hanno ospitato per otto mesi nella loro casa di Neos Kafkasos assieme ai loro quattro figli: Vasilis, Giorgos, Khristos, Dimitris.

Ringraziare tutti quelli che in provincia di Florina e a Salonico hanno accettato di parlare con me delle loro vite, dei loro pensieri sulla Macedonia e sulla nazione è forse troppo poco. Questo lavoro è stato scritto grazie a queste persone (solo di alcuni riporto il cognome, per ragioni di riservatezza): Leonidas Khristòpulos e Sultana Khristopùlou, Mikhàlis, Khristos Kyrkòpoulos, Tassoùla Kyrkopou-

lou, Anastasia, Thanàsis Sovìtislis, Anna Sovìtislis, Petros, Sotiris, Maria, Iannis Zakhariàdis, Iannis, Pandelis. Un ringraziamento speciale a Parthèna-Poulitsa Ialamà.

Gli studenti "veneziani" del corso di Antropologia Culturale dell'anno accademico 1999-2000 mi hanno fatto capire quanto possa essere piacevole e arricchente insegnare l'antropologia: questo libro è anche merito loro, e a loro dedicato.

Quando stavo concludendo la stesura del manoscritto, è improvvisamente venuto a mancare Marco Della Lena, amico e direttore editoriale di Meltemi. Senza il suo sostegno e quello di Luisa Capelli, e la lunga consuetudine di lavoro che ci ha tenuti vicini per quasi due anni, questo libro non esisterebbe: grazie e un abbraccio forte.

Dedico le pagine che seguono a tre donne. La prima è mia moglie, Monica, che conosce e ha condiviso con amore e pazienza più di chiunque altro il lento passaggio dalla tesi di dottorato alla pubblicazione di questo libro. La seconda è mia figlia, Rebecca Lucia, che a due anni non sa ancora nulla di questo libro, neppure di avermi dato la forza di lavorarci. La terza è mia madre, Lucia, donna fragile e forte, scomparsa all'inizio del cammino di scrittura che mi ha portato fino a qui. Come marito, padre, e figlio (ciao papà!) spero di non essere stato troppo manchevole. Come antropologo, consegno il giudizio a chi legge.

Questo lavoro riprende, con modificazioni profonde, la tesi di dottorato in Scienze Demotnoantropologiche conseguita nel 1998 presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza". I paragrafi 2.3. e 2.4. sono stati pubblicati (con modificazioni e diversi tagli rispetto alla versione qui presentata) in inglese (Vereni 2000) e in tedesco (Vereni 2002a), mentre il paragrafo 4.3. riprende, con diverse modifiche, la parte centrale (pp. 92-100) di un saggio uscito sulla rivista «Passato e presente» (Vereni 2002b). Di quello stesso saggio, la parte iniziale (pp. 81-92) e quella finale (100-108) sono confluite (con diverse modifiche) nel quinto capitolo.

Roma, febbraio 2004

Nota sulle trascrizioni e traslitterazioni

La lingua in cui ho condotto la mia ricerca sul campo è stata il greco moderno, data la mia quasi nulla conoscenza del macedone. Nella trascrizione dei nomi macedoni ho utilizzato una forma semplificata che ricalca la pronuncia dell'italiano con queste eccezioni:

Il segno |cl| corrisponde sempre all'affricata alveolare (come nell'italiano *cena*) e include anche le affricate palatali tipiche delle lingue slave meridionali, e mai all'occlusiva velare (come nell'italiano *cane*) che è invece sistematicamente resa con il segno |k|.

Il segno |sh| corrisponde alla fricativa solcata sorda (come nell'italiano *scena*).

Il segno |zh| corrisponde alla fricativa solcata sonora (come nel francese *jour*).

Per il greco, data la distanza tra grafia e pronuncia, ho adottato sempre un sistema di *trascrizione* (quasi) fonetica (un segno grafico per ogni *suono* del greco parlato), segnalando l'accento tonico sulle parole polisillabiche, tranne che nella bibliografia finale, dove ho invece optato per un sistema di *traslitterazione* (un segno grafico per ogni *lettera* dell'alfabeto greco) per facilitare l'eventuale recupero delle fonti impiegate. Riporto qui di seguito il sistema di traslitterazione impiegato:

Αα	a	Ββ	v	Γγ	g
Δδ	d	Εε	e	Ζζ	z
Ηη	ê	Θθ	th	Ιι	i
Κκ	k	Λλ	l	Μμ	m
Νν	n	Ξξ	x	Οο	o
Ππ	p	Ρρ	r	Σσ	s
Ττ	t	Υυ	y	Φφ	ph
Χχ	h	Ψψ	ps	Ωω	ô

Per la trascrizione fonetica, il lettore noti le seguenti specificità del greco e le convenzioni adottate:

Le vocali sono sempre della stessa lunghezza (corte), anche quando accentate, e sono solo cinque: il segno *lel* si legge sempre come è (“aperta”, come *ecco*), e il segno *lol* si legge sempre come ò (“aperta”, come *oggi*).

Non esistono nel parlato consonanti doppie.

Diversamente dalla grafia italiana, ho trascritto sistematicamente con *lsl* la sibilante sorda (come in *sale*) e con *lzl* la sibilante sonora (come in *sbaglio*).

Il segno *lj* indica la semivocale anteriore (come nel primo suono della parola *ieri*).

Il segno *lth* corrisponde a una fricativa interdentale sorda (come nell’inglese *think*).

Il segno *ld* corrisponde sempre a una fricativa interdentale sonora (come nell’inglese *this*), a meno che non segua una nasale, nel cui caso corrisponde abbastanza alla normale occlusiva dentale italiana (*quando*), con l’aggiunta di una leggera nasalizzazione.

Il segno *lt* corrisponde normalmente all’occlusiva sorda *t*, ma quando è in inizio di parola, e la parola precedente termina con nasale, si sonorizza in *d*. Per cui “min to” si pronuncia “min do”.

Il segno *lkh* corrisponde a una fricativa velare sorda (come nel tedesco *Bach*).

Il segno *lg* corrisponde a una fricativa velare sonora.

Introduzione

“Alà min to gràfis, aftò” (Ma non lo scrivere, questo): all’ennesima richiesta da parte dei miei interlocutori, ho capito che non potevo continuare a prendere appunti, e ho lasciato che le conversazioni informali rimanessero tali. Dopo, non casualmente *da solo*, scrivevo poche note appena salito in macchina, mi sforzavo di memorizzare i passaggi più importanti mentre guidavo verso “casa”, cioè la stanza in affitto a Neos Kafkasos, nella Macedonia occidentale greca. I miei ospiti al piano di sopra – una giovane coppia con quattro figli maschi – avevano capito che ero geloso dei miei tempi almeno quanto lo ero dei miei spazi, e lasciavano che la luce rimanesse accesa fino a tardi, nella mia stanza. Scrivere era già “sul campo” un’attività impegnativa, il più delle volte un esercizio di memoria e di velocità.

Crapanzano (1977) dice però che non si comincia a scrivere, da antropologi, fino a che non si sia tornati “a casa” dal *fieldwork*, fino a quando cioè la distanza emotiva non sia tale da consentire quell’attività straniante e cristallizzante che è la scrittura.

Tornato in Italia, la mia presa di distanza dal *fieldwork* è passata attraverso la comprensione di quella che mi era sempre sembrata un’ovvietà: “I testi etnografici sono inevitabilmente allegorici: accettarlo veramente determina un mutamento nei modi di scrivere o leggere l’etnografia” (Clifford 1986, p. 146). Per venti mesi, la durata del mio primo soggiorno in Grecia, mi ero sforzato di evitare questo male necessario, poco attraente per la sua ovvietà:

È diventato ormai banale affermare che l’antropologia, benché pretenda di descriverci l’Altro, ci parla di noi stessi, in

quanto questa disciplina riveste un carattere profondamente allegorico (Amselle 1990, p. 65).

Banale che fossi andato a cercare la mia appartenenza tra persone diverse da me. Chi non conosce il luogo comune per cui l'antropologo cerca la differenza per capire la sua identità? Lasciavo allora cadere la cosa dicendomi che non capivo le ragioni per cui una categoria professionale mediamente più rispettosa del suo prossimo di tante altre dovesse non solo tormentarsi, ma mettere addirittura in dubbio il proprio diritto di esistere in nome di mal riposti sensi di colpa. Ma mi limitavo a guardare *il* cannocchiale, invece di provare a guardare *attraverso* di esso. Tutto si basava su un equivoco, sul fatto che consideravo l'allegoria come un parlare *di noi*, mentre l'antropologia è allegorica in quanto parla *a noi*, ci offre possibilità di pensarci diversi da quello che siamo, non di capire meglio chi siamo.

Sono tornato "a casa" quando ho "accettato" che il senso metaforico di quel che avrei dovuto scrivere fosse l'unico motivo che mi aveva spinto a intraprendere la ricerca sul campo. Collocando il mio lavoro tra Italia e Grecia, tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo, il gioco metaforico mi diveniva sempre più chiaro nel corso della scrittura: la metafora per cui avevo intrapreso il *fieldwork* era il passaggio nel mio modo di scrivere dai luoghi esotici dell'alterità a quelli domestici dell'identità che accetta di fare i conti con la propria differenza interna. In questo non facevo altro che partecipare a un movimento più vasto non solo dei miei sommovimenti personali, ma anche di quelli della geografia e della cronologia alle quali pensavo di tenermi ancorato (l'Italia, costretta dagli eventi politico-giudiziari dei primi anni Novanta a ripensarsi praticamente da capo): "(...) il passaggio fondamentale che ha avuto luogo nell'antropologia dell'ultimo decennio: considerare l'identificazione, invece che la differenza, come l'immagine chiave per definire la nostra teoria e la nostra pratica" (Behar 1996, p. 165)¹. Proprio la "mancanza di identità" dei macedoni di Grecia marcava il suo valore metaforico, prospettandomi come pensiero nuovo il "bisogno di non appar-

tenenza” (Camaiti Hostert 1996, p. 21). Cercando di raccontarlo, il Diverso si rivelava poco definibile secondo i canoni classici dell'appartenenza, rendendo così esangue e improbabile anche qualunque autodefinizione contrastiva (se *loro...* allora *noi*).

La metafora che dunque muoveva il mio lavoro era quella del fallimento della metafora canonica della differenza. Invece di vedere nell'altro un'immagine in negativo di me (facilitandomi così il vanitoso compito di capirmi staticamente), ho cominciato a vedere la sua identità fluida e contestuale, il suo *passing* tra diverse identità, come una prospettiva *per* un “noi” sempre più inclusivo: “Il *passing* non è una nuova teoria dell'identità, ma una risposta a essa in termini di politica del posizionamento (...). È la precarietà dell'identità individuale che non è ciò che contraddistingue l'*altro*, ma il *sé* che ognuno ha sempre pensato come proprio” (p. 176).

Spazialmente, la metafora del mio lavoro si figurava nell'essere andato “a est” senza tornare con i residui sanguinolenti di un passato angoscioso che garantisse la stabilità del mio confine occidentale, ma con i germogli di un progetto dis-identitario plausibile.

Questo “uso della diversità” (Geertz 1994), credevo dovesse essere ribadito anche lessicalmente, per cui ho coniato un termine adatto a veicolare questo senso di continuità nella differenza: *diaforentità*. In antitesi a *identità*, indica la capacità di mantenersi nel divenire, di riconoscersi cioè non nonostante, ma *nella* differenza. La diaforentità si oppone all'identità per una gestione sostanzialmente diversa del rapporto tra *coerenza* del Sé e *continuità* del Sé (Aarts, Op den Velde 1994, p. 251).

Mentre l'identità lavora a fare della coerenza una funzione dell'immutabilità nella continuità (rendendola diacronica), nella diaforentità le due variabili sono interrelate, ma non in posizione gerarchica, una (la coerenza) rispetto all'altra (la continuità).

In questo la neoformazione lessicale “diaforentità” (dal greco *diàforos*, *on*, differente, diverso) si oppone ai due termini cui si richiama l'etimo e che si potrebbero dare per si-

nonimi già esistenti, e cioè “diversità” e “differenza”. Mentre questi termini esprimono una proprietà relazionale, il primo è una qualità che non sfrutta l’Altro come sorgente antitetica della sintesi del Sé. Mentre cioè non si può essere diversi o differenti² se non in rapporto all’Altro, si è “diaforenti” o meno indipendentemente dall’istituzione di parallelismi o comparazioni. La diaforentità esprime la capacità della persona di variare sin- e diacronicamente continuando a sentirsi se stessa. Da quanto detto dovrebbe essere chiara anche la relazione tra diaforentità e identità, intesa proprio come permanenza. Il tratto discriminante tra le due è già nell’etimologia: *diaforon*-entità vs. *idem*-entità. Nell’identità ciò che costituisce l’ente è la sua permanenza, e le variazioni non sono che accidenti. La diaforentità è invece la mutabilità che si riconosce, il soggetto coerente *hic et nunc*, che aderisce a se stesso senza misurarsi sull’immobile pietra di paragone di un Sé astratto dato una volta per tutte.

Il neologismo che propongo potrebbe suonare come un impacciato tentativo di riproporre la natura contestuale e segmentaria dell’appartenenza, per cui il singolo soggetto appartiene a circoli identitari progressivamente più inclusivi, secondo la necessità del contesto, ma questa caratteristica delle appartenenze collettive – teorizzata da Evans-Pritchard (1940) e ripresa fecondamente da autori come Moerman (1965), Despres (1975), van den Berghe (1976), Keyes (1976) – è di natura e forma completamente diversa dalla diaforentità di cui intendo parlare. Mentre infatti l’etnicità segmentaria è “compatibile verso il basso”, cioè ogni livello di inclusione maggiore comprende tutti i livelli inferiori, la diaforentità non prevede questa compatibilità, né implica che il passaggio da un livello all’altro sia dovuto alle dimensioni relative del gruppo di inclusione. Nella diaforentità non vi sono cioè livelli gerarchici prestabiliti, il passaggio da una forma all’altra può costituire una vera e propria scelta alternativa. La diaforentità privilegia inoltre la dimensione temporale, mentre la segmentarietà si basa più sul contesto dell’interazione sociale sincronica. L’espressione *changing same*, ‘un medesimo che cambia’, usata da Paul Gillroy (1993,

p. 45) nel suo *The Black Atlantic*, cattura con precisione il nucleo del concetto di diaforentità.

La trasposizione al piano delle appartenenze collettive crea il miglior contesto per comprendere l'opposizione tra diaforentità e identità. Nel modello dello stato nazionale, non solo gli individui sono spinti ad assomigliarsi tra di loro (ad abbassare la differenza, per così dire) pur mantenendo ambigualmente la loro *unicità*, ma anche a somigliare costantemente a se stessi nel tempo e indipendentemente dal contesto, a tendere cioè all'*univocità*, che equivale alla diaforentità zero³. L'individuo che non asseconda questo modello univoco è socialmente stigmatizzato ed è spinto ad assumere il mutamento sin- e diacronico di fatto come una colpa. Da questa prospettiva, il divario che separa l'identità dalla diaforentità si fa più evidente: la prima contiene un nucleo prescrittivo *assoluto* del tutto assente dalla seconda, che è fatta invece di prescrizioni *locali*. Avendo bisogno – per ragioni che saranno chiare nel corso di questo lavoro – di garantirsi un gruppo di *nazionali*⁴ indisputabili, l'ideologia dello stato nazione moderno, delimitato da confini precisi entro cui esercitare la sovranità, lavora per ridurre al minimo il rango di variazione entro cui ogni persona può muoversi: l'individualizzazione della persona è un processo per cui si tende a far coincidere ogni essere umano con se stesso nel tempo e nello spazio.

Mentre lo stato nazionale moderno tende a costituire identità, altre forme di aggregazione politica tendono alla diaforentità. Il caso specifico del “guazzabuglio macedone” sembra anzi confermare l'ipotesi che lo stesso concetto di identità sorga storicamente in opposizione alla diaforentità per garantire al moderno stato nazionale un quadro antropologicamente compatibile con i suoi obiettivi e il suo meccanismo di funzionamento, trasformando poi quel processo in un “dato di fatto” naturale. Questo processo di naturalizzazione dell'individuo entro lo stato moderno va di pari passo con il processo di naturalizzazione dei confini politici. La sottolineatura di questo duplice, parallelo, movimento costituisce (almeno nelle mie intenzioni) lo snodo teorico di questo lavoro. Non si può dire

infatti che l'antropologia sia rimasta indifferente allo studio del ruolo costitutivo dei confini simbolici nella formazione delle identità collettive, ma questo lavoro vuole porre l'attenzione su un tipo di confine specifico, e cioè quella linea che demarca la sovranità dei diversi stati nazionali. Stimolato dalle proposte programmatiche di Hastings Donnan e Thomas Wilson (Donnan, Wilson, a cura, 1994; Donnan, Wilson 1995, 1999), questo lavoro prosegue (ovviamente in modo personale) il sottile ma nitido cammino teorico indicato forse finora con più chiarezza nell'ormai classico saggio di Cole e Wolf (1974) sulla "frontiera nascosta" e in quello di Peter Sahlins sulla costituzione del confine franco-spagnolo (Sahlins 1989). Il punto centrale riguarda la rilevanza della marginalità geografica e sociale nella costituzione di quelle complesse unità antropologiche che definiamo nazioni moderne. Detto altrimenti, sulle frontiere sono presenti con maggiore evidenza meccanismi di formazione delle identità onnipresenti nel sistema del moderno stato nazionale:

L'antropologia delle frontiere è parte di quella branca delle scienze sociali che studia l'identità di classe, etnica, religiosa e nazionale, ma è un'antropologia che si interessa in modo specifico della negoziazione delle identità in luoghi dove ci si aspetta che questa transazione sia problematica. Le conclusioni cui possiamo giungere lavorando sulle frontiere delle nazioni e degli stati possono aiutarci a comprendere che le ipotesi sulla negoziazione delle identità che riusciamo a elaborare sui confini internazionali sono ipotesi valide per tutti gli individui e i luoghi compresi entro il moderno stato nazionale (Donnan, Wilson 1994, p. 12).

Lo sfondo della mia riflessione su questo tema è stato fornito da cinque quaderni storico-biografici scritti da Leonidas Khristopoulos, un contadino macedone della provincia di Florina, l'area della Macedonia occidentale greca in cui ho condotto la mia ricerca, e il secondo capitolo, che propone la mia analisi dei suoi quaderni, costituisce il fulcro di tutto il libro.



Foto 1: Leonidas Khristopoulos nella sua casa di Petres (estate 1996).

Il primo capitolo è infatti una lunga premessa storico-etnografica che serve a rendere comprensibile proprio la scrittura di Leonidas, consentendo a chi legge di acquisire una sufficiente confidenza con “l’atmosfera” macedone.

A loro volta, i capitoli successivi tentano di rispondere alle domande che l’analisi dei quaderni di Leonidas mi ha suscitato. Nel terzo capitolo cerco di inquadrare, entro una prospettiva essenzialmente storica, un duplice fenomeno associato all’emergere del moderno stato nazionale: la delimitazione sempre più rigorosa dei confini e l’omologazione culturale sempre più severa dei suoi cittadini.

Il quarto capitolo riprende questo duplice movimento localizzandolo però nella Macedonia occidentale greca, ripercorrendo quindi per quello specifico confine e per i suoi abitanti il lento passaggio dalla diaforentità come pratica diffusa all’identità nazionale apparentemente compatta.

Nell’ultimo capitolo la sedimentazione delle identità con cui si era chiuso il capitolo precedente viene messa in discussione dal revival etnico che ha attraversato la Macedonia dalla seconda metà degli anni Ottanta. L’intento specifico di questo capitolo è dimostrare che non esistono

forme stabili di appartenenza collettiva, ma solo processi identitari che in determinate fasi storiche sembrano rallentare, per poi riprendere la loro corsa come sembra indicare il nostro presente.

A riguardo della duplice scrittura (mia e di Leonidas) che sempre incrocia questo testo, voglio proporre una doppia similitudine, da un lato tra la scrittura di Leonidas e la mia, e dall'altro tra i rispettivi contesti cui facciamo riferimento: per me l'antropologia, per lui l'appartenenza alla grecità. Questo duplice movimento tra antropologo e informante, entrambi alla ricerca della loro posizione, è stato riassunto in modo perfetto da Herzfeld (1987, p. x):

So solo che molti amici greci mi hanno insegnato a tenere presente la provvisorietà dei miei schemi interpretativi. Come loro combattono con il problema di essere greci, così anch'io mi dibatto entro il più limitato ma parallelo dilemma di essere un antropologo, soprattutto di esserlo in un paese che, più di ogni altro, l'Europa ha imperiosamente imposto come suo antenato.

Io, nella mia scrittura, mi sono confrontato con pagine "di antropologia", mentre Leonidas ha considerato, e tenuto ben presente almeno come gravami simbolici, la valanga di parole e cose sotto cui giace sepolta (alla lettera, se si pensa al ruolo dell'archeologia) un'appartenenza cui in parte aspira. La nostre voci non hanno autorevolezza *sopra cui* basare la loro scrittura, e devono per destino funzionare a rovescio, ricercando le sorgenti dell'autorevolezza *nella* scrittura. Il mio scrivere è, in termini di capitale simbolico, pari allo scrivere di Leonidas: entrambi speriamo che il testo compiuto ci darà autorevolezza, ci renderà autori, e ci esponiamo all'azzardo che la scrittura ci faccia diventare qualche cosa d'altro da ciò che siamo ancora, mentre scriviamo. Io spero di diventare antropologo, Leonidas di diventare Ellinas Makedonas.

Questo ruolo retroattivamente performativo della scrittura accomuna il progetto antropologico e quello dell'ap-

partenza nazionale, e dunque il mio e quello di Leonidas, che ne sono rispettivamente casi specifici. A posteriori, il filo tenue delle parole stese deve garantire a noi, e certificare agli altri cui ci rivolgiamo, che mentre scrivevamo noi “eravamo già” quello cui tendevamo durante la scrittura, pena la non autorevolezza finale del nostro scrivere. Questo rapporto paradossale tra parola e prestigio è noto a chi si occupa di narrazione nella vita quotidiana:

Il peso delle parole e dei racconti che esse veicolano dipende infatti dal potere e dal prestigio di chi le proferisce. D'altro canto, le parole e i racconti possono anche conferire potere e prestigio, tanto quanto possono sottrarlo (Jedlowski 2000, p. 84).

Io ho scritto consapevole di questo ruolo *potente* del racconto, e Leonidas ha fatto altrettanto. Ognuno di noi due ha così caricato di un senso ulteriore i molteplici sensi che il testo generava nella stesura, e che sono sempre generabili in quell'operazione comunque fertile chiamata lettura. Chiedo a chi legge di tenere a mente questo senso ulteriore, non perché più vero, ma solo perché, avendoci spinto a scrivere, è quello che ci ha fatto autori. Del resto, non sono io a scoprire che c'è un legame preciso e non casuale tra cercarsi uno spazio entro un moderno stato nazionale e cercarne uno entro l'accademia: “Non la gliottina, ma (giusta denominazione) il *doctorat d'état* è lo strumento principale e il simbolo del potere dello Stato. Il monopolio dell'istruzione legittima è adesso più importante, più decisivo, del monopolio della violenza legittima” (Gellner 1983, p. 40).

¹ Per rendere la lettura più agevole, qui, come nel resto del volume, propongo nella mia versione le citazioni da testi stranieri per i quali non esiste una traduzione italiana.

² Il pensiero femminista fa un uso altamente specifico del termine “differenza”, in un modo che in parte ricalca la natura riflessiva della diaforentità. Evito dunque il termine anche in questa accezione proprio per non generare

equivoci: la natura sessuata della differenza è applicabile alla diaforentità, ma non viceversa: c'è insomma una differenza della diaforentità (maschi e femmine non vivono allo stesso modo la diaforentità) anche se in questo lavoro il tema verrà affrontato solo marginalmente.

³ Un'importante riflessione sul rapporto tra individuo e istituzioni è costituita dal recente libro di Remo Bodei (2002) in cui si descrive il passaggio alla modernità come lo smembramento della compattezza dell'io garantita dall'anima cristiana, per poi restituire questo soggetto "decomposto" alla prassi uniformante del moderno stato nazionale: "Attraverso lo sviluppo delle dottrine e delle tecniche psicologiche e psicopatologiche (...) l'io è, dapprima, smembrato nelle sue componenti ed esibito nel suo sfinimento, poi consegnato alla politica per una pubblica terapia d'urgenza" (pp. 13-14).

⁴ Mentre è nota e riconosciuta l'opposizione tra i termini astratti *cittadinanza* e *nazionalità*, la lingua italiana sembra restia (pur attestandolo) all'uso della corrispondente forma sostantiva concreta *nazionale* (inteso come 'membro di una comunità nazionale' cioè 'connazionale') da opporre a *cittadino*. Insisto però nell'utilizzare *nazionale* invece di *connazionale* per mantenere la simmetria con i termini astratti corrispondenti e per evitare fastidiose analogie fuorvianti: se infatti *connazionale* è sinonimo di *nazionale*, *concittadino* non lo è di *cittadino*. Secondo l'uso che ne faccio dunque *cittadino* è 'membro di un Stato' (la sua appartenenza è una questione di ascrizione esterna, indipendentemente da caratteristiche etniche, linguistiche, culturali o dal "sentimento"), mentre *nazionale* è 'membro di una nazione' (è una questione di auto-identificazione, indipendentemente da quel che è riportato sul passaporto, alla voce: "cittadinanza"). Sull'opposizione cittadinanza/nazionalità in contesto balcanico vedi lo specifico contributo di Roudometof (1996), mentre la riflessione critica di Marramao (1995, 1996) sull'incapacità della *cittadinanza* a contenere tutte le richieste dell'*appartenenza* (nazionale o etnica) può costituire per il lettore un contraltare più rigorosamente filosofico della discussione qui grossolanamente accennata sulla costituzione del soggetto entro il moderno stato nazionale.

Capitolo primo

Macedonia, il catalogo è questo

È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per così dire, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circostanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzioni e eccezioni non si trovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegnare la distinzione (Francesco Guicciardini, *Ricordi*, C, 6).

In questo capitolo offro il mio “lessico familiare macedone” come asse di orientamento generale in cui andrà collocata la lettura dei quaderni di Leonidas proposta nel secondo capitolo. Nell'insieme, ho pensato a questi due capitoli come alla parte più strettamente etnografica del mio lavoro, che si inquadra teoricamente come un atto complessivo di ri-narrazione della Macedonia e delle sue storie, dove il prefisso sta a indicare volutamente una felice ambiguità tra ripetizione e palingenesi. Ri-narrare cioè come narrare senza ripetere, un raccontare uguale e diverso. Un narrare in cui la diversità dal narrato che precede temporalmente e che insieme affianca questa mia ri-narrazione (e cioè – ormai posso scriverlo – la diaforentità del narrato) sia una ricchezza, pur se ambigua, pur se poco domestica.

Per rendere plausibile questo esercizio di diaforentità narrativa (che credo costituisca la “forza d'animo” dell'etnografia e il suo fascino), lo introduco con una lista di voci presentate in successione alfabetica (tranne la prima, vistosa, eccezione). La scelta di quest'ordine di fatto casuale è dovuta alla volontà di evitare qualsiasi ordine gerarchico. Nel corso della mia ricerca avevo infatti constatato che la nozione stessa di Macedonia o quella di “essere macedoni” si costruiva per ognuno dei miei interlocutori in maniera idiosincratca a partire da un set di elementi comuni, lungo

strategie semiotiche non solo locali, ma personali. Usando una metafora, potrei dire che ognuno dei miei interlocutori costruiva differenti parole della macedonicità, pur usando lo stesso alfabeto, o la stessa *langue*. Impossibilitato dunque a riprodurre un *discorso* che avrebbe dovuto essere la sommatoria delle *parole* di ognuno di loro, mi limito a riprodurre l'alfabeto, con l'ovvia consapevolezza cautelativa che quell'alfabeto non è stato da me *trovato*, ma invece (ri)costruito a partire dalle mie interazioni sul campo. Non solo dunque la (ri)narrazione, ma tanto più il contesto, l'universo narrativo di riferimento, è un prodotto etnografico. Sapendolo tale, la sua assenza di gerarchia mi si è imposta come una necessità espositiva.

Senza indulgere in metafore ipertestuali fuori luogo, ho cercato di intrecciare le voci di questo catalogo con numerosi riferimenti incrociati indicati in MAIUSCOLETTO. In un paio di occasioni cito brani tratti dai quaderni di Leonidas Khristopoulos. In questi casi il rimando è fatto alla pagina originale del quaderno per cui (Q3, p. 10) si riferisce alla pagina 10 del (la traduzione del) quaderno 3.

MACEDONIA

Tuttavia, l'area geografica che solitamente viene considerata come Macedonia è costituita da quel territorio delimitato, a settentrione, dalle colline a nord di Skopje e dai monti Shar; a oriente, dal monte Rila e dai Rodopi; a mezzogiorno dalle coste dell'Egeo che circondano Salonicco, dall'Olimpo e dal Pindo; infine a occidente dai laghi di Prespa e Ochrid. La sua superficie totale è di circa 67.000 chilometri quadrati (Barker 1950, p. 9).

Ho scelto questa citazione iniziale per due ragioni: perché sembra essere generalmente condivisa, e perché inizia con un avverbio che ben esprime il disagio che sempre assale chi debba delimitare la Macedonia in maniera rigorosa. Il termine Macedonia indicava il territorio

originale di stanziamento degli ANTICHI MACEDONI. Durante il dominio romano (dal 198 a.C.) il nome andò a coprire un'area ben più estesa verso ovest, fino a raggiungere il mar Adriatico, citato in Tolomeo e Strabone come *Mare Macedonicum* (Andriotes 1960, p. 145), ma verso il Mille con Macedonia si designa un *tema* dell'Impero bizantino più a est, in quella che oggi è la Tracia orientale (p. 146; Magocsi 1995, mappa 5), mentre buona parte dell'odierna Macedonia geografica è considerata in quel periodo la porzione occidentale della Bulgaria. Alla fine del X secolo il regno dello "zar delle Bulgarie", Samuil, ha la sua sede prima a Prespa e poi a Ochrid. Il patriarcato bulgaro si insediò successivamente a Bodéna (Edessa), Mogléna, Prespa e Ochrid (Kravari 1989, p. 35). Quando l'imperatore bizantino Basilio II, "l'uccisore di bulgari", verso il 1020, riprese il controllo della regione, costituì un ducato bulgaro con capitale Skopje, che durò fino alla riforma dei Comneni, che suddivise la regione in diversi *temi* (pp. 36-39). Dopo alterne vicende che vedono dominare ora i bulgari, ora epiroti e latini e infine i serbi, la regione passa alla fine del XIV secolo sotto il dominio dell'Impero ottomano.

Da questa data, il termine "Macedonia" non venne mai usato ufficialmente, e anche quando si scatenò la contesa tra Grecia, Bulgaria e Serbia per il controllo della regione, la Porta vi si riferiva come *vilâyet-i-selâse* cioè regione "dei tre vilayet" (Aarbakke 1992, p. 6).

Il nome fu riabilitato dalla storiografia greca del XIX secolo, che si richiamò ai possedimenti di Filippo II con l'intento politico di reclamarli su basi storiche: il confine nord dello stato greco avrebbe dovuto quanto prima coincidere con il confine nord dell'antica Macedonia. La strategia retorico-politica applicata dagli storici greci non fu però quella di attestare dove andasse situato il confine dell'impero di Filippo per rendere plausibili le rivendicazioni territoriali, e si preferì la pratica inversa, valutando in prima istanza le possibilità politico-militari di espansione dello stato greco verso nord e – in base a quelle – adattando le

“prove” storiche ed etnologiche del confine settentrionale dell’espansione macedone. Così l’etnologo Kyriakides (1946), nel testo di una conferenza tenuta nel 1945, in piena fase di negoziazione dei confini, affermò che tutta la regione fino a nord di Skopje era greca, come avevano fatto Nicolaides (1899) a fine Ottocento e Chalkiopoulos (1910) alla vigilia delle guerre balcaniche, mentre Colocotronis, subito dopo la prima guerra mondiale, aveva speso 400 pagine “per dimostrare, senza successo, che il confine settentrionale della Macedonia classica era più o meno simile a quello della Grecia moderna” (Wilkinson 1951, p. 2). Per Andriotes (1960) la Macedonia di Filippo non arrivava di certo fino a Skopje, che era invece area dardanica, e così anche i confini dell’Ellenismo in Macedonia in epoca turca sono perfettamente coincidenti con i moderni confini greci per Spiridonakis (1977). Questa pratica di adattare i confini “storici” della Macedonia alle esigenze politiche era stata inaugurata verso il 1880, quando i greci si resero conto che la fascia settentrionale dei territori rivendicati era saldamente entro la sfera di influenza bulgara:

Immediatamente, gli storici greci cercarono di consolidare la nuova linea con prove scientifiche, dimostrando che, in effetti, la regione esclusa non aveva motivi storici per essere considerata Macedonia, dato che non aveva mai fatto parte dell’antico stato macedone (Kofos 1980, p. 49).

Prontamente imitata dagli stati rivali, il fluttuare della storiografia greca e le continue rivendicazioni incrociate hanno paradossalmente fatto della Macedonia un terreno dai confini sfocati.

Quel che oggi si chiama Macedonia “geografica” è quindi un compromesso di Macedonie “storiche” negoziate nel corso degli ultimi 150 anni, cosa che nulla toglie al valore affettivo di cui può dotarsi per molti questo spazio immaginato. Di contro, la sovrabbondanza di Tempo di cui lo Spazio macedone sembra in grado di caricarsi lo rende particolarmente adatto a sopportare versioni molteplici di

quell'attività mitopoietica che sembra necessaria alla costituzione di una qualunque collettività. Particolare rilevanza assume, per la comprensione dello spazio macedone, l'opposizione andersoniana vissuto/immaginato, che produce una duplice Macedonia: locale, fatta di riferimenti toponomastici e memorie personali da un lato; e un'altra invece desunta dal discorso nazionale¹, spazio senza luoghi percorso da EROI E ANTENATI, parenti mitici collettivi.

Una metafora femminile accompagna spesso i discorsi sulla Macedonia, ufficiali e informali. La Macedonia, in questa metafora femminile e materna (*matriottismo*, un discorso femminile quanto al tema e maschile quanto ai suoi fruitori privilegiati), è raffigurata come una madre generosa: ha partorito il regno macedone e l'impero di Alessandro, una dinastia di imperatori bizantini, è stata la terra di stanziamento di innumerevoli tribù slave, la patria di Cirillo e Metodio, la culla dunque dell'alfabeto delle lingue slave, il punto di partenza del fragile impero di Samuil, il luogo in cui, con Basilio II, l'Impero bizantino ha forse raggiunto il suo apogeo. Ha offerto i suoi pascoli ai pastori nomadi, i suoi picchi montuosi ai monaci di tutte le lingue. Qui i turchi, diversamente che in altre aree europee dell'Impero ottomano, si erano insediati numerosi. Ha poi offerto rifugio a briganti e tagliagole, ai rivoluzionari più idealisti e a tutte le razze di partigiani. Proprio questa traboccante generosità genera nei suoi figli maschi (siano greci, serbi, bulgari o macedoni) un amore profondo per la madre e una gelosia cieca per i fratelli. Da questo punto di vista gli "specialisti" (gli storici, gli antropologi, i linguisti) sono solo i figli più consapevoli di questa terra, e dunque i più amorevoli con lei e i più gelosi con i rivali. Le falsificazioni storiche diventano allora gesti d'amore e richieste d'attenzione. La polemica tra Grecia e Repubblica di Macedonia (cfr. FYROM) sull'uso del nome Macedonia non è solo una sterile diatriba nominalistica, ma acquista la funzione centrale di garantire identità filiale: di chi siamo figli, si chiedono entrambi i contendenti, se ci volete togliere la madre?

ANTICHI MACEDONI



Foto 2: Manifestazione a Salonico, 11/10/95: “No al tradimento, la Macedonia è greca”.

Dato che la storiografia nazionalista si muove dalla premessa che quel che si vive sia un “antichissimo presente” (Bhaba 1990b, p. 33), l’eredità del passato diventa luogo di disputa quando i contendenti non sembrano condividere neppure quel che Appadurai definisce il prerequisito minimo di una discussione entro un comune quadro culturale, cioè “(...) un insieme di norme il cui unico intento sia quello di regolare i modi in cui il passato può essere dibattuto nel presente” (Appadurai 1981, p. 218). Per quanto riguarda gli antichi macedoni, ognuno dei nazionalismi in gioco, greco, bulgaro e macedone, ha messo in campo fonti la cui autorevolezza è stata sistematicamente contestata dai rivali. Ma Appadurai ha ragione quando riconosce che le regole sulla dibattibilità del passato istituiscono uno spazio che consente alle società di parlare “*a proposito* di se stesse, e non solo *entro* se stesse” (ib.). Il terreno comune di discussione si è sempre situato a monte del giudizio di merito sulle specifiche fonti, per trovare un accordo sostanziale attorno a un anacronismo *a proposito* di se stesse: che gli antichi macedoni si pensassero cioè come membri di uno stato nazionale moderno. Contendendosi l’identità nazionale

di Alessandro, gli storici “balcanici”² si rinfaccia(va)no l’un l’altro la profondità delle proprie radici. Continuando dunque a darsi torto nello specifico, i diversi nazionalismi si danno ragione proprio su quel che loro sta più a cuore: l’eternità della Nazione. Se non si ha chiaro questo aspetto, e cioè il rinforzo reciproco proprio dell’antichità del presente, tutto il dibattito “scientifico” tra storici di diverso orientamento assume i toni falsati di una farsa, per perdere invece le sue fortissime connotazioni identitarie.

Tra gli storici di Grecia e della Repubblica di Macedonia più coinvolti nella disputa nazionalista la battaglia per provare se gli antichi macedoni fossero o meno greci – iniziata già negli anni Sessanta, riprendendo molti argomenti della disputa tra Grecia e Bulgaria – è tuttora in corso e si traduce spesso in casi esemplari di revisionismo selettivo, per cui ci si limita a suscitare più che giustificati dubbi sulle opinioni rivali, senza mai mettere in discussione le proprie. Da nessuno però viene mai messa in dubbio la continuità della traccia che lega il passato al presente.

Gli attuali macedoni di Grecia esprimono opinioni sulla nazionalità degli antichi macedoni influenzate dalla polemica tra gli stati che si contendono il diritto al nome Macedonia³. Per alcuni dunque gli antichi macedoni erano greci, mentre altri li considerano una popolazione differente, che sottomise militarmente i greci pur accettandone la cultura e la lingua. Si noti che tra i più convinti sostenitori della non grecità dei macedoni ci sono anche alcuni tra i più vivaci oppositori della Ex Repubblica Jugoslava di Macedonia, che essi giudicano un paese “in mano agli slavi”, che nulla ha a che fare con l’eredità macedone. L’argomento tipico della storiografia della Repubblica di Macedonia (già sostenuto come stato della Confederazione jugoslava), che cioè gli antichi macedoni non erano greci, si rivolta quindi contro i suoi stessi promotori, ricordando loro che se non erano greci, tanto meno gli antichi macedoni avevano qualsiasi relazione con gli slavi, arrivati in Macedonia ottocento anni dopo la romanizzazione della regione.

BALCANI E BISANZIO

Durante l'estate 1996 in Grecia ha avuto un discreto successo una canzone degli *Omegavibes*, un gruppo greco influenzato dalla musica *new age*. Le parole della canzone, ripetute ossessivamente, dicevano all'incirca: "DNA, ogni abitante dei Balcani lo sa / se si cancellasse questa linea dalle mappe / ritornerebbe Bisanzio".

Non credo la canzone abbia avuto successo per le sue parole, ma rimasi subito colpito che "DNA", "balcanicità" e "Bisanzio" potessero stare così prossimi uno all'altro. Come è noto, il termine Balcani deriva dalla parola turca per 'catena montuosa' e originariamente definiva i monti paralleli al Danubio che attraversano l'attuale Bulgaria da est a ovest (Jelavich 1983a, p. 1; Todorova 1994, p. 9), per indicare poi per estensione i possedimenti dell'Impero ottomano in Europa. *Valkànios* indica dunque in greco moderno un abitante di una regione definita in quanto possedimento turco. Ma questo *Valkànios* sa che la regione "sottostante" non è il dominio turco, ma l'impero che lo ha preceduto e contrastato così a lungo, prima di soccombere. Mentre dunque il *Vizantinòs*, cittadino dell'impero cristiano, è diventato almeno in parte qualcosa d'altro, "balcanizzandosi", il suolo no, e se durante la dominazione turca ha mantenuto la sua integrità, non saranno certo le flebili linee degli stati moderni a farlo svanire.

La storia del balcanismo come fenomeno paragonabile all'orientalismo (Said 1978), è già stata scritta da Maria Todorova (1994, 1997). Faccio qui riferimento al balcanismo solo come caso di "orientalismo interno" (Todorova 1994, p. 5 n. 15), cioè all'ambivalenza che si riscontra riguardo all'idea di Balcani da parte di coloro che ne sarebbero vittime, con l'intento di sostenere la rilevanza dell'opposizione uomo/territorio per comprendere alcune sfaccettature di questa ambiguità. Che cos'è "rimasto" della Macedonia antica? Se sono gli uomini, perché combattere per un nome? Se invece è lo spazio a rimanere immutabile, chi fisicamente vi abita è un accidente irrilevante rispetto alla permanenza della natura del suolo. L'opposizione tra Balcani e Bisanzio è in Macedo-

nia proprio questo oscillare tra la mutevolezza degli uomini e l'immutabilità del territorio: fonte di vergogna e scherno la prima, di orgoglio e rivendicazione la seconda. La sottomissione all'Impero ottomano ha modificato le persone, ma ha paradossalmente preservato l'integrità del territorio, da cui l'ambiguità fondamentale del balcanismo interno, male antropologico e salvezza storica. Ma poi: interno rispetto a quale esterno? Per molti cittadini di Atene non coinvolti personalmente nella questione, la Macedonia greca è un altrove privo di alterità: neppure sospettano dell'esistenza di persone di madrelingua non greca. Oppure, quando ne sanno qualche cosa, la giudicano un *luogo geografico* pacificamente greco, ma uno *spazio antropologico* infido, abitato anche da *Vùlgari ke aftonomistès* (bulgari e autonomisti). Questa alternativa frustrante per i macedoni di Grecia, che li pone di fronte al dilemma di essere o greci "come tutti gli altri" o di non esserlo per nulla è vissuta in maniera a tratti drammatica e risolta o attraverso la rivendicazione di una continuità macedone di sangue (ANTICHI MACEDONI) oppure attraverso una colpevolizzazione della propria condizione antropologicamente "balcanica", per rivendicare invece un orgoglio territoriale pre-bizantino.

BULGARI

Giugno 1996. Dopo un anno a Salonicco, sono ora ai miei primissimi giorni di permanenza continuata nella Macedonia occidentale. Ho appena conosciuto Nikos (pseudonimo) che in seguito frequenterò regolarmente e che si rivelerà una preziosa fonte di informazioni. Ha un riconoscibile accento macedone, ma la sua conoscenza del greco, a quel che posso valutare, è impeccabile. Scrive anche molto bene e infatti corregge i miei inevitabili e innumerevoli errori di ortografia mentre prendo qualche appunto su parole greche per me nuove. Proprio mentre parliamo della sua conoscenza del greco, mi racconta che può anche leggere alla televisione i sottotitoli dei film stranieri trasmessi dalla tv della Repubbli-

ca di Macedonia, e mi dice di conoscere anche il bulgaro. Quando gli chiedo da dove gli vengano queste competenze, per prima cosa precisa che la sua lingua non ha alcun rapporto con il bulgaro, e mi dà un paio di esempi di parole del tutto diverse nelle due lingue. Aggiunge che quando era militare ha fatto amicizia con un ragazzo del *pedomàzoma*⁴ cresciuto in Bulgaria, che gli ha insegnato la lingua di Sofia e l'alfabeto, assai simile a quello usato per il macedone della Repubblica.

Questo tipo di giustificazioni si ripeteranno sistematicamente durante il mio soggiorno quando discuterò sulla natura della loro lingua con macedoni di Grecia di età superiore o intorno alla cinquantina: la nostra lingua non è bulgaro, neppure ci somiglia, al bulgaro. Non c'è alcuna parentela. O forse sì, ma minima, qualche parola presa qui e lì.

Sebbene la disputa politica sia ora tutta orientata verso l'Ex Repubblica Jugoslava di Macedonia, e quantunque la Bulgaria mantenga ormai da decenni una politica di basso profilo riguardo tutta la questione macedone, l'epiteto "bulgari" usato come insulto per indicare i macedoni di Grecia è tuttora facilmente udibile nella provincia di Florina (e non solo).

Durante le fasi più calde della "Lotta macedone" (QUESTIONE MACEDONE), agli inizi del XX secolo, i giornali greci iniziarono a descrivere a forti tinte quello che Vasilis Gounaris (1997a, p. 95) definisce giustamente "(...) il nuovo nemico 'tradizionale' del popolo, i bulgari". Tutta la storia successiva, dalle guerre balcaniche alla fine della seconda guerra mondiale, poté solo confermare l'immagine di inimicizia irriducibile tra bulgari e greci.

A livello istituzionale il conflitto era nato nel 1870, dopo la costituzione dell'Esarcato bulgaro con il *firman* del 28 febbraio (10 marzo), che restaurava il diritto dei cristiani ortodossi di lingua slava ad avere i loro riti officiati in slavo ecclesiastico e non più in greco, come era stato invece per gli ultimi cento anni, dopo la soppressione del Patriarcato di Pec nel 1766 e dell'Arcivescovado di Ochrid l'anno successivo. Da allora le istituzioni religiose e scolastiche erano state dominate dalla lingua greca, ma mentre i serbi avevano potuto

utilizzare la sede religiosa in territorio asburgico di Sremski Karlovci, che continuava a officiare in slavo, i bulgari erano stati più esposti all'egemonia grecofona, proprio nella fase sorgente del nazionalismo ellenico (Jelavich 1983a, pp. 55-56 e 95-97). Dal 1870 le diocesi in Macedonia dovevano decidere tramite una consultazione popolare se rimanere sotto l'egida del Patriarcato Ecumenico di lingua greca o se – con i due terzi dei voti – passare all'Esarcato bulgaro, con la possibilità di avere le funzioni religiose celebrate in antico slavo ecclesiastico, una lingua certo vicina sia al bulgaro sia alle parlate slave di Macedonia, che ne rappresentavano anzi la naturale evoluzione storica. Mentre l'Esarcato presto dominò nella Macedonia settentrionale, molti paesi nella parte meridionale rimasero sotto l'amministrazione religiosa del Patriarcato. Qualunque fossero le motivazioni delle singole comunità, fin da subito vennero politicizzate in una dicotomia che faceva degli esarchisti dei bulgari *in pectore*, e dei patriarchisti dei greci manifesti. La vicinanza linguistica tra dialetti macedoni e il bulgaro standardizzato di Sofia fece il resto, ed essere esarchisti di lingua macedone in Macedonia per decenni volle dire essere considerati bulgari.

Con la fine delle guerre balcaniche, nel 1913, lo stato greco incorporò dunque territori abitati in larga maggioranza da popolazioni che, in quanto esarchiste e di lingua "bulgara", erano considerate quinte colonne del nemico, come ricordava il prefetto di Florina, Kalligas, in un rapporto riservato indirizzato a Venizelos nel 1930 (cit. in Mavrogordatos 1983, p. 206): "La salvaguardia dei nostri confini è affidata a una popolazione che ci è in parte nemica". Questo nonostante la varietà delle strategie identitarie in Macedonia (su cui torneremo nel quarto e quinto capitolo) e nonostante il ruolo fondamentale che la paura ebbe nel condizionare i passaggi da una fedeltà nazionale all'altra (Mazower 1996). Eppure, neanche l'argomento comunemente citato come indicazione sicura di "coscienza nazionale greca", e cioè l'adesione al Patriarcato Ecumenico (cfr. per esempio Koliopoulos 1996, p. 8), è lungi dall'essere un criterio attendibile⁵. Aarbakke, citando documenti austriaci relativi alla "Lotta macedone", afferma che

non tutti gli appartenenti al Patriarcato erano estranei alla lotta del VMRO (Organizzazione Rivoluzionaria Interna Macedone), l'organizzazione che si batteva per l'indipendenza della Macedonia in una posizione vistosamente anti-greca. Soprattutto quando il VMRO, dopo il 1902, si diede un nuovo statuto non più bulgaro ma nettamente macedone, "(...) molti dei più ardenti seguaci dell'Organizzazione Interna erano patriarchisti (...)" (Aarbakke 1992, pp. 97-98). Citando fonti diplomatiche inglesi, Brown (1996, p. 114) arriva alle medesime conclusioni, e giudica impossibile "(...) qualsiasi correlazione rigida tra l'essere greci e l'essere patriarchisti, oppure tra essere bulgari ed esarchisti".

Dopo l'incorporazione entro i confini dello stato greco, la cultura dei macedoni di Grecia venne quindi politicizzata definitivamente per essere o nazionalizzata come caso regionale irredento di quella bulgara oppure negata dall'amministrazione statale e dal mondo accademico greci, che imposero alla popolazione della regione un'operazione di "inculturazione nazionale" greca (Karakasidou 1996) che doveva ostacolare o meglio sradicare incipienti nazionalizzazioni alternative.

Convinti che per alcuni l'opzione nazionale si fosse definitivamente consolidata, i rappresentanti del governo greco e di quello bulgaro ritennero necessario alla fine della prima guerra mondiale giungere a un accordo per procedere a uno scambio su base volontaria dei rispettivi nazionali⁶, greci dalla Bulgaria e bulgari dalla Macedonia greca. L'accordo fu firmato a Neuilly nel novembre 1919, per completarsi entro il 1925. Dalla Macedonia occidentale greca (dalle provincie di Florina, Pella/Edessa e Kastoria) furono pochissimi coloro che si iscrissero per partecipare allo scambio (Michailidis 1997, p. 125). Questa refrattarietà dei macedoni della Macedonia occidentale greca ad accettare un'identità nazionale bulgara confermava del resto una tendenza ben evidente fin dall'epoca delle guerre balcaniche. Delle circa 45.000 persone che abbandonarono nel 1912 le loro abitazioni in Macedonia e Tracia per rifugiarsi in Bulgaria sotto l'avanzata dell'esercito greco, solo 1.604 provenivano dalle province sopra indicate (Michailidis 1996a). Ma la

conclusione dello scambio greco-bulgaro non segnò la fine delle vicende diplomatiche. Il 29 settembre 1924 venne infatti firmato un protocollo (detto Politis-Kalfov dal nome dei suoi firmatari) che riguardava la “protezione della minoranza bulgara in Grecia” (Michailidis 1996b, p. 329), che non venne però ratificato per via della duplice, durissima reazione dell’opinione pubblica conservatrice greca (Mavrogordatos 1983, p. 248) e delle autorità serbe, che vedevano nel riconoscimento di una minoranza bulgara nella Macedonia greca una minaccia all’opera di serbizzazione della loro parte di Macedonia (Michailidis 1995, p. 103).

L’ultimo capitolo dei conflittuali rapporti tra Grecia e Bulgaria in Macedonia sarà il drammatico periodo dell’occupazione durante la seconda guerra mondiale. La Bulgaria, ancora una volta schierata con le potenze centrali, si annetté la Tracia e la Macedonia orientale, mentre nelle regioni centrale e occidentale, amministrate direttamente da tedeschi e italiani, esercitò una durissima attività di propaganda attraverso i rappresentanti dell’Associazione Bulgara fondata a Salonico e attraverso gli ufficiali di collegamento bulgari presenti nella Macedonia centrale e occidentale (Kofos 1964, pp. 102-107). I macedoni più anziani della provincia di Florina hanno ancora un chiaro ricordo delle carte di identità bulgare che, qualora richieste, garantivano privilegi sulla distribuzione delle razioni alimentari.

Dopo la sconfitta, la Bulgaria comunista tentò di risolvere onorevolmente la questione cercando un accordo con la “sorella” Jugoslavia, cui il problema stava parimenti a cuore. La rottura di Tito con Mosca portò però al definitivo silenzio della Bulgaria su tutta la questione macedone. Ai macedoni di Grecia l’accusa di essere bulgari sarebbe stata comunque rivolta ancora a lungo.

CONFINE

Il confine tra Grecia e Repubblica nella Macedonia occidentale è del tutto manifesto, palese, sfacciato nella sua auto-

biografia. Se ne conosce la data di nascita: novembre 1912, lì dove le truppe serbe e quelle greche si incontrarono nella fase per loro più gloriosa della prima guerra balcanica. Fino a quel momento le cittadine di Florina e Bitola avevano fatto parte della stessa unità amministrativa. Più precisamente era Bitola la vera “città” attorno a cui ruotava il commercio, e a Bitola arrivavano acquirenti per il mercato da tutta la regione⁷, anche in treno da quando a fine Ottocento la linea ferroviaria (costruita nel tratto Salonico-Bitola tra il 1890 e il 1894) aveva facilitato i contatti e gli scambi nella regione (Gounaris 1993a; Magocsi 1995, pp. 90-92). Dopo la riforma del 1864, che aveva ristrutturato il sistema amministrativo dell'impero ottomano (Stavrianos 1958, p. 387), Bitola era diventata capoluogo del *vilayet* (‘provincia’) che portava il suo nome e che era suddiviso in quattro *sanjak*, a loro volta ripartiti in *kaza*, unità amministrative corrispondenti all'incirca al territorio delle singole cittadine e al loro circondario. Solo su quest'ordine estremamente locale vi era una separazione amministrativa tra Florina e Bitola, mentre già a livello di *sanjak* Florina apparteneva a quello di Bitola (Triakha 1994, p. 10). Se quindi non è invocabile un antecedente storico o amministrativo dell'attuale confine politico, sembra altrettanto difficile ipotizzare un qualche confine “naturale” o ecologico: appena usciti da Florina verso nord, si possono nettamente riconoscere all'orizzonte le ciminiere della centrale elettrica che sta oltre Bitola, a più di trenta km di distanza dal punto di osservazione e a quasi venti entro il confine della Repubblica di Macedonia. Questo altipiano a 650 metri sopra il livello del mare è limitato nella sua estensione latitudinale da montagne alte fino a più di duemila metri: a ovest i monti Vitsi e Varnous, oltre i quali si nascondono i laghi di Prespa; a est dalle vette del Kaimaktsalan, passate le quali si degrada rapidamente nella piana che porta a Salonico. Procedendo dal margine ovest della Grecia settentrionale, la linea del confine nasce nelle acque del lago Grande Prespa, perfettamente rettilinea e a perpendicolo di quella che separa la Grecia dall'Albania, per poi proseguire inerpicandosi sul Peristeri. Quando ne discende, attraversa la piana di Florina

(e di Bitola) piegando lentamente verso nord fino a includere Niki, dove oggi si trova l'unico posto di frontiera per tutta la Macedonia occidentale greca, per poi inclinarsi di nuovo un poco verso sud, prima di salire sul Kaimaktsalan.

Nei racconti dei macedoni di Grecia l'artificiosità del confine è confermata dalla casualità della sua nascita: durante le guerre balcaniche, serbi e greci si erano accordati per spartirsi la Macedonia lì dove i due eserciti si fossero incontrati. Bastava piantare la bandiera e il territorio in causa sarebbe passato allo stato corrispondente. La cosa si riseppe e alcuni abitanti di Florina issarono il vessillo greco, dopo essersi "nominati" parte dell'esercito greco. I serbi – che stavano per sovrappiungere – si dovettero ritirare, ma si ripresero nella Macedonia centrale quel che avevano perso a occidente. Altrimenti, anche Florina sarebbe stata parte della Serbia prima e della Repubblica di Macedonia poi, dal 1944. Secondo un'altra versione (che conferma in altro modo la "casualità del confine") il confine avrebbe dovuto tagliare l'altipiano in linea retta, ma gli abitanti di Niki (allora Negocani), che sarebbero "rimasti" sul versante serbo, si opposero e protestarono fino a essere inclusi nel versante greco. Da ciò la ragione della piega che la frontiera fa sulla carta. L'arbitrarietà del modo in cui il confine taglia l'altipiano è riconosciuta dai più, ma chi ha un orientamento esplicitamente filo-greco ricorda che il "vero" confine della Grecia in quella zona avrebbe potuto e dovuto arrivare fino a Bitola/Monastir, ma l'esercito, dopo aver liberato Florina, dovette tornare indietro d'urgenza per dar manforte alle truppe che stavano raggiungendo Salonicco prima dell'arrivo dei bulgari⁸.

Dopo il trattato di Bucarest del 1913, quel confine venne sancito definitivamente e non è stato più modificato, diversamente da altre frontiere greche dalle sorti ben più avventurose. Pur se immobile, la frontiera ha però delimitato nel corso del tempo entità diverse. Fino al 1944 infatti era il limite meridionale del regno di Slovenia, Croazia e Serbia, e politicamente separava la "Grecia del nord" dalla "Serbia del sud". Solo dopo l'agosto del 1944, con la costituzione della Repubblica Popolare di Macedonia entro la Confederazione jugo-

slava, la natura del confine divenne duplice: limite meridionale della Confederazione e insieme di un suo stato membro. La diplomazia greca, in nome della “fraterna amicizia” che “da sempre” la legava al popolo serbo, risolse il suo disagio decidendo di trascurare la duplicità di quel confine, e considerandone solo la sua natura di frontiera della Confederazione. L'8 settembre 1991, gli abitanti della Repubblica Jugoslava di Macedonia decisero con un plebiscito di secedere dalla Jugoslavia e di costituirsi in stato indipendente con il nome di Repubblica di Macedonia: per la terza volta la frontiera cambiava natura, e questa volta in un modo che le autorità greche consideravano inaccettabile.

Oltre a cambiare di significato, separando entità politiche che variavano nel tempo, la linea del confine mutò più volte quanto a relativa permeabilità. Nel 1930 fu firmato un primo trattato tra Grecia e Jugoslavia che consentiva la libera circolazione delle popolazioni residenti lungo una fascia profonda 15 km su entrambi i lati del confine (Valden 1991, p. 13). Il trattato venne sospeso da parte greca nel 1936 (METAXAS), e fino allo scoppio della seconda guerra mondiale la paranoia nazionalista del regime fascista greco trasformò il confine in una malattia, una breccia da cui entravano comunismo e slavismo a minacciare la purezza greca.

Durante l'occupazione, la resistenza e la GUERRA CIVILE il confine della Macedonia occidentale greca fu uno dei protagonisti della contesa. Nel corso della ritirata tedesca il confine era stato praticamente abolito dai partigiani sui due lati (Kofos 1964, p. 124), ma particolarmente sensibile si fece la sua presenza quando gli attriti entro la resistenza tra greci e slavo-macedoni (questa la denominazione, allora) portarono alcuni di questi ultimi alla decisione di passare alla fine del 1944 nella neonata Repubblica Popolare di Macedonia (GUERRA CIVILE). Una volta liberata Salonicco dall'occupazione tedesca, il Fronte di Liberazione Nazionale (EAM) deliberò subito di inviare due divisioni a chiudere il confine e prevenire così “le attività di propaganda degli autonomisti macedoni” (Sfetas 1995, p. 312). Visto che però ogni confine ha *due* lati, la chiusura unilaterale da parte greca si rivelò insufficiente.

te a controllare il flusso di militari e civili, che continuò fino al 23 luglio del 1949 quando Tito, a un anno dalla rottura con Stalin, fece chiudere le frontiere a sud del paese, provocando indirettamente la fine dell'ormai logora guerra civile greca. Da quel momento in poi le relazioni con lo stato greco poterono solo che migliorare, anche perché la Confederazione jugoslava dopo la rottura con Mosca preferì non rischiare l'isolamento, manifestando un assoluto bisogno di collaborazione economica soprattutto con gli stati confinari. Un segno dello sviluppo dei rapporti greco-jugoslavi si ebbe il 18 giugno 1959 con la firma di dieci accordi di collaborazione tra cui faceva spicco "l'accordo di comunicazione confinaria"⁹, che delimitava una fascia di dieci km su entrambi i lati del confine all'interno della quale si consentiva la libera circolazione degli abitanti ivi residenti almeno dal 1939. Pur non ricadendo direttamente in questa fascia, anche gli abitanti di Florina (in territorio greco a 17 km dal confine) e Bitola (città della Macedonia jugoslava a 16 km dal confine) potevano muoversi liberamente entro questa zona. Furono individuati dodici punti lungo il confine attraverso cui era consentita la libera circolazione (per uso personale e per un valore complessivo mensile di circa 12 dollari americani) di alcune merci incluse in una lista chiusa. Gli abitanti del versante greco acquistavano allora soprattutto zucchero e cioccolata, che potevano trovare a prezzi assai più bassi di quelli comuni in Grecia, mentre i cittadini della Repubblica preferivano beni più durevoli. Veniva inoltre consentita la coltivazione dei terreni oltre confine rimasti incolti: 72 appezzamenti di cittadini greci in territorio della Repubblica Jugoslava di Macedonia e 66 terreni in territorio greco ma proprietà di cittadini jugoslavi. I permessi accordati furono però soltanto 3.000 per ognuno dei due stati, con l'opzione di aumentarne il numero dopo i primi due anni. L'accordo non indica i criteri di assegnazione dei permessi, ma informazioni raccolte sul campo spingono a credere che venissero rilasciati solo a persone di cui non poteva essere messo in dubbio *to ethnikò frònima*, il "sentimento nazionale", il che voleva dire, nella maggior parte dei casi, una severa discriminazione a scapito dei macedoni di Grecia.

A causa di alcune dichiarazioni rilasciate da politici della Repubblica di Macedonia sull'esistenza di una minoranza macedone in Grecia (MINORANZA), l'accordo venne sospeso da parte greca, informalmente già nel gennaio 1962, e ufficialmente nel marzo dello stesso anno. Annunciando la notizia, il giornale di Salonicco «Ellinikòs Vorràs» (Settentrione greco), fin dal 1959 acceso portavoce di chi si opponeva all'accordo, titolava il 3 marzo 1962: "La Grecia, per parte sua, annuncia la sospensione della validità dell'accordo greco-jugoslavo riguardo la libera comunicazione (...) la popolazione confinaria ha accolto la misura con viva soddisfazione" (cit. in Valden 1991, p. 77).

Sotto il regime dei Colonnelli (1967-74) il clima peggiorò e fu creato un confine interno che non era possibile oltrepassare senza il possesso di un documento d'identità appositamente rilasciato. Molti contadini che possedevano appezzamenti in questa fascia ristretta dovevano così andare a lavorarli oltrepassando una specie di dogana interna. Mi è stato riferito di un paese prossimo al confine in cui nel 1969 venne applicato il coprifuoco per alcuni mesi perché vi era stata individuata una "spia".

Con la fine della dittatura militare, Florina e il suo confine sperimentarono un boom "democratico": moltissimi scendevano dalla Repubblica per far compere: coperte, limoni usati in pasticceria, arance, tavole da stiro, caffè; mentre da Florina salivano a Bitola (pagando allora un visto di 600 dracme) per acquistare soprattutto articoli sportivi della *Adidas* (c'era una fabbrica molto attiva in quegli anni), e poi sci, tappeti fatti a mano, ma anche i ferri da stiro *Rowenta*. Dopo un periodo di stretta tra il 1981 e il 1983, coincidente con il cambio di governo in Grecia e la salita al potere del Pasok, ci fu un definitivo rilancio dei contatti. Da allora da Florina partivano ogni sabato all'ora di pranzo tre autobus per Bitola che facevano ritorno la sera. Questo pacifico e florido movimento di uomini e merci attraverso il confine, già rallentato dopo il 1991, si è interrotto il 16 febbraio 1994, con la proclamazione da parte del primo ministro Papandreou (appena tornato al potere) di un EMBARGO unilaterale che probabilmente segnò la defi-

nita sconfitta diplomatica della Grecia, sulla quale piovvero le critiche unanimi dell'opinione pubblica internazionale.

Dal settembre 1995 è ripreso il movimento di beni e persone, ma la normalizzazione è proseguita a rilento e sebbene nell'estate del 1996 le code di turisti per entrare in Grecia fossero molto lunghe, una parte almeno di questa lunghezza era dovuta alle pratiche burocratiche da espletare. Anche il visto per entrare in Grecia, che allora costava 10.000 dracme (circa 35 euro) non ha facilitato una circolazione diffusa. L'aumento del traffico stradale è dipeso anche dalla mancata riattivazione della linea ferroviaria Salonicco-Amindeo-Florina-Bitola nell'ultimo tratto, quello che attraversava la frontiera (RATSES nota 36 p. 105). Oggi quei binari già ricoperti d'erba servono solo a indicare la strada agli immigrati clandestini (albanesi, macedoni della Repubblica e rumeni) che entrano in Grecia cercando miglior sorte di quella che hanno lasciato nei loro paesi.

DIGLOSSIA

Anche se i macedoni di Grecia vengono solitamente descritti come bilingui, per ragioni di prestigio linguistico, per tutti i parlanti le due lingue non si equivalgono mai in quanto a contesti d'uso e luoghi dell'enunciazione. Sono inoltre nettamente separate sull'asse orale/scritto, non esistendo infatti una forma scritta per il macedone parlato in Grecia. Sarebbe quindi più corretto parlare di diglossia, anche se solitamente con questo termine si descrive la compresenza gerarchica di due varietà della stessa lingua (Ferguson 1959; Cardona 1987, pp. 86-87). Propongo questo termine per evidenziare il carattere gerarchico del rapporto tra macedone e greco, che rischia di sfuggire usando il termine bilinguismo¹⁰. Uno stralcio etnografico può esemplificare il modo in cui questa diglossia o gerarchia sociolinguistica è vissuta dai macedoni di Grecia (e dato il contesto la generalizzazione è riservata ai maschi).

Gennaio 1997. Mi trovo ad Ajos Dimitrios (pseudonimo), un paese isolato e considerato "puro macedone", assieme a

Nikos, un macedone di cui andiamo a trovare alcuni parenti che non vede da molti anni. Per caso scopriamo che oggi si sposa la figlia del figlio di un cugino. Assieme a Mitsos – un altro cugino di Nikos – andiamo alla casa della sposa. Visto che non ha ricevuto l'invito ufficiale al matrimonio, ma si trova ormai da quelle parti, Nikos viene almeno invitato al rinfresco che si dà per i parenti stretti della sposa mentre si aspetta l'arrivo dello sposo. Io mi aggrego incuriosito.

La padrona di casa ci fa passare in salotto, ambiente riservato agli invitati maschi, mentre le donne si radunano in cucina man mano che arrivano. Veniamo fatti accomodare attorno a due tavole affiancate in modo da formare un unico lungo desco, e ci viene versato un bicchiere di *tsipouro* (distillato di vinaccia aromatizzato all'anice) accompagnato da *mezèdes* (spuntini) a base di carne.

Al nostro arrivo, sei o sette uomini adulti chiacchierano in macedone. Giungono altri invitati e si prosegue nella stessa lingua. Solo i saluti generali (*ijà sas, kalimèra sas*, 'salute a voi', 'buon giorno') rivolti a tutti indistintamente sono in greco, così come alcune introduzioni personali (*ti kànis, ti jìnete*, 'come stai', 'come va') ma poi si passa al macedone. Arriva il *batzanàkis*¹¹ del padrone di casa, che con un tono di voce possente inizia a parlare solo greco. Si siede al capotavola che sta alla mia destra, vicino alla porta, e manifesta una chiara confidenza di sé. Impone subito il greco al suo lato del tavolo, chi non si adegua lo fa perché tace o apre uno scisma conversazionale sottovoce e in coppia con chi gli sta a fianco. Finora non ho potuto seguire se non quel poco che Nikos mi ha tradotto, mentre ora che si è passati al greco posso seguire la conversazione guidata dal *batzanàkis*, tutta mantenuta su un tono scherzoso, con allusioni sessuali rivolte al padre della sposa. All'altro capo del tavolo arriva un tale in abito sobrio ed elegante, salutato con rispetto da tutti. Impone anche lui il greco nella conversazione ma, come nel caso del *batzanàkis* all'altro capo del tavolo, è evidente che capisce il macedone, visto che entra a discorso avviato con estrema naturalezza, riprendendone in mano il filo che ha colto dalle battute percepite mentre stava accomodandosi.

Provando a generalizzare da questa e da altre conversazioni cui ho assistito, mi è chiaro che gli attori linguistici, pur essendo tutti in grado di comprendere e il greco e il macedone, tendono a distinguersi nella produzione in due tipi: i *rigidi* e i *flessibili*. I primi sono quelli che parlano esclusivamente una lingua, o greco o macedone, i flessibili sono quelli che invece riescono a passare dal greco al macedone e viceversa a seconda dell'interlocutore. Tra i flessibili le gradazioni sono più una questione di destrezza, c'è infatti chi parla greco disinvolatamente e chi, come Mitsos, seduto al mio fianco, fa fatica a trovare le parole e – pur manifestando un'intenzione comunicativa vivace – si muove tra sintassi e lessico greci con la tipica circospezione e il disagio di chi parla una lingua straniera. Tra quelli che ho chiamato i rigidi è invece evidente una differenza sostanziale: solo i rigidi in greco impongono la lingua da loro scelta in una conversazione avviata in macedone, mentre i rigidi nell'uso del macedone di fronte a una conversazione in greco si limitano a tacere. I rigidi in greco si sentono autorizzati a imporre uno *shift* che non solo costringerà i conversanti a seguirli, ma che relegherà nel silenzio i rigidi in macedone. La metafora politica che questo schema conversazionale racchiude mi sembra evidente, e pone una questione: chi manifesta più palesi i segni della subalternità linguistica, coloro che di fronte alla lingua egemone tacciono o quelli che invece la parlano? Domanda che si può porre solo se si ha un'idea di come rispondere a quest'altra: per i rigidi in greco, cosa *significa* il silenzio dei rigidi in macedone? È un segno di disprezzo o di impotenza? lo sdegno di chi non cede o il buco nero che toglie la voce al sottomesso? E quale di queste due percezioni può creare più disagio?

DOPPI NOMI

Quando la Grecia entrò in possesso dei nuovi territori alla fine delle guerre balcaniche, la grande maggioranza dei toponimi delle acquisizioni territoriali in Macedonia erano riconoscibilmente slavi o turchi: Kuckoveni, Sakulevo, Gorno

Kalenik, Armensko, Soreshniza, per citare alcuni esempi a caso dalla provincia di Florina. Per tredici anni i nomi rimasero invariati, ma nel 1926, dopo la crisi greco-jugoslava conseguente all'accordo Politis-Kalfov (BULGARI p. 38), venne promulgata e pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale n. 332 la legge *perì metonomasias* ('sul cambio dei nomi') che imponeva l'ellenizzazione di tutti i toponimi della Macedonia greca.

Rinominare, in questo caso, è un'azione inscritta nel processo più vasto della dimenticanza per cui il nome diventa un marcatore spaziale e temporale, un indice palinogenetico o – preferibilmente – genetico *tout court*. Diventa allora interessante vedere se ci sono dei criteri, per questa ri-nominazione¹².

Il materiale linguistico raccolto da Mathieu (1995) individua due filoni principali di ri-nominazione, e cioè calchi e sostituzioni complete, a loro volta divisi in sotto-generi. I calchi infatti possono mantenere del termine originario un'impronta fonetica, per cui il turco *Kalenik* (<*kal*, 'fango') viene ricalcato per dare *Kalliniki*, che richiama l'aggettivo *kallinikos* 'il buon vincitore' (Mathieu 1995, p. 55); oppure possono preservare un'impronta semantica, per cui *Krusboradi* (<sl. *krúsha*, 'pera') diventa *Akhlada* (<*akhlàdi*, 'pera') (p. 58).

Ma di gran lunga più numerosi sono i casi in cui non sopravvive nella forma greca né il suono né il senso del nome originale, sostituito di volta in volta da una delle due grandi madri dell'onomastica: la Natura e la Storia. Così *Bufi*, divenne *Akritas*, l'eroe medievale che presidiava il confine meridionale dell'Impero bizantino, e *Rulja* fu ribattezzato *Kòtas*, in onore dell'eroe della "Lotta macedone" che lì ebbe i natali. Mentre *Kuckóveni* (<sl. *kucka*, 'cagna', cfr. Koemtzopoulos 1991) diventa *Pèrasma*, 'passaggio', e *Nívica* (dim. di *níva*, 'campo'), diventa *Psaràdes*, 'pescatori' (Mathieu 1995, p. 60).

Ma qualsiasi progetto *idem-titario* deve fare i conti con la ragion d'essere che l'ha generato, con il fatto cioè che i nomi dello spazio lo sono anche della memoria, che si organizza in luoghi i cui nomi non mutano certo per decreto legge. Rispecchiando la DIGLOSSIA già diffusa, i nomi ufficiali rimarranno associati all'uso del greco, mentre quando il contesto

chiama l'uso del macedone riaffioreranno i “vecchi” nomi. Doppio registro codificato per la lingua, duplicazione dei toponimi da associare ai registri corrispondenti: è questa la matrice analogica che ha prodotto un ulteriore fenomeno di duplicazione, quello dei nomi delle persone. Sebbene infatti lo si sia affermato (cfr. Poulton 1991, p. 179), non ci sono documenti che confermino un divieto ufficiale dei nomi e dei cognomi slavi. È però un dato di fatto che tutti i macedoni di Grecia portano oggi nomi greci e cognomi formati con i tipici suffissi: -idis, -adis, -opoulos, ecc., che hanno rimpiazzato i vari -ich, -ov, -ovski¹³. Senza sottovalutare le pressioni – teoricamente informali ma di certo sovraccariche di potere simbolico – delle autorità locali (poliziotti, preti, maestri), credo che il cambio dei cognomi si possa spiegare come un buon esempio di quello che i Comaroff (1991, p. 25-26) hanno descritto come il passaggio da un'ideologia – processo conscio di controllo “sulla produzione, la circolazione e il consumo di segni e oggetti che formano le soggettività e le realtà” (p. 22) – a un'egemonia e cioè “quel particolare ordine di segni e pratiche, relazioni e distinzioni, immagini ed epistemologie (...) che finisce per essere considerato scontato come la forma naturale del mondo e di ciò che vi è contenuto” (p. 23). Per molti macedoni di Grecia assumere un cognome greco è stato un passo “naturale”, un modo di prender atto che la frattura tra pubblico e privato si disponeva ormai lungo un confine linguistico. Dato che i cognomi hanno questo lato pesantemente burocratico/formale, grecizzarli non era altro che riconoscerne il ruolo. Rimaneva intanto la possibilità di giocare un duplice registro a livello dei nomi propri: in moltissimi casi una persona disponeva di un nome greco per i contesti pubblici e della corrispondente forma slava da usare “in privato”, cioè in tutti i contesti in cui non fosse coinvolta l'autorità statale. L'esempio del padre di Leonidas (Q3, p. 10) è lampante: Periklis in greco e Boris in macedone, viene chiamato con il nome “privato” quando si cerca di attirarlo in un tranello mortale, con l'evidente intento di evocare un contesto fatto di consuetudine, informalità, assenza di pericolo.

Proprio la compresenza dei due nomi apre spazio a una coscienza contraddittoria (Comaroff 1991, p. 26) che è luogo privilegiato della diaforentità e in cui un qualsiasi processo rigorosamente identitario è costretto a mostrare la corda (MEMORIA).

EMBARGO

Il 13 settembre 1995 a New York, Karolos Papoulias e Stevo Crvenkovski, rispettivamente ministro degli Esteri di Grecia e dell'Ex Repubblica Jugoslava di Macedonia, firmavano un Accordo Temporaneo, che risolveva definitivamente a vantaggio della Grecia alcuni punti della disputa tra i due stati (uso del "sole di Vergina" e modifica della costituzione dell'Ex Repubblica Jugoslava per evitare qualsiasi ambiguità irredentista), ne lasciava in sospeso altri (principalmente la questione del nome definitivo della Repubblica, FYROM) e poneva termine all'embargo applicato dalla Grecia dal 16 febbraio 1994. Le conseguenze disastrose sull'economia locale dell'embargo sono state tali che a quattro mesi dalla sua fine un prestigioso giornale greco ancora scriveva: "La provincia di Florina è devastata dalla crisi e dalla mancanza di prospettive" (Ios 1996, p. 38).

Ho discusso in varie occasioni il tema dell'embargo, dopo la sua sospensione, chiedendo opinioni sulla sua efficacia, o sulla sua equità. Molto pochi hanno ammesso di aver condiviso la misura. Alcuni però hanno detto che il danno economico per la provincia era già stato fatto con la guerra jugoslava e l'embargo alla Serbia, che avevano trasferito attraverso l'Italia e – con i traghetti – verso Igoumenitsa e Patrasso, il collegamento tra Europa nordoccidentale e sudorientale che fino ad allora passava su strada e binari attraverso la Jugoslavia e la Macedonia greca. È comunque certo che l'economia della provincia frontiera greca ha subito con l'embargo un colpo durissimo, che ha isolato e impoverito ancor più questa regione già povera e isolata.

EMIGRAZIONE

Autunno 1996. Thanasis S. è un macedone di Grecia nato nel 1938 a Sitarià, dove vive tuttora. Da alcune settimane stiamo ricostruendo il suo albero genealogico. Appassionato di parentela fin da bambino, Thanasis può risalire in verticale fino a un quadrisavolo, mentre lateralmente riesce a ricordare con precisione i nomi e gli anni di nascita anche di affini lontani come i figli dei figli dei fratelli della madre della moglie, passando cioè per un nodo femminile (la madre della moglie) che di solito sterilizza qualsiasi competenza parentale tra le persone con le quali, finora, ho lavorato. Mentre ricostruisco un albero che conta quasi 150 matrimoni e più di 400 persone, tutte macedoni tranne che per l'ultima generazione, mi rendo conto che di queste più della metà sono morte e, dei vivi, almeno la metà sono in Australia. Le due sorelle e i due fratelli di Thanasis sono emigrati già negli anni Cinquanta. Lui, come figlio più giovane, è rimasto a casa a prendersi cura dei genitori. Ha così tenuto i terreni e la casa, dove una volta abitavano in più di venti persone.

Se la memoria parentale di Thanasis è fuori del comune tra i macedoni di Grecia, non così la sua condizione di "fratello unico". Anche Leonidas Khristopoulos è l'unico della sua numerosa famiglia d'origine a essere rimasto in Grecia, e nel suo caso solo perché una menomazione fisica gli ha impedito di ottenere il visto per l'emigrazione.

Terra tradizionale di emigranti stagionali, taglialegna in Bulgaria e Romania, carpentieri e falegnami in Asia Minore (Brown 1996, p. 172) la Macedonia ha iniziato a spopolarsi quando, già all'inizio del secolo scorso, l'emigrazione è divenuta permanente, verso gli Stati Uniti e il Canada. La sconfitta dei comunisti durante la GUERRA CIVILE (p. 67) ha provocato un'ulteriore emorragia, che ha assunto le dimensioni di un vero dissanguamento durante gli anni Sessanta. La tabella numero 1, elaborata a partire dalle cifre contenute in Simovski (1978), raccoglie i dati demografici per i villaggi settentrionali della provincia di Florina, mentre il grafico successivo indica visivamente una tendenza demografica ascendente fino al

1941 e poi invertita drammaticamente nei decenni successivi. I dati si limitano al 1971, periodo in cui cala il flusso migratorio e si stabilizza la composizione numerica dei villaggi.

	1900	1913	1920	1928	1940	1951	1961	1971
Elèusa	140	123	68	56	0	0	0	0
Papadia	50	73	98	135	0	0	0	0
Dasèri	90	50	34	67	75	0	0	0
Aggathotòn	100	87	65	404	84	0	0	0
Moschch.	650	733	574	444	483	0	0	0
Pixos	172	363	373	431	489	0	0	0
Oxià	120	151	133		147	0	75	30
Ag. Achil.	60	92	64	113	100	34	38	39
Milèon	100	130	152	161	209	0	107	47
Kariès	150	222	244	226	162	0	160	78
Plati	165	170	215	253	268	0	154	83
Paòrion	580	482	478	490	556	491	318	92
Pili			203	173	207	0	122	112
Kladoràchi	340	346	361	407	530	508	290	119
Ethnikòn	260	293	264	396	372	341	197	121
Skopòs	750	575	723	849	1132	1	206	137
Mesonision	200	489	131	189	328	336	256	139
Pròti		637	617		802	743	303	143
Lefkòn	390	490	492	510	422	196	242	182
Challithèa	270	266	337	370	397	0	287	210
K. Kalliniki		120	127	253	368	215	255	226
Ag. Parask.	550	501	489	546	687	644	424	232
Mesòkamb.	250	200	165	179	463	312	322	237
Achlàda	866	606	672	690	967	361	534	240
Krateròn	850	1008	811	740	853	719	556	246
Psaràdes	400	674	589	585	770	433	430	247
Marina	430	230	263	329	488	370	373	265
Ano Klinès		749	911	584	740	656	540	267
Akritas		2228	1709	1760	1989	766	723	281
Lemòs	196	447	555	547	738	466	427	286
A. Kalliniki		326	309	423	500	551	506	303
Vronteròn	276	437	380	418	507	0	371	310
Alòna	1080	990	762	855	991	682	564	342
N. Kafkasos	0	0	0	604	856	565	456	353

(segue)

(continua)

Tripòtamos	210	127	135	319	495	483	468	404
Palèstra	348	375		447	592	638	600	421
Poliplátanos	750	688	628	742	969	932	755	477
A. German.	680	1621	1549	1622	2170	0	689	478
Niki	500	630	562	662	834	803	696	508
Kato Klinès	550	750	792	817	1120	955	812	532
Mesochòri	590	562	507	639	861	787	823	609
Itèa	690	677	548	677	891	960	927	733
Papagiannis	1088	887	750	930	1334	1389	1382	985
Armenoch.	905		871	1045	1466	1532	1327	1007
Vèvi	1650	1167	1653	1995	2245	2062	2105	1043
Meliti	1410	1519	1292	1388	1759	1666	1756	1445
Florina	9824	10155	12513	10585	12562	12000	11933	11164
TOTALI	28680	33446	35182	36222	45226	33829	33692	25321

Tab. 1: Provincia di Florina: popolazione dei villaggi settentrionali 1900-1971.

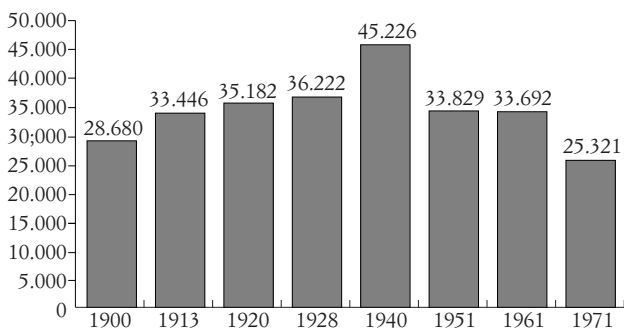


Grafico 1: Popolazione della provincia di Florina 1900-1971.

Nel grafico, le pur evidenti variazioni nelle cifre non tengono conto del fatto che i diversi numeri contano popolazioni ben diverse. Prima del 1923 i censimenti includevano infatti anche i numerosi turchi, mentre dopo quella data un forte apporto numerico è dato dai rifugiati del Ponto e dell'Asia Minore (SCAMBIO OBBLIGATORIO DELLE

POPOLAZIONI). L'emigrazione degli anni Sessanta, inoltre, ha riguardato in maggioranza i macedoni di Grecia, che hanno dunque visto diminuire ulteriormente il loro numero assoluto e la loro percentuale sull'intera popolazione della provincia.

EROI E ANTENATI

La stratificazione degli eventi e dei personaggi, accompagnata alla particolare tendenza della cultura nazionale greca a enfatizzare la continuità con il passato (Herzfeld 1982), rende la vita quotidiana nell'area della mia ricerca particolarmente densa di enfasi e carica di simbolismi a prima vista spocchiosi ma di fatto essenziali nella costituzione delle diverse identità locali. Su scala minore avviene oggi entro la Macedonia greca quel che è accaduto per decenni e accade tuttora per l'intera Macedonia:

I protagonisti sui diversi versanti della disputa hanno praticamente costruito una discendenza putativa delle loro nazioni da gloriosi personaggi dell'antichità, al fine di garantire ai loro concittadini una genealogia nazionale e un'ideologia della nazionalità che collega lo spazio e il tempo con le idee (o le metafore) della parentela e della discendenza (Karakasidou 1997, p. xii).

Questa discendenza fittizia o metaforica sostituisce, almeno a un certo livello di discorso, la rete parentale reale e alimenta l'immaginazione di un "noi" che esiste in misura proporzionata allo spessore diacronico che può garantire. Così i macedoni di Grecia si chiamano discendenti di Alessandro il Grande, oppure celebrano la loro "mentalità" (*nootropìa*) pratica come segno della continuità e della permanenza del pensiero del "macedone" Aristotele¹⁴. Quelli di più netta fede nazionale greca non mancano mai di ricordare le battaglie dei loro antenati durante la "Lotta macedone", oppure il loro eroi-

simo durante le guerre balcaniche, quelle mondiali, la resistenza. In tutti i casi, la comunità riunisce i vivi ai morti, e i vivi della gloria dei morti si appropriano non come di un'eredità, ma come di una proprietà comune.

Per i rifugiati, giunti solo dopo il 1923 (SCAMBIO OBBLIGATORIO DELLE POPOLAZIONI), il richiamo al passato è fatto in nome di una grecità ecumenica: araldi della civiltà in terra straniera, soprattutto i *pòndii* – cioè quei rifugiati provenienti dalle coste del Mar Nero (Ponto Eusino) – si fanno vanto di celebrare l'antichità della loro comunità. Il loro dialetto, ricco di arcaismi, diventa il segno vivo e presente della continuità: “Noi parliamo antico greco, la stessa lingua di Omero, di Achille, di Agamennone”, mi è stato ribadito in più occasioni.

Il gioco in cui le rispettive profondità diacroniche si pongono contrastivamente è particolarmente evidente tra macedoni di sentimento nazionale greco e *pòndii*. Ogni affermazione in positivo dell'uno ritaglia sempre uno spazio in cui viene inclusa l'immagine negativa dell'altro: noi macedoni siamo qui, su questa terra, da sempre e discendiamo dagli antichi macedoni: è chiaro che siamo veri greci¹⁵, (non come quelli, un po' *lazi* un po' *turchi*, arrivati da profughi, che si spacciano per greci, ma che non sapevano neppure il greco); noi *pòndii* siamo greci da 4.000 anni, siamo stati i bastioni della civiltà greca da tempo immemorabile. Siamo tornati qui in madre patria per proteggerne i confini con la purezza della nostra coscienza nazionale. Addirittura, tra noi parliamo ancora antico greco, (mica come questi che parlano bulgaro, ci hanno tradito da sempre, hanno cercato di vendere la nostra patria e poi ci vogliono far credere di essere greci).

In entrambi i casi va fatta notare la peculiare concezione della grecità, bene sentito come limitato (Cirese 1987-88) e quindi sottoposto a razionamento: la miglior garanzia della grecità di un gruppo è la negazione della grecità per il gruppo rivale. Ma, più in generale, è la storia che – costituendo un bene ereditabile – è concepita come bene limitato e non divisibile.

FAMIGLIA E MATRIMONIO



Foto 3: Pèrasma, fine anni Trenta: una giovane coppia di fidanzati.

Una delle ragioni che ha reso per anni più difficili gli scambi matrimoniali tra macedoni di Grecia e rifugiati insediati dopo il 1923 è stata la diversa organizzazione familiare e la diversa visione del matrimonio. I rifugiati infatti, dall'Asia Minore o dal Ponto, portarono nei loro nuovi insediamenti un modello matrimoniale associato a uno residenziale preferibilmente neolocale o virilocale di villaggio, in cui la sposa si accompagnava alla dote, composta il più delle volte di beni mobili (biancheria, suppellettili) ed eventualmente denaro. Questo modello, comune in tutta la Grecia – con l'unica vistosa eccezione delle uxori locali isole dell'Egeo (Loizos, Papataxiarchis 1991b, pp. 9-10) – e già presente anche in Grecia settentrionale presso i sarakatsani (Campbell 1964), era molto diverso da quello dei macedoni di Grecia. Nel loro caso infatti il corpo residenziale tradizionale era un gruppo natolocale esteso secondo linee agnatizie, per cui i

fratelli maschi vivevano preferenzialmente nella stessa casa – quella dei genitori – assieme a mogli e figli. Agendo come gruppo corporato, i membri maschi di ogni *household*¹⁶ erano comuni proprietari della terra, e comuni erano considerati i guadagni. Sebbene sia stato osservato già negli studi di laografia¹⁷ greca degli anni Trenta, solo di recente questo tipo di famiglia estesa è stato riconosciuto come una variante della famiglia estesa di origine slava comune in tutti i Balcani e nota con il nome di *zadruga* (Karakasidou 1996, p. 100).

I lavori domestici e la preparazione del cibo, consumato in comune, erano compiti assegnati secondo un turno (solitamente settimanale) alle donne della casa, cognate coordinate dalla suocera o – alla sua morte – dalla moglie del fratello più anziano. Quando non erano destinate alla corvée domestica, ci si aspettava – diversamente dalle donne delle famiglie di rifugiati, che invece rimanevano in casa – che le donne contribuissero al lavoro nei campi e, più spesso, al pascolo degli animali, anche per compensare le lunghe assenze dei maschi, spesso emigranti stagionali (EMIGRAZIONE). Data la loro rilevanza nell'economia domestica, le donne, pur non godendo di uno *status* particolarmente elevato, venivano riconosciute come “bene” ed era normale che un padre facesse di tutto per sposare le figlie quanto più tardi possibile. Per converso, i genitori spingevano i figli maschi a sposarsi presto, in modo da importare nuove energie nella *zadruga*. Questo sistema parentale/produttivo, in cui veniva coscientemente¹⁸ riconosciuto il ruolo produttivo femminile, implicava alcuni tratti specifici e distintivi rispetto al modello diffuso comunemente in Grecia.

1) Era frequente e ben accetto alle parti un matrimonio in cui lo sposo era di qualche anno più giovane della sposa (mediamente 3-4, ma si poteva arrivare a 8-9).

2) Il valore produttivo della donna era riconosciuto nell'istituzione del *prezzo della sposa*, per cui era la famiglia dello sposo a versare a quella della sposa un “compenso” (in beni e denaro) che veniva patteggiato tra le due famiglie ed era interpretato come risarcimento per la perdita da parte della famiglia d'origine di un membro attivo e produttivo.

3) In caso di vedovanza, le donne erano facilmente risposabili, in quanto partiti appetibili (il prezzo della sposa era generalmente basso) e visto che potevano lasciare i figli nella zadruga del marito defunto – cui “appartenevano” – accuditi dalle cognate.

Queste peculiarità della famiglia estesa agnatizia rendevano difficile qualsiasi scambio matrimoniale tra macedoni di Grecia e rifugiati dei nuovi insediamenti: se anche fosse stato possibile trovare un accordo sull’alternativa dote/prezzo della sposa, rimaneva forte la distanza sulla concezione del ruolo della donna. Le *pòndies* infatti non volevano sposare un macedone per non trovarsi poi “con un bastone in mano a pascolare le mucche”, e viceversa le donne macedoni erano restie a sposare un *pòndios* che le avrebbe, dal loro punto di vista, relegate in casa.



Foto 4: La stessa coppia della foto precedente, sei decenni dopo.

Il cambiamento sociale iniziato già nel primo dopoguerra e portato a compimento negli anni Cinquanta ha reso obsoleta l’istituzione della famiglia estesa macedone e ha reso possibile, con il suo progressivo dissolvimento, un costante aumento dei matrimoni tra macedoni e rifugiati¹⁹. In questi casi di matrimoni “misti” ha prevalso invariabilmente

te il “modello nazionale”, sia per la residenza sia per la gestione del matrimonio. La ‘regola’ oggi prevede quindi per tutti residenza neo/virilocale, dotazione della sposa, maggior età preferenzialmente del maschio.

Pur se scomparsa da circa trent’anni, la zadruga ha lasciato in molti macedoni di Grecia (anche in quelli nati dopo la sua estinzione) una forte traccia nostalgica che si verbalizza nell’idillizzazione spesso un po’ manierista di quella famiglia “del passato”²⁰. Questa nostalgia non si accompagna però al preciso ricordo degli “effetti collaterali” del sistema produttivo soggiacente alla zadruga. Molti dei macedoni non ancora quarantenni a cui facevo notare che avevano nonni più giovani delle nonne tendevano a spiegare la cosa in termini di idiosincrasia familiare, oppure ad attribuirlo al caso. Ancora più sorprendente è stato scoprire che – sempre per i macedoni sotto i quaranta – pochi conoscevano la perduta usanza del “prezzo della sposa”. Per questi macedoni di Grecia l’usanza “tradizionale” era la dote. Sia per l’età degli sposi che per il sistema di compensazione matrimoniale molti macedoni si sono oggi del tutto conformati all’uso nazionale, non solo nella pratica della dote e dell’età relativa dei partner, ma anche nella MEMORIA, attribuendo alla tradizione quel che è un’innovazione piuttosto recente. Il sistema matrimoniale nazionale ha quindi progressivamente sostituito la propria differenza interna effettiva (la propria diaforentità) con un’omogeneità che non si accontenta di essere sincronica, ma pretende (con successo, evidentemente) di occupare i territori del passato.

FONTI STORICHE

Agosto 1996. M. è un macedone di Grecia di circa 50 anni. È sposato, vive da 18 anni in Germania, ha due figlie, ed è tornato per le vacanze a Edessa, la cittadina dove è nato e dove vivono ancora la madre e un fratello. Di recente l’ho accompagnato in macchina dalla frontiera alla stazione delle corriere di Florina: era andato a trovare dei cugini a Bitola e

non c'erano più autobus di collegamento. Per sdebitarsi del passaggio mi ha invitato a Edessa per oggi, e dopo pranzo mi ha portato in giro per la cittadina. M. è gonfio di amarezza anti-greca e considera la sua macedonicità in totale opposizione all'identità greca. Soffre a vedere i cambiamenti della città, le cinque manifatture ora in rovina e abbandonate. È evidente che la modernizzazione coincide per M. con la greizzazione e la crisi demografica (EMIGRAZIONE). Mi ha raccontato storie di *andartes* (partigiani) e *roufiàni*, e di come i greci abbiano dato tutto ai *pòndii*, che in realtà non sono greci, ma lazi, una popolazione turca, mi dice. Era partito per la Germania con l'idea di starci due o tre anni, ma ogni volta che tornava per le ferie estive vedeva la situazione peggiorare e rimandava il ritorno di un altro anno. Ora non pensa più di tornare e quel che vuole è solo un passaporto tedesco per poter passare il confine con la Repubblica di Macedonia dalla Grecia senza problemi. Ma ci vorranno ancora anni e mi ha detto che i *Grci* (quando parla con me mischia tedesco e greco, ma non dice mai *Ellines* per riferirsi ai greci, e dice invece sempre *Grci*, in macedone) gli creano problemi ogni volta che passa la frontiera: che ci vai a fare di là, cosa sei tu, greco o *skopianòs*²¹? Per capire fino a che punto si spinge il suo sentimento anti-greco ho chiesto a M. se sarebbe meglio ci fosse un'unica Macedonia, unita, e lui mi ha detto di sì, certo, perché così i *Grci* non potrebbero dettare legge e imporre i prezzi del mercato agricolo. Se la Macedonia fosse unita, i greci dovrebbero comprare la roba ai prezzi stabiliti dai macedoni oppure morire di fame. La Grecia non ha cultura, ma l'ha presa di qua e di là, perché i greci sono capaci solo di bastonare o di rubare. La cultura l'hanno presa da Creta che l'ha presa dall'Africa. Quest'ultima affermazione mi sorprende: dove ha preso queste idee, che riecheggiano, semplificandole, quelle dell'"Atena nera" di Bernal Diaz (1987)? Gli chiedo allora dove ha saputo queste cose sulla storia greca, i *pòndii* che sono lazi e le origini africane della cultura greca. Mi dice di averle lette. Quando provo a chiedergli informazioni più precise, dice di averle sapute un po' di qua e un po' di là, parlando con la gente. E cambia discorso.



Foto 5: Pittura murale a Salonico. Il testo dice: “Siete ignoranti della storia, non chiedo scusa. Medicina, mitologia, religione, democrazia, geografia, olimpiadi, lettere, filosofia, teatro, arti, matematica. Ecco quel che abbiamo dato alla civiltà occidentale. E cosa ne abbiamo ricavato? Indifferenza.

Straniero! Questo paese non è solo sole e mare. Ha anche una storia. Questo luogo è sacro. Ha dato alla luce Aristotele, Socrate, Platone, Pericle, Eschilo, Aristofane, e altri”.

Per la mia esperienza, le idee politiche “irredentiste” di M. – piuttosto comuni tra gli emigranti – non sono condivise da molti macedoni rimasti a risiedere in Grecia, anche quelli che più chiaramente manifestano un’identità non greca. Qualunque sia però l’inclinazione politica, in molti macedoni di Grecia è riscontrabile un diffuso interesse per la storia che diventa strumento identitario non recepito passivamente.

Il bilinguismo, la posizione geografica marginale e l’emigrazione hanno reso sempre più complessa la rete attraverso cui passa l’informazione storica. A lato dei canali ufficiali dell’istruzione e dell’informazione greca, si è mossa da decenni una contro-informazione in macedone che ha le sue sorgenti privilegiate nella Repubblica di Ma-

cedonia e nelle comunità dei parlanti macedone emigrate in Canada e Australia. Da Florina, i segnali radio e tv di Skopje si ricevono nitidamente. Il materiale a stampa in caratteri cirillici ha una diffusione limitata, ma le informazioni di opuscoli e libri devono certo girare attraverso reti informali di passaparola e conversazioni. Se non si supponesse questo movimento contro-informativo sarebbe difficile spiegare come le idee di M. sull'etnicità dei *pòndii* e sulle radici africane della cultura greca circolino comunemente tra macedoni che non sono abituati a viaggiare e che *ufficialmente* traggono le loro conoscenze storiche dalla televisione greca, dall'istruzione scolastica e da libri ultra-nazionalisti come quello di Martis (1984) (cfr. n. 3, p. 100). Il modo in cui la storia è raccontata da molti macedoni di Grecia, spesso in forme tali da minare la compattezza di entrambe le versioni nazionali, dimostra la loro volontà di negoziare le competenze storiche, e non solo di subirle. Nessuna delle persone con cui ho affrontato il tema ha saputo – o voluto – far riferimento a testi che non fossero quelli canonici della storiografia greca, ma per quanto riguarda la curiosa precisione etnografica che identifica i *pòndii* coi lazi²², posso dire con buona certezza che l'origine dev'essere un libro di Hristo Antonofsky (1951), o una delle sue fonti. Antonofsky era un macedone di Grecia rifugiatosi nell'allora Repubblica Jugoslava di Macedonia, e il suo testo fornisce notizie etnografiche fantasiose (per non dire razziste) sulla "composizione" della Macedonia (cfr. Kofos 1964, p. 168n; Andriotis 1992, p. 62, qui traslitterato "Antonovski"), che devono essere passate a far parte di un certo senso comune anche nella Macedonia occidentale greca.

Il modo in cui viene raccontata la partizione "casuale" della Macedonia tra Serbia e Grecia alla fine della prima guerra balcanica (CONFINE) è un altro esempio di questa controstoria, il cui lato più affascinante è certo l'evidente volontà di non assecondare le versioni ufficiali per produrre invece ibridi gravidi di impurità che non possono far altro che schifare i cultori della purezza, da una parte e dal-

l'altra. Presentando il suo lavoro sulla memoria della sollevazione antiottomana di Krushevo del 1903, Keith Brown (2003, pp. 6-7) propone come chiave di lettura il tipo di conversazione descritto da Kenneth Burke (1957), che bene si adatta anche alla storia raccontata dai macedoni di Grecia: attorno agli eventi del passato possiamo immaginare che sia in corso una conversazione tra diversi soggetti. Alcuni arrivano mentre altri se ne vanno, alcuni insistono nel proporre la loro prospettiva mentre altri hanno più interesse ad ascoltare, per poter riutilizzare in altri contesti le informazioni raccolte. Non tutti dispongono dello stesso potere o prestigio, per cui alcune voci sono più forti, altre più flebili. L'obiettivo dello studioso è offrire un quadro (inevitabilmente parziale) di quella conversazione, con la consapevolezza che il resoconto finale, quale che sia il suo valore documentario o analitico, diverrà a sua volta una voce di quella conversazione che ancora prosegue.

FYROM

Fyrom è l'acronimo di Former Yugoslav Republic of Macedonia, e costituisce il nome provvisorio con cui è stato riconosciuto alle Nazioni Unite lo stato resosi indipendente dalla Confederazione Jugoslava nel 1991 e conosciuto fino ad allora come Repubblica Jugoslava di Macedonia. La "questione del nome" ha avvelenato i rapporti tra questo stato e la Grecia, che si sentiva non solo defraudata ma prima di tutto minacciata dall'esistenza di uno stato indipendente che con il suo nome e soprattutto con il suo partito di maggioranza relativa sembrava lanciare chiari segnali irredentisti verso i territori della Macedonia greca. L'EMBARGO ha inasprito i rapporti anche a livello locale, bloccando per molti mesi una vasta serie di rapporti commerciali e turistici che si erano infittiti tra i due lati del confine a partire dagli anni Ottanta.

Pur formalmente ancora aperta, la disputa riguardo il nome ufficiale definitivo del Fyrom è stata in sostanza persa dalla diplomazia greca. Applicando un'intelligente tattica

attendista, il governo di Skopje ha evitato uno scontro diretto, preferendo farsi riconoscere con il nome di “Repubblica di Macedonia” dai singoli stati, e disinteressandosi del nome ufficiale alle Nazioni Unite. Ma la battaglia del nome era già stata persa quando, il 18 febbraio 1994, i leader di tutti i partiti politici greci, con l’eccezione di quello comunista, decisero che qualsiasi riconoscimento dello “stato di Skopje” avrebbe dovuto *escludere* il termine “Macedonia”, anche in caso di forme composte, come “Nuova Macedonia” o “Macedonia del nord”: “Questa fatale decisione ha posto alla trattativa una pregiudiziale massimalistica rispetto alla quale non è stato più possibile trovare un’alternativa plausibile” (Veremis 1997, p. 228; cfr. Veremis 1995).

GUERRA CIVILE

Gennaio 1996. Ho promesso a Dimitris (pseudonimo) che lo porterò a trovare alcuni parenti che non vede da anni e che abitano all’estremità opposta della provincia. Dimitris mi aspetta al *cafenio* (bar) con un vestito pulito, sorridente e eccitato. La moglie brontola perché la giornata promette pioggia e si preoccupa. Le prometto che non faremo tardi. Prima di partire, passiamo a fare compere dalla signora Anna del *pandopolio*, il negozio in piazza dove si può trovare praticamente di tutto. Anna è *pòndia*, sposata con un macedone di Grecia. Dimitris è loro cliente fisso, sono già stato con lui in quel negozio zeppo di merce e di odori, e Anna quindi mi conosce. Tra un’ordinazione e l’altra dice a Dimitris di non falsificare la storia con me, come hanno fatto al suo paese. Con una narrazione sempre più concitata, e che conclude trattenendo le lacrime, Anna mi racconta che il padre e altri quattro o cinque ragazzi furono uccisi dai bulgari (cioè da compaesani che avevano accettato la carta d’identità bulgara) durante la guerra, ma al paese non vogliono mettere i loro nomi sulla targa che dovrebbe ricordarli e si sono limitati a un riferimento generico alla violenza della guerra. Le chiedo perché, perché non

vogliono ricordare suo padre, tanto più che è stato vittima di una violenza perpetrata a causa della sua fedeltà alla Grecia. La risposta è secca, e asciuga anche le lacrime: “Perché molti in paese sono contenti di quel che è successo”. Non posso trattenere un brivido a pensare che ancora oggi nei paesi della Macedonia occidentale gli eventi del periodo 1941-49 siano sentiti così vicini, così presenti pur se passati.

Concludendo la seconda edizione del suo importante saggio sul nazionalismo, Benedict Anderson (1991, pp. 198 sgg.) commenta in modo originale la celebre frase di Renan sulla necessità della dimenticanza per la costruzione di una nazione: la nazione deve dimenticare certi conflitti perché sarebbero avvenuti *al suo interno*, garantendosi *ipso facto* l'esistenza come nazione. Il “fratricidio” diventa così “rassicurante”, perché presuppone l'esistenza dei fratelli, dei nazionali. Ricordarsi di dimenticare diventa allora azione fondante della nazione perché l'evento nefasto da dimenticare è accaduto *entro* la nazione, che quindi esisteva già.

Nel caso degli eventi che hanno segnato la Grecia dall'occupazione tedesca fino alla fine della guerra civile, è come se la natura rassicurante di quel fratricidio non fosse percepibile. Sebbene la storiografia greca abbia iniziato a rivedere l'anticomunismo viscerale del suo passato già dopo la fine del regime dei Colonnelli, e cioè a partire dalla metà degli anni Settanta (cfr. Mazower 1995; Koliopoulos 1996, pp. i-v), nell'area della mia ricerca è evidente che *o emfilios*, ‘la (guerra) civile’, non è un accadimento che appartiene esclusivamente o principalmente al passato, ma protende le sue propaggini fino all'oggi.

La ragione principale di questo dipende dal fatto che la guerra civile nella Macedonia occidentale ha assunto connotazioni del tutto peculiari rispetto al resto della Grecia. L'opposizione politica che in tutto il paese oppose comunisti a realisti e liberali si sovrappose in Macedonia a un conflitto etnico²³ tra le popolazioni locali e quelle giunte dopo il 1923, a seguito dello SCAMBIO OBBLIGATORIO DELLE POPOLAZIONI. Lo scontro tra locali e profughi per il possesso

delle terre abbandonate dai turchi, le continue sperequazioni a vantaggio dei profughi, la repressione del regime di METAXAS: tutto fece sì che l'occupazione italo-bulgaro-tedesca e i tentativi bulgari di egemonizzare culturalmente la Macedonia greca venissero accolti da alcuni come una liberazione, inasprendo tutti i conflitti covati fino ad allora, e virandoli secondo le tetre sfumature di nazionalità antagoniste. Già nell'ottobre 1943 la creazione dello SNOF (Slavomakedonci Narodno Osloboditelen Front, 'Fronte di Liberazione Popolare Slavomacedone') – un'organizzazione militare della resistenza formalmente dipendente dall'Esercito Popolare Greco di Liberazione (ELAS) ma di fatto contrastato dal Comitato Centrale del Fronte di Liberazione Nazionale (EAM) e nato da un compromesso tra gli inviati di Tito in Grecia e i leader del Partito Comunista Greco (KKE) – metteva implicitamente in dubbio quella fratellanza che è invece il presupposto dell'esistenza di un qualsiasi fronte di liberazione "nazionale"²⁴. Le vicende dello SNOF passano attraverso quelle dei suoi due battaglioni, quello di Florina/Kastoria e quello Aridaia/Edessa.

Il 2 agosto 1944, data di nascita della Repubblica Popolare di Macedonia, si fonda anche il battaglione Florina/Kastoria, noto come battaglione Gocev, dal nome del suo comandante Ilias "Gocev" Dimakis, che inizia subito a reclutare slavomacedoni in nome del diritto all'autodeterminazione del popolo macedone. Viste le sue chiare tendenze autonomiste, il 28° Reggimento decide il 10 settembre 1944 di incorporarlo nel distaccamento Vitsi. Gocev, incurante, continua a reclutare macedoni: alcuni sono bulgaro-macedoni passati in Bulgaria con il trattato di Neuilly (BULGARI, p. 37), altri invece sono macedoni di Grecia che hanno accolto i bulgari come liberatori. Il battaglione raggiunge i 1.500 uomini, e i suoi obiettivi sono sempre più in conflitto con quelli dell'ELAS, da cui ancora dipende formalmente. Scheggia impazzita, riceve il 10 ottobre 1944 un ultimatum: lo scioglimento o lo scontro aperto con l'ELAS. Due giorni dopo, gli uomini del Gocev, assieme al battaglione Aridaia/Edessa, forte di 575 effetti-

vi, passano nella Macedonia jugoslava, dove i due gruppi verranno fusi in una nuova unità della “Macedonia dell’Egeo”, che non combatterà mai in territorio greco, ma che venne sostituita in territorio greco dal neonato NOF (Narodno Osloboditelno Front, ‘Fronte di Liberazione Nazionale’), unità che susciterà più di un sospetto riguardo alla sua “coscienza nazionale”. Il contrasto crescerà in seno al KKE e alle sue organizzazioni politico-militari durante i tre anni della guerra civile, quando il NOF controllava praticamente l’intera Macedonia occidentale greca (Edessa, Florina e Kastoria) e aveva stabilito scuole, giornali e chiese in macedone. Il dilemma era chiaro: i territori della Macedonia greca erano stati “liberati” dall’oppressione di un regime “monarco-fascista” o da quella di un governo “greco”? È attorno a questa alternativa che si costruisce la tragedia dei macedoni di Grecia, perennemente in bilico tra l’adesione a un progetto politico comunista che prospettava la scomparsa di un istituto arcaico come quello delle nazionalità, e la verifica quotidiana di quanto invece l’adesione a fedeltà nazionali diverse costituisse una barriera spesso invalicabile anche tra compagni di partito. Anche peggiore (perché non sostenuta da istituzioni veramente amichevoli) era la posizione di quei macedoni di Grecia che – pur sentendosi greci – si vedevano accusati di comunismo *ergo* di filo-jugoslavismo o filo-bulgarismo. L’intrico tra politica e fedeltà nazionale aveva innescato un clima di caccia alle streghe ben riassunto da Mark Mazower:

Il governo parlamentare non crollò mai completamente durante la guerra civile greca. Sopravvisse con il sostegno di decreti di emergenza di stampo draconiano, con la legge marziale e con un’ideologia ufficiale che equiparava le simpatie per la sinistra politica con lo “slavo-comunismo”. Il nazionalismo e l’anticomunismo procedettero di pari passo (Mazower 1995, p. 277).

L’appartenenza al movimento comunista, o anche solo l’accusa di simpatie di sinistra – che nel resto della Grecia

già comportava un'esclusione dalla comunità nazionale per "tradimento", visto che implicitamente concedeva il paese ai comunisti stranieri (slavi) – per un macedone di Grecia erano la prova lampante della sua irrimediabile diversità nazionale, del suo non essere, in alcun modo, un connazionale. In queste condizioni, di sommaria vendetta politica attuata secondo linee etniche, si spiega la fuga di almeno 35.000 macedoni dalla Grecia verso i paesi dell'Europa orientale comunista. Quanti di questi si considerassero parte di "una minoranza con una coscienza [nazionale] aliena, che aveva minacciato attivamente la sicurezza [della Grecia] e la sua pace interna" (Kofos 1964, p. 186) è una questione opinabile. Di certo per molti di loro si può parlare di etnicizzazione della differenza politica, perché in questa regione più che altrove l'appartenenza politica è stata letta come il segno di un'appartenenza nazionale che passa attraverso il sangue. Per questo non vi è nulla di "rassicurante" negli scontri tra truppe regolari e resistenti comunisti, e per questo la guerra civile suscita nella Macedonia occidentale ricordi ancora tanto intensi: perché prima il nemico e poi lo sconfitto sono stati espulsi dal corpo della nazione per essere relegati tra quel che il maggior antropologo greco allora vivente descriveva icasticamente durante la guerra civile come "il parassita slavo (...) che da allora in poi ha avuto come suo unico scopo la distruzione di questo corpo greco" (Kyriakides 1946, p. 19).

LINGUA

I macedoni di Grecia parlano dialetti del macedone, una lingua slava del ceppo meridionale strettamente imparentata con il bulgaro. Privi di codificazione scritta (nonostante alcuni tentativi, cfr. Michailidis 1996b) i dialetti macedoni di Grecia hanno finito per distanziarsi anche dal macedone della Repubblica Jugoslava di Macedonia (ora Repubblica di Macedonia) che è invece stato standardizzato in quanto lingua nazionale. La grandissima maggioranza

dei macedoni di Grecia parla anche il greco correntemente e per buona parte della popolazione si può parlare di bilinguismo o, più correttamente, di DIGLOSSIA.

Il macedone di Grecia è stato studiato poco e male dal mondo accademico greco. Un'eccezione è sicuramente un breve articolo di Alexandra Ioannidou in cui – per la prima volta – si ammette che “le parlate slave di Grecia si collocano nel gruppo dei dialetti slavomeridionali e, più specificamente, in quello dei dialetti macedoni” (Ioannidou 1997, p. 97). La rilevanza politica e scientifica di quest'ovvietà emerge se si considera che la rassegna di Ioannidou della letteratura greca sull'argomento la porta a concludere che “Nessuno tra questi scrittori riconosce le ‘parlate locali’ come dialetti puramente slavi” (p. 90). Se è vero che nessuno raggiungerà l'impudenza di Konstantinos Tsioulkas che nel 1907 aveva descritto il macedone come un dialetto greco, solo apparentemente slavo (p. 89), la conclusione di questa studiosa è sconcertante:

Il punto di vista più moderato (che alla fine sembra aver prevalso) giudica “il dialetto locale” di Macedonia un “miscuglio” di lingue con così tanti elementi greci che a fatica lo si può catalogare in uno o nell'altro gruppo linguistico. Per quanto sembri assurdo, questo è quel che la scienza greca ha per ora da dire riguardo la lingua degli slavofoni di Macedonia (p. 91).

Modificando la natura degli ingredienti (non più greco e parlate slave, ma serbo e bulgaro), la linguistica greca ha esteso questo giudizio di sostanziale ibridità anche al macedone della Repubblica Jugoslava di Macedonia:

La lingua che parlano in maggioranza gli abitanti dello stato di Skopje, e che alla fine hanno chiamato arbitrariamente “macedone”, è una *parlata slava* con legami così stretti con il bulgaro e il serbo che, in accordo con i principi della scienza linguistica, non può essere chiamata lingua indipendente, come invece le due precedenti (...) Questa parlata

rappresenta una fase di transizione tra serbo e bulgaro (An-driotis 1960, p. 26).

Le interminabili liste di prestiti lessicali al macedone dal greco, dal turco o da altre lingue, stanno a dimostrare una sola cosa: che questa *parlata* è l'impuro risultato di incesti e commistioni che sono la cifra della miseria della sua origine²⁵.

Queste descrizioni culte del macedone coincidono in modo sorprendente con quelle popolari. Uno dei primi macedoni di Grecia con cui ho instaurato un rapporto du-revole è stato Thanasis S. Ricopio gli appunti da uno dei nostri primi incontri:

Con la moglie in mia presenza parlano solo greco. La lingua che parlano tra di loro è un dialetto in cui ci sono parole "turche, italiane, albanesi, forse anche cinesi". "È un dialetto senza grammatica, non è come il greco che ha i verbi", è una lingua che si impara "così, ascoltandola dagli altri" (ciò significa che una vera lingua si impara studiandola. La vera lingua non è quella naturale, è quella artificiale. (...) L'uomo non nasce con una lingua, come non nasce sapendo fare, diciamo, il fabbro o il falegname: bisogna imparare. Importante).

Thanasis si rivelerà col tempo e con la confidenza sempre più critico verso la Grecia e sempre più cosciente della sua specificità di macedone, offrendomi una lettura diversa della lingua macedone, come se all'inizio abbia utilizzato nozioni del senso comune spendibili in quanto politicamente innocue. Ho risentito spesso questa versione, in diverse occasioni e con diversi interlocutori. Dai quaderni di Leonidas Khristopoulos:

Questa lingua che parliamo è una mistura di dialetti. Tra queste parole che noi diciamo, ci sono diverse parole Slave, Valacche, Albanesi e moltissime sono Turche. Questa lingua è sorta perché in Macedonia non c'erano Scuole, dato che c'erano moltissimi Turchi qui. E [i Dopii] hanno rubato le parole una di qua e una di là, sottomessi per così tanti anni come siamo stati (Q1, p. 7).

Anche Khristos K., macedone con un forte sentimento anti-slavo e fiero della sua grecità, mi spiega fin dal nostro primo incontro che la lingua *dopiki* (locale) non è una vera lingua e comunque è più facile da imparare del greco, e per questo i macedoni la parlano, visto che in Macedonia non c'erano scuole (stesso argomento di Leonidas).

Ho riportato le opinioni di questi tre macedoni di Grecia proprio per evidenziare una comune rappresentazione della lingua a fronte di posizioni politiche e identitarie assai diversificate. Faccio poi notare che il curioso argomento di Khristos K., per cui il macedone sarebbe stato appreso in quanto "lingua più facile da imparare" rispetto al greco, si ricollega all'idea della "lingua senza grammatica" e ha un parallelo culto che vale la pena di citare:

La lingua slava iniziò a diffondersi pian piano anche in Macedonia settentrionale: 1) Per via di schiavi e contadini slavi (...) 2) Per via dei greci prigionieri dei bulgari (...) 3) Anche per via del fatto che i greci di Macedonia che intrattenevano rapporti con gli slavofoni impararono lo slavo, che è una lingua che si impara facilmente, mentre gli slavi non impararono il greco, perché è una lingua difficile (Andriotis 1960, p. 25).

Sarebbe arduo stabilire dove abbia preso le mosse questa concezione del macedone e quali strade abbia percorso la sua circolazione sociale (Cirese 1973, p. 19) (FONTI STORICHE), che la rende condivisa da professori universitari e contadini. Azzardo però l'ipotesi che una fonte risieda nell'attività degli insegnanti greci in Macedonia durante la "Lotta macedone". Per attirare i locali alla causa greca, gli insegnanti li convincevano di essere i discendenti degli antichi macedoni, che avevano semplicemente perso l'uso del greco (Mackridge, Yannakis 1997, p. 20 n. 12). Non è difficile immaginare questi insegnanti usare gli argomenti del macedone come "lingua senza grammatica" e "lingua facile da imparare" per spiegare ai loro allievi perché non parlassero *più* greco.

MACEDONI DI GRECIA

Con questo termine definisco l'insieme della popolazione di lingua macedone che abitava un tempo una vasta area della Macedonia greca e che ne occupa ora la parte nordoccidentale. Il nome completo dovrebbe essere dunque *macedoni della Macedonia occidentale greca*, abbreviato in macedoni di Grecia. Si tratta di un gruppo che non usa un unico nome per definirsi. A seconda dei casi, un/a macedone di Grecia si potrà definire nei seguenti modi:

- 1) *Dòpios/dòpia*, pl. *dòpii/dòpies*, 'locale', 'del posto'.
- 2) *Jijenis* pl. *jijenis*, 'nativo/a' 'indigeno/a'.
- 3) *Makedònas/Makedònissa*, pl. *Makedònes/Makedònisses*, 'macedone'.
- 4) *Èllinas Makedonàs/Ellinìda Makedònissa*, pl. *Èllines Makedònes/Ellinìdes Makedònisses*, 'greco/a macedone'.

Non posso escludere che alcuni usino l'appellativo 5) *Makedonci*, in macedone, ma non ho testimonianza diretta di questa forma perché la mia ignoranza del macedone obbligava i miei interlocutori a comunicare con me in greco. Non escludo quindi che traducessero a mio beneficio eventuali forme in macedone.

Ma questi non sono gli unici modi con cui sono conosciuti i macedoni di Grecia. Soprattutto è evidente che la terminologia identificativa non è coincidente con quella ascrivita. Nella stessa Macedonia occidentale gli altri gruppi linguistico-culturali²⁶, e cioè principalmente quello dei rifugiati (*pòndii, mikrasiàtes, thrakiòtes*), dei *vlàkhi* e degli *arvanites*, si riferiscono ai macedoni di Grecia con diversi appellativi. Il più comunemente usato è ancora *dòpios/dòpia*, che è anche sentito come politicamente neutro. Non mancano poi gli appellativi con più o meno forte connotazione negativa. Citando solo quelli di cui ho potuto registrare l'uso personalmente: 6) *vùlgari*, 'bulgari', 7) *vulgaròfoni*, 'parlanti bulgaro', 8) *slàvi*, 9) *aftonomistès*, 'autonomisti', 'indipendentisti', 10) *skopiani*, 'abitanti dell'Ex Repubblica Jugoslava di Macedonia'.

I vecchi comunisti che hanno partecipato alla GUERRA CIVILE chiamano i macedoni di Grecia con il nome con cui

era solito riferirsi loro il KKE: 11) *Slavomakedònes*, ‘slavo-macedoni’ e questo termine è sembrato per un periodo entrare nell’uso comune di quanti, per professione, si occupano di Macedonia dal punto di vista storico o antropologico, pur con diversi orientamenti teorici e metodologici sulla “Questione Macedone” (cfr. per esempio Karakasi-dou 1993, pp. 21-22 n. 2 e Koliopoulos 1996, p. ix). Continuano però a essere usate in letteratura le forme 12) slavofoni, *Slav-speakers* in inglese), e varianti con o senza trattino di slavomacedoni, cioè 11a) slavo-macedoni, *Slav Macedonians*, *Slavo(-)Macedonians*.

La giustificazione della mia scelta, macedoni di Grecia, parte dalla spiegazione del perché *non* ho optato per la forma apparentemente più neutra, *dòpii*. Agelopoulos (1997b, p. 148 n. 11) giustifica la sua scelta di *dòpii* con due argomenti: a) i termini solitamente usati (cita *Bulgarians*, *bilingual Greeks*, *Macedonians*, *Slavo-Macedonians*, *Slavophone Greeks*, *Grekomani*) oltre a essere connotati politicamente non sono mai usati dai *dòpii* per riferirsi a se stessi; b) un antropologo ha il dovere di far attenzione ai termini auto-identificativi, e *dòpii* sicuramente lo è. Conclude poi rilevando che anche questo termine ha connotazioni politiche, visto che ha un senso solo se riferito a chi *dòpios/dòpia* non è, e cioè ai rifugiati, ma giudica questa politicizzazione minore di quella dei termini alternativi sopra riferiti.

Mi sono convinto a usare l’espressione “macedoni di Grecia” utilizzando gli stessi criteri che hanno spinto Agelopoulos (che ha lavorato nella Macedonia centrale, in un contesto sensibilmente diverso) a optare per *dòpii*. Nell’area di Florina non è raro infatti sentire *Makedònas/Makedònes* come autoriferimento, anche se non escludo si tratti di un’innovazione recente, conseguente proprio alla disputa tra Grecia e Repubblica di Macedonia sull’uso del nome Macedonia. Inoltre, il termine *dòpii* è sentito da più d’uno come spregiativo, anche se è vero che sono in molti (probabilmente la maggioranza) a usarlo comunemente con funzione puramente (auto)denotativa. Mentre cioè non ho trovato nessun macedone di Grecia che si opponesse o che

considerasse sconveniente questa mia terminologia, almeno in un paio di occasioni il mio interlocutore mi ha chiesto di non usare il termine *dòpii*, consigliandomi in un caso *jijenès* e nell'altro *makedònes*. A proposito della connotazione politica, inoltre, bisogna tener conto che oggi “macedoni di Grecia” ha assunto un felice ambiguità semantica che depotenzia la sua politicizzazione, ambiguità su cui tornerò diffusamente nel capitolo quinto.

Ho evitato la forma prefissata “slavomacedoni”, che pure avevo usato altrove (Vereni 1996a; 1996b) sempre in rispetto alle forme di auto-definizione dei macedoni di Grecia. Indipendentemente dalle scelte politiche e dalle identità etnico-nazionali, la grandissima maggioranza dei macedoni di Grecia considera il prefisso *slavo-* un insulto: se si considerano greci, ritengono insultante dar loro degli slavi; se si considerano macedoni in fratellanza culturale e storica con quelli della Repubblica di Macedonia vedono nel prefisso una ridondanza connotata negativamente, come se si usasse la dizione “romanzo-italiani”; se infine si sentono macedoni distinti e distinguibili e dai greci e dagli abitanti della Repubblica, non capiscono perché li si “accusa” di essere slavi.

Un comune argomento contro l'uso del termine “macedoni” senza prefisso sostiene che non sarebbe corretto usare il nome di uno dei gruppi della regione per indicare la regione intera:

Il termine “macedoni”, d'altro canto – che molti scienziati sociali non greci che si occupano di Grecia si ostinano a usare per conformarsi alla moda del momento – è fuorviante quanto lo slogan “La Macedonia è greca”, dato che la comunità slavofona delle provincie ottomane che finirono per essere note nel loro insieme come moderna Macedonia costituiva solo uno dei gruppi linguistici della regione (Koliopoulos 1997, p. 40).

L'argomento sembra però specioso, poiché ha la curiosa caratteristica di poter essere applicato pressoché universal-

mente: la regione “che finì per essere nota nel suo insieme come moderna” Grecia era ben lungi dall’essere abitata solo da greci, e lo stesso vale praticamente per qualunque altra entità politica statale.

Le stesse considerazioni mi hanno spinto a definire “macedone di Grecia” la LINGUA parlata dai macedoni di Grecia. In questo caso va aggiunto che le considerazioni di ordine strettamente linguistico, e cioè che i cinque – o sette, secondo le diverse classificazioni (Ioannidou 1997, pp. 97-98) – dialetti slavi parlati in Grecia potrebbero essere classificati come dialetti sia del bulgaro che del macedone, non possono trascurare proprio i giudizi dei parlanti. Per quanto sia infrequente per un/a macedone di Grecia riferirsi alla propria lingua come “macedone”, preferendo si solito perifrasi o ellissi (*ta dikà mas*, ‘la nostra [lingua]’, *ta dòpia*, *ta dòpika*, ‘la [lingua] locale’) è pur vero che ciò può avvenire (soprattutto in casi in cui si voglia precisare la distanza dal greco). Non si dà invece il caso che un macedone di Grecia parli della sua lingua come bulgaro, e quindi considerare le parlate slave della Macedonia greca dialetti del bulgaro sarebbe proporre una terminologia inaccettabile per i parlanti. Ioannidou (1997, p. 100) fa notare inoltre un aspetto che il mio lavoro sul campo sembra confermare. I dialetti slavi parlati in Grecia si trovano a un bivio storico: o sono condannati a scomparire, o sopravviveranno nella misura in cui subiranno (per ragioni soprattutto commerciali) l’influenza standardizzante del macedone della Repubblica. Un piccolo stralcio etnografico riassumerà chiaramente questa alternativa.

Conversando con Iannis, un macedone di Grecia quarantenne che va quotidianamente a Bitola, nell’ex repubblica Jugoslava di Macedonia, dove ha da qualche anno una piccola impresa commerciale, gli chiedo quali differenze avesse notato tra la lingua che aveva appreso a casa e che ancora parlava con i suoi genitori (mentre con i figli ha usato sempre e solo il greco) e quella che sentiva a Bitola. La sua risposta è stata rapida, come di chi ha già pensato alla questione: “È la stessa lingua, qui e lì. Solo che loro la

parlano più chiaramente (*più katharà*), mentre noi facciamo tanti errori”. Iannis è oggi orgoglioso di aver imparato la forma “corretta” del macedone, e mi ha detto che ai figli ha parlato sempre greco su pressione della moglie, che aveva sentito dire da un maestro elementare che i figli bilingui hanno problemi di apprendimento. Quando gli ho detto d’istinto che la tesi di quel maestro è tutt’altro che certa, è sembrato subito molto interessato alla questione e ha voluto saperne di più. Alla fine sembrava convinto e mi ha detto con un sorriso che sembrava liberatorio: “Vorrà dire allora che ai miei nipotini, quando arriveranno, parlerò *ta dikà mas*”. Non so se Iannis, quando avrà dei nipoti, si ricorderà di questa nostra conversazione. Se però, per un motivo qualsiasi, decidesse di parlar loro nella lingua che lui ha appreso da sua madre (proprio Iannis mi raccontava che non sapeva una parola di greco fino a che non è andato alla scuola elementare) di certo si sforzerà di insegnargliela nella forma “corretta” che ha imparato a Bitola²⁷.

MEMORIA

Novembre 1996. Mi trovo a Bitola, nella Repubblica di Macedonia, assieme a Iannis, un macedone di Grecia che passa spesso la frontiera per lavoro. Di simpatie socialiste, Iannis ha una visione molto laica della questione macedone, e pur ammettendo che la Grecia ha influenzato la cultura dei macedoni di Grecia in modo definitivo, riconosce (senza particolare orgoglio o vergogna, ma piuttosto con l’aria di chi constata un’ovvietà) le molte somiglianze che intersecano il confine e la sua popolazione. Fa un freddo micidiale nel negozio di ricambi che Iannis dirige. È una giornata umida, e mi rincuoro quando un ragazzo porta dentro un paio di piatti. Si tratta di *pifti*, mi spiega Iannis, gelatina fredda di cartilagini di maiale (ricavata dalla bollitura prolungata di orecchie, muso, zampe). L’aspetto non è particolarmente invitante, ma il forte odore d’aglio mischiato a quello di brodo denso che il piatto emana mi con-

vincono a mangiarne diverse cucchiariate. Non mi scaldo, ma almeno mi sazio. Iannis si gode compiaciuto la mia voracità e sapendomi interessato agli “usi e costumi” della regione mi dice che si tratta di un piatto tipicamente macedone, che si prepara a casa proprio in questo periodo, con i ritagli del maiale macellato di fresco.

Qualche giorno dopo sono invitato a pranzo a casa di Giorgos, un macedone di Grecia che sente molto la sua grecità, probabilmente anni fa sarebbe stato chiamato *grecomane* dai suoi avversari. Tasoula, la madre, è vedova e non ha che questo figlio scapolo per vincere la solitudine. Gli altri figli sono tutti partiti, chi ad Atene, chi all'estero. Tasoula prepara dei buoni piatti tradizionali e per questa volta mi ha promesso che cucinerà un po' del maiale che hanno appena macellato. Appena entro in casa vedo poggiati sopra il frigo due piatti pieni di una gelatina che riconosco: “È *pifti*?” chiedo retoricamente. La madre annuisce e mi chiede come mai so cos'è e se voglio assaggiarlo, ma mentre le rispondo che ho già mangiato quel piatto a Bitola Giorgos mi interrompe per correggermi: “Il nome corretto è *pikhti*, non *pifti*”. Capisco quel che vuol dire quando mi spiega che *pikhti* significa ‘denso, rappreso’. “Gli slavi – continua Giorgos – ci hanno preso la ricetta e hanno cambiato un poco il nome per far credere che fosse una loro idea, mentre siamo stati noi greci a dargliela. Non avrebbero saputo che farci, loro, delle orecchie del maiale”.

Questa voce avrebbe anche potuto chiamarsi “tradizione” o “revival”, ma non parla del passato. È del tutto evidente che la coscienza di sé di molti MACEDONI DI GRECIA delle ultime generazioni, nati dopo la fine della GUERRA CIVILE si basa su un meccanismo saldissimo e radicato di negazione. Nel loro desiderio di integrazione nel sistema dello stato cui appartengono, coloro che hanno scelto, o cui è stata imposta, o che non hanno trovato alternativa a una coscienza nazionale greca, devono fare i conti con un passato (recente) e con una distanza (assai prossima) che invece richiamano un'altra storia, cultura, tradizione, e proprio in una fase storica e un'area geografica che politicizzano al

massimo questi tratti. Uomini e donne che si sentono pienamente greci devono parlare macedone se vogliono comunicare fluentemente coi nonni, e spesso anche i loro genitori sono a disagio con il greco. Questa dimenticanza nel tempo è associata a una nello spazio: oltre il confine viene posto il *diverso*, e non c'è segno di memoria, di presa anche indispettita d'atto delle somiglianze (pur solo linguistiche) che accomunano i due versanti. Molti macedoni di Grecia di orientamento più spiccatamente greco parlano con disprezzo degli "slavi" che vivono nella Repubblica, e spiegano le somiglianze tra i due lati del confine come prova evidente della superiorità della cultura greca che si sarebbe diffusa tra gli slavi ignoranti.

Considero queste strategie dell'identità perfettamente legittime, ma mi chiedo cosa può succedere a questo tipo di memoria "resettata" quando entra in contatto con elementi del passato che rischiano di produrre – continuando la metafora informatica – un "overflow di posizione". L'area della mia ricerca è ancora prevalentemente agricola ma non mancano due piccole zone industriali e una centrale elettrica che raccoglie il lavoro di molti giovani. Questi "giovani" (penso soprattutto ai molti scapoli attorno ai quaranta) stanno in questi anni riscoprendo la passione per le tradizioni locali. Alcuni associano questo revival del cibo genuino, della produzione casalinga, proprio alla crisi con la Repubblica di Macedonia, che li avrebbe costretti a ripensarsi. Si abbandona quindi il whisky per tornare allo *tsipouro*, la grappa fatta in casa e spesso profumata d'anice. Si smette di andare al fast food per mangiare in casa o al *kafenio* la carne del maiale ammazzato e preparato in proprio, possibilmente bevendo del vino di propria produzione. Oppure si va su, nei paesi più isolati, a comprare castagne. Si innesta un inevitabile pericolo identitario in questo "ritorno", proprio perché se perseguito veramente, non potrà che creare un conflitto tra la memoria come tenderà a costituirsi a partire dai racconti e dalle cose della "tradizione", e la memoria come istituzione dell'ideologia nazionale. Quest'ultima forma di memoria si basa infatti su un

principio di continuità che ha come sua sorgente l'ideologia identitaria. L'uguale a sé, ciò che permane, è – per principio – migliore, ma il revival della “genuinità” degli ultimi anni rischia di produrre tra i macedoni di Grecia che hanno un orientamento nazionale spiccatamente greco una frattura evidente in quella continuità. Su questo particolare aspetto dell'identità macedone tornerò nel capitolo quinto, e qui sarà sufficiente notare come questo evento diaforentitario – per sé innocuo e comunissimo – raccontato entro l'orizzonte identitario della narrazione nazionale può avere effetti spiacevoli, dal punto di vista dei singoli che si vedono rinfacciare – dal modo identitario in cui la nazione legge la diversità (culturale) – la mancanza di continuità, e cioè di appartenenza.

Credo insomma che uno scavo nel passato possa significare per molti macedoni di Grecia un rischio identitario notevole, visto il valore politico assegnato dagli stati nazionali alle somiglianze e alle differenze culturali. Tutto dipenderà a quale profondità verrà stabilita, dal discorso nazionale, la continuità minima di garanzia d'appartenenza nazionale. Porre come limite inferiore della continuità della grecità in Macedonia il periodo della “Questione macedone”, e cioè la seconda metà del XIX secolo, può garantire a molti macedoni di Grecia un margine sufficiente di “inclusibilità”: molti dei loro antenati diretti hanno dimostrato un'adesione alla causa greca già in quell'epoca. Associata a una de-politicizzazione della differenza culturale interna (cioè della diaforentità culturale), questa prospettiva storica accorciata permetterebbe un “ritorno alle tradizioni” senza grandi sommovimenti identitari. Ma se il discorso nazionale, su pressione di esigenze politiche, spingerà – come ha fatto dagli anni Sessanta in poi – per imporre un confine storico molto più arretrato, parlando di ANTICHI MACEDONI e della grecità della Macedonia *da sempre*, allora non è difficile prevedere che un riconoscimento di alcuni caratteri slavi della loro tradizione venga sentito da alcuni macedoni di Grecia come una dichiarazione d'espulsione da una comunità nazionale che – proprio perché si defini-

sce identica diacronicamente – non può accettare, lungo quell’asse temporale, alcuna differenza. Il che equivale a dire che – ancora una volta, in Macedonia e non solo – la forma del futuro dipenderà dallo spessore e dal senso che verrà dato al passato.

METAXAS

Il nome di Ioannis Metaxas, dittatore di Grecia dall’agosto del 1936 fino alla sua morte, avvenuta poco prima dell’invasione tedesca dell’aprile 1941, è ben presente nella memoria degli ultrasettantenni, perché è durante il suo regime che vennero emanate e rese operative alcune misure repressive nei confronti dei macedoni di Grecia. Tra queste misure la più ricordata è quella riguardante il divieto della lingua locale in tutti i luoghi pubblici. La violazione di questo divieto comportava sanzioni pecuniarie o in natura, oppure punizioni corporali (olio di ricino o bastonature), prigione e anche il confino. Il divieto dell’uso del macedone si accompagnò all’apertura di scuole serali di greco cui dovevano presenziare tutti i macedoni, dai 15 ai 40 anni se donne e dai 15 ai 50 se uomini (Carabott 1997, p. 66). In queste scuole venivano anche fornite basilari informazioni storiche sulla grecità della regione e i macedoni di Grecia venivano istruiti nell’esecuzione di alcuni rituali che si supposeva avrebbero rafforzato il loro senso di identità nazionale greca, come l’esposizione della bandiera greca in caso di feste nazionali e addirittura la dipintura delle case in bianco e blu, i colori nazionali (ib.). È sotto la dittatura di Metaxas che si completa la sostituzione – iniziata già negli anni Venti – della toponomastica slava con nuovi nomi greci, e si inizia anche la grecizzazione dei cognomi (DOPPI NOMI). Lungi dall’essere considerata un’anomalia nel panorama politico greco, la dittatura di Metaxas e il suo progetto di omogeneizzazione nazionale sono oggi giudicati come un fisiologico proseguimento delle politiche dei governi sedicenti democratici che l’avevano preceduto. Simile per i fini ai suoi

predecessori, Metaxas si distinguerà per i mezzi dispiegati, soprattutto nel tentativo di rendere la Grecia una nazione culturalmente omogenea (Carabott 1997, p. 65). La dittatura metaxista – perlomeno nel caso specifico della Macedonia greca e della sua complessità culturale – si può quindi configurare come un caso emblematico (ma non eccezionale) del ruolo “omogeneizzante” degli stati nazionali nel processo di smantellamento della diaforentità.

MINORANZA

Trattando della Macedonia, la letteratura sulle minoranze sembra soffrire diffusamente di un duplice, speculare, atteggiamento preconcelto. Da un lato si utilizzano materiali di seconda e terza mano, dati inattendibili, obsoleti o manipolati, per stabilire l'entità numerica della minoranza macedone in Grecia e per testimoniare della sua oppressione da parte dello stato. All'inverso, si tende a sottostimare sistematicamente sia l'effettiva consistenza numerica dei macedoni di Grecia (quando non se ne nega l'esistenza), sia la loro specificità culturale, sia alcuni recenti episodi di violazione dei diritti civili che non sono in sé meno gravi per essere numericamente esigui²⁸.

Un primo chiarimento della questione può aversi se si accetta una ruvida ma efficace precisazione terminologica, e si distingue tra *minoranza etnografica* e *minoranza etnica*, per cui la prima è definita da specifici tratti culturali entro un quadro stato-nazionale ufficialmente omogeneo, mentre la seconda è definita “da se stessa”, cioè dalla consapevolezza dei suoi membri di appartenervi. Dato che le minoranze sono poi composte di singole persone, è evidente che la loro esistenza *etnica* sarà sempre un argomento di dibattito all'interno del gruppo etnograficamente riconoscibile. È difficile (per non dire insensato) stabilire con certezza quanti membri del gruppo etnografico macedone si sentano parte di una minoranza etnica e quanti invece preferiscano pensarsi come un'espressione regionale della cultura

nazionale greca, anche perché sono numerosi coloro i quali scelgono di ribadire la propria specificità attraverso canali diversi che non quelli del riconoscimento politico della propria differenza. Non si può comunque sottovalutare il fatto che vi sono in Grecia alcune centinaia di macedoni che si considerano esplicitamente appartenenti a una minoranza etnica e che vogliono siano loro garantiti i diritti delle minoranze. La questione sorge quando una parte della letteratura considera questi membri della minoranza etnica o soggetti tipici oppure portavoce delle esigenze di tutti i macedoni di Grecia, e un'altra parte li considera invece nulla più che un manipolo di agenti pagati da qualche stato straniero.

Una delle ragioni principali del disaccordo interpretativo tra i ricercatori può essere la diversa concezione dello stato, che nel caso greco si identifica con la nazione (*èthnos*, in greco), producendo quindi uno sforzo politico colossale verso l'omogeneizzazione e attivando un saldissimo meccanismo di negazione della diaforentità nazionale:

Fin dalla fondazione della Grecia moderna, la concezione dell'*èthnos* greco come coestensivo dello stato greco ha spinto a negare – tranne che per le minoranze religiose storiche – l'esistenza di altre etnicità all'interno dei suoi confini. A causa di questo rifiuto legale e ufficiale di identità diverse da quella greca, le prove dell'esistenza di lingue e/o culture diverse sono state occultate e/o attribuite alle criminali macchinazioni degli stati vicini (Pollis 1992, p. 189).

Che lo si chiami soppressione della diaforentità, omogeneizzazione della diversità culturale o inculturazione nazionale, il processo (anche violento) di omologazione della differenza interna al modello culturale nazionale ha avuto in Grecia un innegabile successo, tanto da rendere oggi superfluo un uso sistematico della forza per imporre l'ideologia nazionale, anche se ciò non vuol dire che il processo sia irreversibile, come discuterò in dettaglio nel capitolo finale. Alla voce MEMORIA cerco già di mettere in luce la sotti-

lissima e fragile barriera che separa un revival naturalista tra le ultime generazioni benestanti e la ricerca di radici che rischiano di rivitalizzare pericolose metafore del sangue.

Ma prima di profetizzare scenari a venire, è bene chiarire come ultimo punto l'eredità del passato, e cioè la posizione ufficiale dello stato greco rispetto alla questione delle minoranze:

La posizione greca sulla questione macedone è dettata dalla linea fondamentale che qualsiasi riconoscimento dei diritti o anche solo dell'esistenza di una minoranza slava nella Macedonia greca costituisce in prospettiva una minaccia contro l'integrità territoriale del paese, anche se la richiesta di riconoscimento non è accompagnata da rivendicazioni territoriali (Valden 1991, p. 22).

Questo è l'argomento comunemente citato per giustificare anche eventuali ingiustizie perpetrate ai danni dei macedoni di Grecia: una ragion di stato che non può essere messa in discussione proprio perché sarebbe già da sempre a rischio di interferenza esterna, e che si basa su due capisaldi della costruzione nazionale greca. Il primo riguarda lo stato (invece che l'individuo) come fonte del diritto (Pollis 1987), concetto elaborato a partire dal positivismo legale tedesco che informa il diritto greco:

Sebbene tutti gli stati violino i diritti in determinate circostanze, la subordinazione filosofica dell'individuo allo stato-nazione costituisce in Grecia una negazione concettuale e ideologica dell'autonomia individuale (Pollis 1992, p. 175).

Il secondo riguarda invece il ruolo essenziale della Chiesa Ortodossa greca nella costruzione del mito nazionale (Vermis 1990, p. 10), per cui vi è una relazione biunivoca, entro i confini dello stato, tra appartenenza religiosa e appartenenza nazionale: in Grecia, tutti i greci sono ortodossi e tutti gli ortodossi sono greci²⁹. Con questa premessa, mentre possono essere tollerate minoranze religiose, che cioè si pongono *per se* fuori della nazione greca, qualsiasi minoranza di altro tipo

viene concepita come un tentativo, spesso sobillato dagli stati rivali, di smembramento della nazione.

QUESTIONE MACEDONE

Nella storiografia greca il termine “Questione” è spesso sostituito con il più espressivo “Lotta” (*Ágon, Agònas*) e indica tecnicamente il periodo 1903-1908, in cui il governo greco sostenne economicamente e militarmente le bande irregolari filo-greche che in Macedonia si opponevano alle truppe imperiali turche e – ancor più – alle bande bulgare per il predominio sul territorio e per il controllo delle popolazioni locali. Con “Questione macedone” si indica anche il periodo 1870-1912 e oltre, dalla nascita dell’Esarcato bulgaro alla spartizione della Macedonia. Oggi con lo stesso termine (*Makedonikò Zitima*) ci si riferisce anche alla disputa politica tra Grecia e Repubblica di Macedonia.

La “Questione macedone” è conseguenza del disfacimento dell’Impero ottomano e della “Turchia europea”. Con il trattato di Berlino (1878) che sancisce le perdite subite dalla Porta in Europa a vantaggio dei due imperi, russo e austroungarico, ma ancor più a vantaggio dei nuovi stati balcanici, rimangono ancora sotto diretto controllo ottomano l’Epiro, l’Albania, la Macedonia e la Tracia. A partire quindi dalla nascita dell’Esarcato bulgaro (1870) e sempre più chiaramente dopo il 1878, la Macedonia diviene luogo di contesa aperta tra gli stati greco, bulgaro e serbo in un crescendo che è stato periodizzato da Elisabeth Barker (1950, cap. 1) come segue:

1870-90. Impiego di sacerdoti e insegnati, per grecizzare, bulgarizzare o serbizzare la regione.

1890-1911. Utilizzo progressivamente più intenso e diffuso di bande irregolari che avevano come obiettivo ufficiale la guerriglia contro il governo ottomano ma che per lo più si combattevano tra di loro.

1912-13. Passaggio allo schieramento degli eserciti regolari e alla guerra dichiarata.

Questa divisione, per molti versi utile, omette di sottolineare la specificità politica e militare del periodo 1904-1908³⁰. Dopo la sollevazione di Ilinden dell'agosto 1903, la prima sollevazione armata in Macedonia di orientamento nazionale non greco (Brown 1995, 2003), la repressione ottomana era stata particolarmente cruenta e aveva suscitato scalpore nell'opinione pubblica europea e cristiana (Dogo 1983). In seguito a questa reazione emotiva, le grandi potenze si sentirono in obbligo di intervenire. L'imperatore austriaco e quello russo si incontrarono a Mürzsteg, dove il 2 ottobre 1903 fu promulgato un cosiddetto Programma di Riforme, il cui articolo 3 si proponeva:

Non appena verrà confermata una stabile pacificazione della regione, di richiedere al Governo Ottomano una modificazione delle delimitazioni territoriali delle unità amministrative al fine di ottenere *un raggruppamento più regolare* delle diverse nazionalità (Documents 1985, p. 456, corsivo aggiunto).

Paradossalmente, questo articolo fu una delle ragioni dell'inasprimento del conflitto in Macedonia. I singoli stati balcanici che foraggiavano le diverse bande armate, allettati dall'idea di godere di una posizione di vantaggio rispetto ai rivali una volta che la calma fosse tornata e che si fosse preceduto al "raggruppamento più regolare", esasperarono il clima di terrore e intimidazione delle popolazioni locali (Aarbakke 1992, p. 111; Dakin 1966, pp. 148-149). Il clima si rasserenò fino alle guerre balcaniche con la rivoluzione dei Giovani Turchi e la promulgazione (il 24 luglio del 1908) della Costituzione del 1876 che garantiva eguali diritti a tutti i cittadini dell'impero, cristiani e musulmani.

RATSES

Gennaio 1997. Sono a Florina, ho appuntamento con Anastasia K., una gentile e affascinante maestra d'asilo. Sposata con un giornalista, vive a Florina, in città dunque,

e ci tiene a far mostra, senza esibizionismi, della sua mentalità sprovincializzata. Anastasia è e si sente *mista* fin dai genitori e dal luogo di nascita: padre *vlàkhos*, madre *dòpia*³¹, è nata negli anni Cinquanta a Taškent, capitale dell'Uzbekistan, nell'allora Unione Sovietica, città industriale dove risiedeva la più grande comunità di profughi politici dalla Grecia durante la guerra civile. Il suo albero genealogico sembra l'opposto di quello di Thanasis S. (EMIGRAZIONE, p. 50): quanto il *soi*³² di quest'ultimo è locale e costantemente macedone nelle scelte matrimoniali, tanto quello di Anastasia è variegato. Si incrociano *vlàkhi*, macedoni e *arvanites*, insieme a greci *di fuori*, non della regione cioè. Ci si sposa fuori, nel suo *soi*, non c'è legame alla terra, in nessun senso. Non sono contadini, sono tutti commercianti e tutti di sinistra, perché la destra è identificata con l'imposizione e il controllo statale. Scappati in Unione Sovietica, i genitori di Anastasia pur trovandosi bene tornarono già nel 1960, perché bramavano di rivedere *tin patrìda*, la patria. Si stabilirono a Niki, il paese al posto di frontiera, dove lei è cresciuta e vissuta per vent'anni, fino al matrimonio. Nata all'estero da genitori che parlavano ognuno una lingua diversa, oltre al greco, le chiedo *cosa* si sente, lei, da quale parte si metterebbe. Si sente prima di tutto greca, non può dire di essere più *vlàkha* o *dòpia* o cos'altro. Sapendo poi quanto sia importante per coloro che si sentono greci stabilire mentalmente una piccola patria fatta di una comunità locale, assieme a quella nazionale immaginata, le chiedo dov'è la sua *patrìda* in questo secondo senso, locale. Di certo, mi dice, non è Niki, dove pure è vissuta vent'anni, perché lì i *dòpii* hanno sempre considerato la sua famiglia diversa da loro, separata, straniera (il padre, che aveva un negozio, è rimasto per quelli del paese "o *vlakhos*", anche dopo vent'anni che ci abitava. Del resto, prima di conoscerla, di Anastasia mi avevano parlato come della "*vlàkha* di Niki"). Quel che aggiunge poi sembra contraddire quanto appena affermato: per lei, il suo posto, la sua *patrìda*, è Pisoderi, anche se non ci è mai vissuta. Pisoderi, il luogo di origine del padre, oggi un paese abitato da poche

decine di anziani, era con Nimfeo (una volta Neveska) il più importante centro di valacchi della provincia, e nessuno mette in dubbio la “purezza” dei valacchi che di lì provengono. Dopo avermi detto di sentirsi greca, e di ricordare con amarezza la categorizzazione dei *dòpii* di Niki, che sempre li hanno considerati “i valacchi”, Anastasia, che non parla valacco e capisce solo un po’ *ta dòpika*, il macedone, si identifica localmente con un posto che la qualifica immediatamente come valacca. Anche tutte le caratteristiche che mi ha descritto del suo *soi* (commercianti, di sinistra, amanti della libertà, non legati alla terra, capaci di spostarsi con facilità) sono quelle associate (stereo)tipicamente ai valacchi. Si continua a parlare di *ràtses*, dei diversi tipi culturali che abitano la provincia di Florina. Anastasia si spinge fino a proporre una sua gerarchia antropologica della *ràtses*: *vlàkhi*, *arvanites*, *pòndii*, con i *dòpii* buoni ultimi. Conferma anche lei una distinzione che ho sentito altre volte: solo i rifugiati (e tra loro soprattutto i *pòndii*) sono facilmente riconoscibili dall’aspetto fisico, con le loro fronti alte, i crani corti e allungati verso l’alto, i fisici sgraziati, mentre non ci sono nette differenze fisiche tra *dòpii*, *arvanites* e *vlàkhi*. Bastano però due chiacchiere e si vedrà la differenza di mentalità, soprattutto tra *dòpii* e *vlàkhi*.

I valacchi – in greco *vlàkhi*, detti anche *koutsòvlakhi* (forse dal turco *Küçük Valach* ‘abitanti della piccola valacchia’, cfr. Exarkhos 1991, p. 135) o arumeni, e che chiamano se stessi *ramangi* (sing. *ramanu*) o *armangi* (sing. *armanu*) – parlano una lingua neolatina simile al e certo imparentata con il rumeno. Un tempo numerosi in tutta la Macedonia e maggioritari in Epiro, si sono in buona parte progressivamente ellenizzati, perdendo in molti casi anche memoria delle loro pregresse peculiarità culturali. Tradizionalmente pastori nomadi e commercianti, sebbene le ipotesi sulle loro origini storiche siano diverse, in Grecia è opinione comune considerarli greci a tutti gli effetti. Questa convinzione è di solito accettata senza riserve dagli storici più coinvolti emotivamente nella recente “questione macedone”:

Si trattava dunque di greci latinizzati, che mantennero sempre accesa la loro coscienza greca, come si vide durante la dominazione turca. Si osservò un fenomeno analogo con gli abitanti albanofoni della Macedonia (Vakalopoulos 1996, p. 170).

È un dato di fatto che i valacchi di Grecia non abbiano mai posto una *seria* questione nazionale, nonostante la propaganda rumena attiva nella regione dopo il congresso di Berlino e la costituzione di un'ambasciata rumena a Salonicco che dal 1879 fu molto attiva nel promuovere le scuole rumene in Macedonia. La distanza dalla "madre patria" rumena rendeva improponibili rivendicazioni territoriali e quindi la storiografia greca può ricordare i valacchi come il vero bastione dell'ellenismo in una Macedonia occidentale che poteva contare ben pochi grecofoni indigeni. Di sicuro, la loro predisposizione al commercio li rendeva particolarmente esposti all'influsso ellenico e allo scambio regolare con i greci delle città, ed è certo che proprio l'attività commerciale unita al livello mediamente alto di educazione rese i valacchi della Macedonia greca del tutto permeabili all'idea nazionale greca (cfr. Balamaci 1991. Per una critica di questa lettura dell'identità valacca, cfr. Litoxoou 1991, pp. 69-82).

Per gli *arvanites* la questione è ancora più semplice, dal punto di vista del discorso nazionale greco. Si tratta di popolazioni insediate in Grecia da sei secoli, provenienti da un'Albania ancora cristiana. Parlano *arvanitika*, mutuamente comprensibile con l'albanese standard, e oltre che nella Macedonia nordoccidentale sono presenti anche in Attica, dove costituivano una parte sostanziale della popolazione "autoctona" di Atene fino all'esplosione demografica della città dovuta all'emigrazione interna del Novecento e soprattutto del secondo dopoguerra. Nella provincia di Florina gli *arvanites* sono concentrati soprattutto in due paesi, Flambouro e Lekhovo.

Vlàkhi e *arvanites*, pur essendo gruppi etnograficamente ben riconoscibili, non vengono considerati gruppi etnici o gruppi "minoritari", proprio in quanto non hanno politicizzato o non hanno visto in alcun modo politicizzata la lo-

ro differenza culturale rispetto alla grecità standard (differenza che pure è, quanto a lingua e tradizioni, non inferiore a quella dei macedoni). Per le stesse popolazioni locali il fatto che i *vlàkhi* parlino una lingua neolatina e che gli *arvanites* usino tra loro un dialetto albanese è un fatto ben poco significativo e ridotto normalmente a una curiosità “folkloristica”. Per parte loro, gli *arvanites* non manifestano alcun tipo di legame (affettivo, culturale, *etnico* o quant’altro) con gli albanesi che in questi ultimi anni sono entrati clandestinamente nella provincia, anche se sanno di poter comunicare con loro senza particolari difficoltà³³.

Nel rapporto con i rifugiati dello SCAMBIO OBBLIGATORIO DELLE POPOLAZIONI la situazione, dal punto di vista etnico, è diversa. I conflitti per l’uso delle terre – soprattutto di quelle lasciate dai turchi partiti dopo il 1923 – hanno complicato le relazioni tra macedoni, valacchi e *arvanites* da un lato, e rifugiati dall’altro. Questi ultimi hanno trovato nel loro specifico culturale (dialetto greco-pontico, e un complesso apparato di “usi e costumi” nettamente riconoscibili) un mezzo di espressione ben presto politicizzato, e sono chiare le distinzioni politiche, anche partitiche (Michailidis 1997) che separano fin da subito quelli che presto *diventeranno* i “locali” opposti a quelli che *diventeranno* i “rifugiati”³⁴. Anche tra questi ultimi infatti c’erano forti differenze sociali specifiche, marcate nelle loro terre di provenienza (Hirschon 1989, p. 9) e rese invece non pertinenti quando i problemi sorti dall’insediamento in Grecia compattarono i loro interessi. Per quanto riguarda la provincia di Florina, i rifugiati che giunsero erano equamente distribuiti per zona di provenienza: Tracia, Asia Minore, Ponto Eusino, Caucaso. Sebbene – come tutti i gruppi etnici – tendessero ad appiattare le differenze interne nel presentare le loro rivendicazioni economiche, l’originaria differenziazione tra i diversi tipi di profughi può ancora, occasionalmente, emergere. I rifugiati del Caucaso ad esempio si considerano invariabilmente *pòndii* proprio in base al fatto che i loro antenati grecofoni arrivati in Grecia dal Caucaso provenivano a loro volta dal Ponto Eusino, da do-

ve erano migrati in varie ondate, alcuni durante l'allora recente guerra russo-turca del 1876 e altri con l'ancor più recente prima guerra mondiale (Iliadis 1989, pp. 28-30; Gregoriadis 1973, pp. 232-233). Gli altri *pòndii* della provincia di Florina però non considerano di solito questi rifugiati dal Caucaso dei *veri pòndii* e – rimarcando la differenza – li chiamano *kafkàsii* ('del Caucaso').

Spero che a questo punto la situazione etnica ed etnografica della provincia di Florina si sia per chi legge tanto complicata da far sentire come eccessivamente semplificanti descrizioni come la seguente:

...anche oggi la regione [il distretto di Florina] sembra essere fortemente stratificata secondo un principio etnico (...). Gli impiegati e altri dipendenti pubblici (polizia, prefettura, eccetera) sono principalmente greci, soprattutto dal Peloponneso o da Creta. I rifugiati si insediarono inizialmente come contadini, ma si sono rapidamente urbanizzati. Il commercio, l'impresa privata e il turismo sono in larga misura nella mani dei rifugiati, dei valacchi e degli albanesi [sic], con quest'ultimo gruppo specializzato nell'industria edile. Gli slavomacedoni, come in passato, si dedicano principalmente all'agricoltura, con alcune specializzazioni nell'artigianato. Sono più legati alla terra di qualunque altro gruppo etnico, e sono inoltre il gruppo con il più basso livello di mobilità sociale. L'unico gruppo che si trova più in basso in questa scala gerarchica è quello degli zingari (Van Boeschoten 1993, pp. 644; cfr. anche Van Boeschoten 2000).

Non si può negare che a Florina e nella provincia ci sia una chiara stratificazione sociale, né che ci sia stata per decenni una discriminazione politica e sociale nei confronti dei macedoni di Grecia. Ma stratificazione sociale e discriminazione etnica non coprono gli stessi domini e soprattutto la prima interseca la seconda in diversi punti. Proprio i *pòndii* del Caucaso sono un esempio palese dell'impossibilità di utilizzare con qualche frutto rigide gerarchie etniche³⁵. La loro condizione di isolamento anche geografico³⁶ e il loro legame alla terra li fanno molto simili per con-

dizioni economiche e generale livello di vita ai macedoni dei villaggi più isolati, dai quali però li separa una chiara e reciproca idiosincrasia *etnica*. Un piccolo imprenditore come Iannis Z. (MEMORIA, p. 75) che è – per quanto può ricostruire del suo albero genealogico – macedone da sempre, non si distingue per livello di benessere, spirito di iniziativa e status acquisito da qualunque altro piccolo imprenditore della regione, *vlàkhos* o *pòndios* che sia. Si riconosce semmai per il fatto che lui apre un negozio a Bitola, dall'altra parte del confine, mentre un *pòndios* preferisce impiantare qualche attività a Florina. In questa provincia è più vicina al vero una descrizione che parli di una qualche separazione tra i gruppi piuttosto che di una loro stratificazione sociale lungo linee etniche. Sarà quindi facile che un *pòndios* si rivolga a un altro *pòndios* e un *dòpios* a un altro *dòpios* per un servizio di qualsiasi tipo, dalla necessità di un idraulico a un consulto con un avvocato, dal meccanico per riparare la macchina al protettore politico locale, ma questo ovviamente avviene anche perché la linea etnica comprende spesso quella parentale, considerata fondamentale. Come indica l'esempio di Anastasia, anche nei casi più *misti* è sempre possibile catalogare una persona entro una delle categorie esistenti, e sono rari i casi in cui – almeno a un certo livello – quella persona non si identifichi con quella classificazione. Normalmente è il padre a fornire la linea etno-culturale dominante, in ossequio all'implicita patrilinearità dei sistemi parentali in Grecia (Herzfeld 1985) anche se non mancano contro-esempi. Su uno di essi si basa la storia di Leonidas raccontata nel prossimo capitolo.

Si può quindi dire che nella regione i diversi gruppi culturali hanno statuti diversi. I *vlàkhi* e gli *arvanites* non sono politicizzati in quanto tali e la loro specificità, per quanto evidente, non assume alcun valore se non quello di costituire uno stereotipo sociale, evidente soprattutto nel caso dei primi, a cui vengono attribuite spiccate qualità imprenditoriali.

Più nettamente politica è invece l'opposizione tra "locali" (*dòpiù*) e "profughi" (*pròsfijes*), dove la prima categoria comprende, assieme ai macedoni di Grecia, anche *vlàkhi* e

arvanites nella misura in cui agiscono politicamente in opposizione ai rifugiati. La divisione delle terre dopo la partenza dei turchi e l'arrivo dei rifugiati (che compattavano entro un'identità comune le differenze sociali al loro interno) ha prodotto un classico caso di conflitto etnico, di scontro in cui i vantaggi e i privilegi economici venivano reclamati, negoziati e contestati sulla base delle differenze culturali. In modo forse paradossale (ma solo per i cultori delle etnie come residui attivi e sempre pericolosamente *riaffioranti* di chissà quale passato indomabile) sono stati "due gruppi sociali di nuova definizione, i locali e i rifugiati" (Karakasidou 1997, p. 160) a produrre uno scontro chiaramente etnico nella Macedonia occidentale greca.

SCAMBIO OBBLIGATORIO DELLE POPOLAZIONI

In maniera abbastanza fortunosa la Grecia si era trovata, nel 1919 a occupare i territori anatolici del *vilayet* di Aydin, che aveva come città principale Smirne e che era considerata un punto fermo del progetto politico-militare che avrebbe ricondotto i greci in possesso di Istanbul/Costantinopoli, tanto che Venizelos, durante le negoziazioni che seguirono la prima guerra mondiale, era disposto a sacrificare parte della Macedonia, o dell'Epìro, pur di non cedere su Smirne (Clogg 1986, p. 112). Da quella postazione militare già debole venne lanciata nel marzo 1921 un'offensiva che condusse prima a uno stallo militare e poi, alla fine di agosto del 1922, alla più grave disfatta militare della Grecia, per mano della Turchia di Mustafa Kemal (Atatürk), che considerava l'Anatolia parte intangibile dello stato turco e che aveva saldato attorno al suo progetto nazionalista moderno un *ethos* politico e un orgoglio patriottico che sembravano scomparsi per sempre dopo lo smembramento dell'Impero ottomano. Entrati nella *Gâvur İzmir* (Smirne infedele) l'8 settembre, i soldati turchi si lasciarono andare il giorno dopo al massacro della popolazione cristiana. Circa 30.000 tra greci e armeni furono uccisi, mentre i soldati greci abbandonavano l'Asia

Minore e navi delle flotte inglesi e britanniche restavano al largo senza intervenire. Circa 250.000 cristiani, molti di lingua greca, scapparono nei giorni successivi.

Lo choc per la Grecia fu enorme e la disperazione umana per le vittime e i profughi si accompagnò da subito alla consapevolezza che la Grande Idea (*i Megàli Idèa*, il sogno di restaurare il dominio di Bisanzio attraverso il moderno stato greco), era fallita, e finita per sempre. La “catastrofe” (*i katastrofi*, che in greco moderno mantiene trasparente il senso del ribaltamento, del rovesciamento, del *sottosopra*) com'è da allora ricordata la disfatta militare in Anatolia e le sue conseguenze sono l'evento più rilevante nella storia della Grecia moderna perché il trattato di pace che ne derivò e che fu firmato a Losanna nel 1923 prevedeva una soluzione radicale e definitiva del problema delle minoranze greco-turche. Come con la Bulgaria quattro anni prima (BULGARI p. 37), si predispose uno scambio di popolazioni. Con la Turchia lo scambio fu però dichiarato obbligatorio e fu effettuato sulla base di un criterio assai diverso da quello utilizzato nello scambio greco-bulgaro. In quel caso infatti gli scambi avvennero su base “nazionale”, ed erano definiti addirittura “migrazioni razziali” (*fyletikès metanastèvsis*, Michalidis 1996a) che concepivano le minoranze dal punto di vista nazionale, né linguistico né religioso (Tounta-Fergadi 1986, p. 35). Con il trattato di Losanna le popolazioni venivano invece reclamate sull'unica base dell'appartenenza religiosa. Su un totale di più di 1.200.000 “greci” ortodossi giunti in Grecia e conteggiati dalla Lega delle Nazioni che presiedeva la buona riuscita dello scambio (League of Nations 1926), circa 640.000 vennero insediati in Macedonia. I nuovi arrivati (tra cui c'erano almeno centomila turcofoni che non conoscevano nulla di greco) vennero accolti con molte riserve sulla loro effettiva grecità dalle popolazioni locali (Voutira 1987, pp. 119-121). I numeri per la Macedonia occidentale sono riportati nella tabella n. 2 (sulla base dei dati pubblicati in Pelagidis 1994, pp. 75-78) che riporta le cifre ufficiali dei musulmani partiti e dei cristiani insediati alla data del censimento del 1928³⁷:

Eparchie	musulmani	profughi	num. di fam. per provenienza			
	Persone	Persone	Tracia	Asia M.	Ponto	Caucaso
<i>Kastoria</i>	13.676	7.554	41	441	1.417	23
<i>Florina</i>	14.320	12.463	733	909	728	778

Tab. A: Musulmani partiti e profughi insediati nel Nomos di Florina (1928).

Tra gli accordi firmati a Losanna nel quadro dello scambio, uno fu particolarmente significativo per lo sviluppo delle relazioni tra profughi e locali, quello siglato il 7 dicembre 1923 che riguardava i beni delle persone da “impatriare”. Secondo questo accordo, i beni dei singoli venivano valutati e dati in gestione allo stato da cui i rifugiati partivano in cambio di una dichiarazione del valore stimato. Una volta a destinazione i profughi avrebbero dovuto essere compensati riscuotendo un importo per il valore riportato sulla dichiarazione di stima. Questa compensazione (*apozimìosi*) era tenuta separata dall’insediamento (*apokatàstasi*) che consisteva invece nella cessione o nell’affitto da parte dello stato delle terre coltivabili, edificabili o edificate da abitazione, che *non* erano state comprese nei beni valutati per la compensazione. Mentre quindi la compensazione saldava un credito per le famiglie di rifugiati, l’insediamento apriva un debito (cfr. Pentzopoulos 1962, pp. 96-111; Pelagidis 1994, pp. 121-138 e 144-151; Voutira 1997, p. 128 n. 25). Molte volte il saldo finale era a svantaggio dei rifugiati ed erano numerosi i casi in cui i profughi, soprattutto i *mikrasìates*, giunti da Smirne o dalle zone vicine, scappati durante o subito dopo i massacri, non avevano ovviamente provveduto a farsi rilasciare alcuna certificazione dei beni abbandonati. Le 1.114 commissioni che nel paese dovevano valutare l’entità delle compensazioni si trovarono presto al centro di un macchinoso sistema burocratico che probabilmente si proponeva l’equità ma che non poteva sfuggire a ingiustizie, preferenze, corruzioni. I ritardi si accumulavano, e le compensazioni prendevano regolarmente la forma di obbligazioni che andavano al più a coprire il debito accu-

mulato dai profughi per l'acquisto delle terre agricole o edilizie. Divenne evidente che i rifugiati tendevano a comportarsi come gruppo etnico quando minacciarono, attraverso i loro rappresentanti in parlamento, di boicottare le elezioni del novembre 1926, se non fossero state accelerate le procedure per la compensazione (Pelagidis 1994, p. 149).

Anche nella Macedonia occidentale le proprietà lasciate dai musulmani vennero utilizzate esclusivamente per la compensazione dei profughi, causando gravi risentimenti tra i locali. Questi si aspettavano infatti una quota della distribuzione e in diversi casi avevano comprato appezzamenti dai turchi prima della loro partenza, ma si erano visti annullati i loro contratti di proprietà senza neppure una possibilità di rimborso. La questione toccò soprattutto i macedoni di Grecia, tradizionalmente più legati all'agricoltura dei valacchi e comunque maggioritari nell'area nordoccidentale del paese.

La situazione era esasperata dal fatto che anche i profughi – che agli occhi dei locali erano stati spudoratamente privilegiati – in molti casi erano profondamente insoddisfatti di quanto ricevuto a compensazione dei beni perduti in Turchia. Le obbligazioni spesso servivano a malapena a pareggiare il debito accumulato per l'acquisto di terre che erano spesso di bassa qualità, o situate in zone drammaticamente isolate. La ragione dell'insediamento dei profughi in aree malamente collegate o malsane è da attribuire alla categorizzazione etnica dei profughi da parte dello stato greco. Unendo l'ideologia nazionale basata su una continuità anche razziale, e facendo leva sulla “natura primordiale delle origini” dei rifugiati (Roosens 1984), lo stato greco caricò i profughi di un ruolo politico basato sulla loro pre-giudicata pura greicità e compì così “una fondamentale mossa strategica verso la realizzazione del fondamentale obiettivo di salvaguardare le frontiere settentrionali della Grecia dalle minacce che venivano dall'esterno” (Voutira 1997, p. 118). La minaccia *tradizionale* era lo slavismo, cui si era recentemente aggiunto lo spettro del comunismo. I profughi, grazie alla loro greicità che li immunizzava da entrambi i mali, vennero così stanziati numerosi lungo le frontiere settentrionali del paese. Date le

condizioni ambientali e la carenza di infrastrutture, molti rifugiati tendevano ad abbandonare appena possibile questi avamposti di frontiera, riversandosi nelle cittadine più a sud o cercando di emigrare verso Atene. La loro permanenza ai confini era però sentita così necessaria alla salvaguardia nazionale che fu stimolata attraverso una legge apposita (n. 4121 marzo 1929) che garantiva rimborsi, privilegi ed esenzioni “alle popolazioni profughe stanziato lungo il confine” (cit. in Pelagidis 1994, p. 137). La legge riconosceva in tutto 254 “insediamenti di profughi lungo il confine” (ib.). Di questi, 12 erano nell’eparchia di Kastoria e 14 in quella di Florina. È interessante che – soprattutto nell’eparchia di Florina – gli insediamenti avessero una percentuale consistente di popolazione macedone, che non venne compresa nei privilegi della legge 4121 tranne che per i lavori che riguardavano l’intero paese (asfaltatura strade, illuminazione). La tabella 3, (elaborata sulla base dei dati presentati in Pelagidis 1994, pp. 75-78) riporta il dettaglio dei paesi dell’eparchia di Florina che beneficiarono della condizione di “frontalieri”.

Villaggio	MP	C20	PA	C28
Ano Klinès	896	911	381	584
Kato Klinès	320	792	288	817
Lemòs	123	555	99	517
Lefkonas	270	492	129	310
Meliti	370	1292	211	1388
Mesòkambos	165	165	181	179
Neokhoraki	130	486	117	585
Niki	86	562	77	662
Poliplátanos	45	628	128	742
Pili	202	202	97	173
N.Káfkasos			534	604
Papagiannis		750	31	930
Kalliniki		436	89	676
Tripòtamos		135	140	319

Tab. B: Villaggi che beneficiarono della legge 4121 nell’eparchia di Florina (1929). Legenda: MP = Musulmani partiti nel 1923; C20 = censimento del 1920; PA = Profughi arrivati; C28 = censimento del 1928.

In questa tabella la differenza tra le prime due colonne dà (orientativamente, dato che non tiene conto delle morti intercorse e di eventuali partenze) il numero di abitanti cristiani per villaggio prima dell'arrivo dei profughi, mentre la differenza tra le ultime due dà, sempre orientativamente, il numero di "locali" conviventi con i profughi per ogni villaggio alla data del 1928. Con l'eccezione di Neos Kafkasos che era un insediamento del tutto nuovo, sorto nell'area di un *chiftlik*³⁸, è evidente che tutti i villaggi dell'eparchia di Florina che usufruirono della legge 4121 avevano già una consistente popolazione locale, in maggioranza macedone, che vedeva ora i nuovi arrivati beneficiare di privilegi che a loro non erano mai stati prospettati. Che sorgessero conflitti gravi tra profughi e locali, che questi conflitti sfruttassero la differenza culturale in una o nell'altra direzione, e che il conflitto potesse presto portare a risentimenti dei locali in generale e dei macedoni in particolare nei confronti dello stato greco, erano tutte conseguenze facilmente prevedibili già allora. Resta invece ancora da chiarire se non siano state previste per sottovalutazione della loro gravità o se, invece, si pensava di poterle controllare o addirittura di sfruttarle a scopi elettorali o clientelari. In entrambi i casi, la popolazione locale ha dimostrato di essere politicamente più attiva di quanto non pensassero i lontani – perennemente lontani – governanti.

SLAVOFONI DI GRECIA

Il conteggio, per le scienze sociali, è forse l'operazione politicamente più pericolosa, perché apparentemente meno problematica: all'interno del quadro scientifico in cui si sono a lungo mosse discipline come la sociologia e l'antropologia sociale "contare" apparteneva ancora alla fase della "raccolta dei dati" e costituiva quindi, al più, un problema metodologico, ma mai epistemologico. La "semplice" domanda "quanti?" presuppone invece una lunga teoria di pre-giudizi (Appadurai 1993). Nel caso delle quantificazio-

ni sulle lingue, il più comune dei pregiudizi è tipicamente nazionalista, e attribuisce un ruolo privilegiato alla “madre lingua”. In questo contesto il pregiudizio è addirittura duplice: si dà per scontato che esista per ogni parlante una “madre lingua”, escludendo così a priori il bi- o pluri-linguismo congenito (che in Macedonia è ampiamente attestato almeno nei casi dei figli nati da matrimoni in cui uno dei due partner sia di lingua valacca) e si presuppone, anche solo indirettamente, che questa “lingua madre” – dove esista – costituisca un vincolo primario dell’appartenenza, quando invece (non solo in Macedonia) molti elementi sembrano contestare questa convinzione.

Comunque sia, sapere quanti fossero, *precisamente*, gli “slavofoni” di Grecia ha costituito per decenni una tra le attività preferite di molti esperti, di diversi paesi. Il governo greco ha smesso di raccogliere dati linguistici dal 1951, anno in cui il censimento ufficiale conteggiò 41.017 cittadini che parlavano “il dialetto bulgaro macedone” (Angelopoulos 1979, p. 127). Quest’ultimo numero, come tutti quelli che l’hanno preceduto nei censimenti greci riguardo a slavofoni, bulgarofoni o comunque venissero chiamati, di certo ne sottostima la dimensione in quanto gruppo delimitato linguisticamente (Valden 1991, pp. 26-27; Koliopoulos 1997, pp. 50-51; Mavrogordatos 1983, cap. 5)³⁹.

Al di là dei numeri assoluti, il trattamento delle percentuali è stato un segnale ancora più evidente del bisogno di dichiarare l’intrinseca uniformità dello stato attraverso l’omogeneità dei suoi abitanti. La presenza degli slavofoni è stata cioè spesso diluita in rapporto all’intera popolazione nazionale, e quindi la consistenza del gruppo linguistico si è fatta irrilevante: cosa possono essere 41.000 slavofoni rispetto a una popolazione di sette milioni e mezzo di abitanti? Si tratta dello 0,5 per cento, una *cifra irrisoria*, come si dice. L’obiettivo che ci si era posti è dunque raggiunto: “La Grecia quindi rappresenta, in Europa, un paese con un’omogeneità e un’unità etnica, linguistica e religiosa praticamente ideale” (Angelopoulos 1979, p. 129)⁴⁰. Limitando invece i numeri alla sola provincia di Florina, area principale

della mia ricerca e, assieme alle provincie di Edessa e Kastoria, ultima zona della Macedonia greca in cui il macedone sia ancora parlato, si può affermare che fino al 1923 nessuno degli abitanti nativi era greco monolingue, e ciò è confermato proprio da autorevoli fonti greche. Si vedano a riguardo i dati del memoriale del 1881 di Thomas Markezinis, conservati nell'archivio di Kharilaos Trikoupis e pubblicati da Lidia Trikha (Trikha 1994, p. 55). In questo memoriale Markezinis ha usato dei criteri di classificazione "stratificati": la prima opposizione è quella tra *cristiani* e *ottomani*. I primi possono essere *Ellines* o *Vùlgari* a seconda dell'affiliazione nazionale. Nel caso si sia *Ellines* si può essere, nei diversi distretti "ellenoalbanesi", "ellenovalacchi" o "ellenobulgari" o semplicemente *Ellines* a seconda della lingua parlata (albanese, valacco, bulgaro o greco, rispettivamente), mentre se si è *Vùlgari* si è sempre "bulgaroslavi", con una sovrapposizione significativa tra appartenenza nazionale e linguistica. Markezinis riporta questi dati per il Dipartimento di Florina: Popolazione *katà fylàs* (secondo la razza): ellenobulgari 36.000, ottomani 14.000, bulgaroslavi 15.000. Vengono poi indicati complessivamente 5.780 ellenovalacchi residenti nelle *komopòleis* (cittadine). Il fatto che Markezinis non conteggi per il dipartimento di Florina semplici *Ellines* ma solo "Ellines + specificazione della lingua parlata" è buona garanzia che a quell'epoca (1881) non vi fossero nella regione persone che usassero il greco come lingua dell'ambiente domestico. Sempre per il distretto di Florina, i dati conservati nell'Archivio Storico della Macedonia/Direttorato Generale della Macedonia e pubblicati da Anastasia Karakasidou confermano che nel 1915 la situazione era sostanzialmente immutata:

Escludendo la popolazione turca, questo documento classifica il 38,6 per cento dei residenti cristiani come "greci", ma fa notare che *nessuno* di loro era monolingue in greco (...) D'altra parte, il 59,4 per cento degli abitanti cristiani vengono descritti come "bulgari"... (Karakasidou 1994b, pp. 121-122; cfr. anche 1996, p. 107 n. 2).

E sebbene i censimenti ufficiali greci indicassero nel 1928 – cioè dopo i trattati di Neuilly (BULGARI p. 37) e di Losanna (SCAMBIO OBBLIGATORIO) – la percentuale del 31 per cento di “slavofoni” rispetto alla popolazione totale della provincia di Florina, P. Kalligas, Prefetto della stessa provincia nel 1930, ammetteva in un rapporto riservato al primo ministro Venizelos che questi “slavofoni” erano in realtà il 61 per cento (Mavrogordatos 1983, p. 247). Il suo successore, V. Balkos, due anni più tardi, sempre in un rapporto riservato indirizzato a Venizelos, addirittura “... stima i parlanti di lingua ‘bulgara’ al 75-80 per cento della popolazione del distretto” (p. 247 n. 50). Per quanto riguarda il presente, non posso che confermare quanto sostenuto da Karakasidou (1993, p. 22 n. 6): “Direi che all’incirca l’80 per cento della popolazione del distretto di Florina sia composto da slavofoni o dai discendenti di famiglie di lingua slava”. Anche dopo l’insediamento dei rifugiati nel periodo 1923-26, il macedone è rimasto per l’uso domestico la lingua maggioritaria della provincia di Florina, cosa risaputa e nota a *tutti* coloro che vi abitano (siano essi macedoni o rifugiati)⁴¹. Calcolando che oggi, in seguito allo spopolamento progressivo della regione (EMIGRAZIONE) la provincia conta poco più di 50.000 abitanti, si può dire con buona approssimazione che gli slavofoni siano circa 40.000 (e una voce che era iniziata contestando la politica dei numeri, è finita malgrado tutto assecondandola).

¹ In questo lavoro farò spesso uso del termine “discorso”, che – tenuta ferma l’ovvia genealogia foucaultiana – definisco secondo quanto proposto in Lincoln 1989. Discorso si oppone a forza (l’esercizio o la minaccia della violenza fisica) e comprende tutte le forme di persuasione (usate da gruppi dominanti e non dominanti) che si pongono l’obiettivo primario della “trasformazione della... coscienza delle persone” (Lincoln 1989, p. 4). Quindi “discorso di tutte le forme, non solo verbale, ma anche discorsi simbolici di tipo visivo, gestuale, di costume, architettura, figuratività, musica, eccetera” (ib.). I fattori di successo di un discorso sono la capacità di ottenere ascolto, la forza persuasiva (ideologica) e quella evocativa (sentimentale). In quest’accezione il discorso è ben altro che una componente sovrastrutturale della realtà so-

ciale: “Alla fine, quel che tiene unita la società o che la manda in pezzi è il sentimento, e lo strumento principale con cui questo sentimento può essere stimolato, manipolato o anestetizzato è il discorso” (p. 11).

² Mi è stato personalmente detto in Albania che Alessandro Magno era “in realtà” albanese, visto che era figlio di una principessa illira. Non so quanto quest’idea sia presa sul serio dalla storiografia albanese o sia solo “vox populi”, ma mi piace ricordare che la moneta albanese “lek” prende nome proprio da Alessandro (Aleko, Alek), e che il massimo eroe nazionale albanese, che di nome faceva Giorgos Kastriotis, era stato soprannominato con la forma albanese del nome di Alessandro, Iskander.

³ Ovviamente, l’opinione pubblica nella Macedonia greca risente più del dibattito mediatico che di quello specialistico, e non ho ragione di credere che nella Repubblica di Macedonia sia diverso. È certo però che nella Macedonia greca spicca per visibilità una pubblicistica nazionalista scadente che, prodotta da non professionisti (spesso politici e militari), rischia di vanificare la seria ricerca storica (cfr. i rilevi su questo punto avanzati da Karakasidou 1994a). Ho trovato particolarmente fastidioso per il tono e per la sua onnipresenza (ne esiste anche un’edizione *pocket*), il libro dell’ex militare ed ex ministro Nikolaos Martis, premiato dall’Accademia di Atene nel 1985 con la motivazione che la sua opera “dimostra chiaramente l’origine ellenica e il sentimento nazionale dei Macedoni” (Martis 1984).

⁴ Con questo termine (lett. ‘accolta di bambini’) si indicano i circa 25.000 ragazzi tra i 3 e i 14 anni che nell’ultima fase della guerra civile vennero deportati nei paesi del blocco comunista. Le ragioni di tale deportazione sono ancora in parte oscure, anche se era evidente l’intento di “indebolire” lo stato greco sottraendogli il suo sangue più fresco. Dalla Macedonia occidentale furono presi in totale 11.848 ragazzi. Di questi, 5.878 venivano dalla sola provincia di Florina, ma tra loro vengono anche conteggiati i molti che andarono semplicemente a riunirsi ai loro genitori, scappati nei paesi del blocco orientale e soprattutto nella Macedonia jugoslava (Koliopoulos 1995, p. 219).

⁵ Forse l’uso più spregiudicato di quest’associazione tra Patriarcato e coscienza nazionale greca fu quello che fece Soteriadis (1918) nella sua mappa etnologica. Primo fa i greci ad accettare l’esistenza del gruppo etnografico degli “slavi macedoni” (*Macedonian Slavs*) proposto dal geografo serbo Jovan Cvijić qualche anno prima (Cvijić 1906), utilizzò per delimitarne l’estensione sulla mappa un criterio asimmetrico: “Il professor Soteriadis ha indicato gli slavi macedoni aderenti all’Esarcato con un medesimo colore [*diverso* da quello usato per i bulgari] nella Macedonia occidentale e nel resto della Macedonia, mentre i macedoni aderenti al Patriarcato, indipendentemente dal loro linguaggio, sono stati indicati con lo stesso colore impiegato per indicare i greci” (Soteriadis 1918, pp. 2-3). In altre parole, per questo autore, in Macedonia non vi era verso di essere associati ai bulgari o alla Bulgaria: se si era aderenti all’Esarcato si era macedoni, se invece si era aderenti al Patriarcato si era greci. È evidente quindi che l’accettazione da parte di alcuni studiosi della categoria etnografica “slavi macedoni” – lungi dall’essere un riconoscimento della specificità culturale della regione – era finalizzata esclusivamente a contrastare con argomenti “scientifici” le mire dello stato bulgaro sulla regione, dato che questa nuo-

va categoria etnica permetteva allo stesso tempo di separare gli esarchisti dai bulgari e di associare i patriarchisti ai greci.

⁶ Sull'uso di questo termine vedi la nota 4 dell'Introduzione, a p. 25.

⁷ La storia ottomana di Bitola, che all'inizio del XX secolo era la seconda città della Macedonia per prestigio, ricchezza economica e vivacità intellettuale, è raccontata con precisione e passione nel contributo di Lory e Popovic (1992).

⁸ Le date attestate della campagna di Macedonia coincidono abbastanza precisamente con quest'ultima versione: l'esercito greco entrò a Florina il 7 novembre 1912, e due giorni dopo a Salonico. L'esercito serbo arrivò invece a Bitola solo il 18 novembre.

⁹ Per gli avvenimenti di questo periodo caratterizzato dall'accordo greco-jugoslavo seguì sostanzialmente Valden (1991), integrandolo con alcune informazioni da me raccolte sul campo.

¹⁰ La situazione è complicata dalla diglossia interna alla lingua greca, che fino al 1974 (pur con alterne vicende) esisteva nelle due forme, *katharèvousa*, ('purificata') e *dimotikì* ('volgare'), obbligando i macedoni di Grecia a muoversi su un triplo livello, che – almeno teoricamente, visto che erano pochissimi quelli in grado di usare la forma purificata – prevedeva l'uso della *katharèvousa* in contesti ufficiali, e che di certo lo prescriveva nella forma scritta (documenti, certificati ecc.). La *katharèvousa* venne definitivamente abolita alla fine della dittatura dei Colonnelli e quindi limito le mie osservazioni all'opposizione macedone/greco. Sulla diglossia greca si veda, oltre al già citato Ferguson 1959, Sotiropoulos 1977. Interessante è anche un contributo di Maria Couroucli (1991) sulla diglossia del greco e sulle sue implicazioni culturali e – della stessa autrice – uno studio su come in Grecia la stessa opposizione scritto/orale si disponga su un asse diglossico chiaramente connotato socialmente: "L'opposizione scritto/orale corrisponde all'opposizione stato/comunità locale e all'opposizione parola ufficiale/parola tradizionale" (Couroucli 1995, p. 264). Se questo è vero generalmente per la Grecia, tanto più lo è nella multilingue Macedonia occidentale greca.

¹¹ Nella terminologia della parentela greca vengono riconosciute tre posizioni parentali per i *cognati* maschi: 1) *gambros* 'marito della sorella', 1C2S1 nella notazione proposta da Cirese (1984-85); 2) *kounjàdos* 'fratello della moglie', 1S2C1; 3) *batzanàkis* 'marito della sorella della moglie' 1C2S2C1. Com'è evidente dalla notazione ciresiana, 1 e 2 sono il converso uno dell'altro, mentre 3 designa una relazione reciproca, per cui se io sono il tuo *batzanàkis*, allora tu sei il mio.

¹² Sottolineo la natura strenuamente *identitaria* del prefisso *ri-*, ben diversa dal valore *diaforentitario* dello stesso prefisso quando – a p. 26 – scrivevo della *ri-narrazione*. In questo caso il *ri-* istituisce un palinsesto, in cui la versione precedente può essere recuperata solo per *decodifica* (e non per *interpretazione*, cfr. Simonica 1994) nella misura in cui la *ri-scrittura* ha fallito il suo scopo primario. Con una formula riassuntiva, identità: diaforentità = *ri-*(nominazione): *ri-*(narrazione) = palinsesto : scrittura a margine = paradigma indiziario : paradigma interpretativo.

¹³ Chiedere a una macedone di Grecia quale fosse la versione "vecchia" del suo cognome è una domanda che suscita spesso imbarazzo e che ho quindi evitato di porre se non con le persone con cui ero più in confidenza o che

avevano manifestato senza ambiguità un'appartenenza etnica o nazionale non greca o antigreca. Ho raccolto comunque alcuni esempi, che non riporto per ovvie ragioni di discrezione. Oltre al cambio del suffisso, sono frequenti i casi in cui il cognome è stato cambiato del tutto, perdendo qualsiasi legame fonetico o semantico con l'originale (es. Cocevski > Papadopoulos).

¹⁴ Sulla rilevanza antropologica del concetto di "mentalità" (che, in quanto strumento originariamente culto di stereotipizzazione, evidenzia la stretta correlazione tra nazionalismo e scienze umane) cfr. Herzfeld (1997, pp. 78-79).

¹⁵ Per i macedoni di Grecia che non si considerano greci, l'opposizione coi *pòndii* assume connotazioni esplicitamente razziali, ma continua a costituirsi contrastivamente: noi europei/ariani, loro turchi/mongoli/asiatici. Se ciò non bastasse, si aggiunga che questa distinzione "razziale" non è di solito sottovalutata neanche dai molti che considerano comunque discriminante la differenza culturale.

¹⁶ Nella letteratura antropologica, il termine indica un'unità territoriale condivisa da un gruppo di persone (non necessariamente tutte imparentate tra loro) e come categoria analitica segnala il legame complesso tra famiglia, parentela e proprietà. Per una rassegna degli studi su questo importante oggetto di riflessione antropologica cfr. Birdwell-Pehasant, Lawrence-Zúñiga 1999, e i saggi contenuti in Birdwell-Pehasant, Lawrence-Zúñiga, a cura, 1999.

¹⁷ Questo termine designa la versione greca degli studi di *folklore* (*laòs* significa 'popolo'). Sulle origini e il senso della laografia greca cfr. la raffinata analisi di Herzfeld 1982.

¹⁸ Karakasidou (1996, p. 107 n. 6) narra che ad Assiros (nella Macedonia centrale) la contrattazione veniva intrapresa dagli emissari del pretendente che andavano a casa della ragazza dicendo: "Abbiamo sentito che avete una giumenta in vendita". E Leonidas Khristopoulos nei suoi quaderni è ben consapevole del potenziale lavorativo di una moglie. Subito dopo la morte della madre: "E ora i due vecchi, nonno e nonna mi spingono a sposarmi. Perché nonna era vecchia e mia sorella Koula era molto piccola e non poteva impastare il pane, ragazzina di 10 anni" (Q3, p. 29).

¹⁹ Per un caso di studio sull'aumento costante dei matrimoni "misti" nella Macedonia centrale vedi i contributi di Agelopoulos (1997a; 1997b).

²⁰ La nostalgia della *zadruga* sembra in qualche misura un "residuo strutturale" della stessa. Dunja Rihtman-Auguštin (1988) ha sostenuto che la *zadruga* si caratterizza(va) per aver (avuto) tra i suoi elementi costitutivi anche un apparato ideologico che la descriveva come comunità armonica, isolata, patriarcale, eccetera. Senza questa ideologia, la *zadruga* non avrebbe resistito alle pressioni centrifughe dei suoi membri e aveva dunque bisogno di essere trattenuta da un discorso di compensazione centripeta, che affermava cioè che la *zadruga* era unitaria, armonica, solidale, composta da *tutti* i fratelli maschi, eccetera. Questo discorso è sopravvissuto all'istituzione stessa, di cui costituiva il contrafforte. Del resto, la natura "mitica" della *zadruga* è già stata abbondantemente notata: cfr. Brown (1996, pp. 248-255), sul modo in cui il regime jugoslavo affrontò questo "retaggio della società patriarcale" e Todrova (1990) sul mito patriarcale.

²¹ Termine dispregiativo con cui vengono indicati gli abitanti della Repubblica di Macedonia. Dato che la Repubblica non ha, per molti greci, un nome “legittimo”, i suoi abitanti vengono indicati con un riferimento alla capitale (Skopje).

²² Sull’etnonimo, sul suo uso, sulla sua re-invenzione e sulla sua re-interpretazione in chiave di moderno nazionalismo si veda quanto ne dice Hann (Hann 1995, pp. 116-123) nel suo bell’articolo che è tra l’altro un involontario testimone del *feedback* tra propaganda politica, senso comune e classificazioni “scientifiche”: “Di recente [il termine lazi] è stato applicato a settori della popolazione di lingua greca del Ponto” (p. 16). Nata probabilmente negli anni Cinquanta con l’intento politico di sminuire la presenza greca in Macedonia, l’idea che i *pòndii* siano lazi rischia oggi di essere legittimata dalla letteratura scientifica.

²³ Ho espresso altrove (Vereni 1994) i miei dubbi sull’utilità come strumento antropologico del termine “etnico” e dei suoi derivati. In questo lavoro qualsiasi riferimento a “gruppi etnici”, “etnicità” eccetera va sempre inteso secondo la definizione “strumentalista” di Cohen (1994, p. 119): “In effetti, l’etnicità è diventata la politicizzazione della cultura”. Come ulteriore precisazione, tenderei a limitare l’uso del termine a condizioni di conflitto *entro* stati nazionali. Considero quindi del tutto irrilevante, ai fini dell’uso che ne faccio, la profondità storica del gruppo etnico e anzi ritengo un errore metodologico riservare il termine “etnia” e l’aggettivo “etnico” a fenomeni culturali di cui si presuppone l’antichità. Quando mi devo riferire a questo uso “primordialista” del termine utilizzo il corsivo, *etnico*.

²⁴ Per le notizie storiche che seguono mi sono basato essenzialmente sui lavori di Sfetas (1995), Koliopoulos (1995; 1996, pp. 176-184) e Kofos (1964, pp. 123-128 e 154-186).

²⁵ Su quanto questa concezione “coincidesse” con quella ufficiale della politica greca si veda Valden 1991, p. 22.

²⁶ Data la definizione ristretta di cui faccio uso per “gruppo etnico” (cfr. nota 23) sarebbe impossibile definire i valacchi o gli arvanites come gruppi etnici, visto che non fanno alcun uso politico delle loro evidenti specificità culturali. Utilizzo quindi l’apparentemente generica forma “gruppo linguistico-culturale”, con l’intento di specificare che *non* si tratta di gruppi etnici, pur essendo etnograficamente ben riconoscibili.

²⁷ Nell’area centrale della Macedonia greca, dove le parlate slave si sono sostanzialmente estinte, il giudizio comparativo può essere elaborato in direzioni diverse. Se da un lato infatti si conferma la convinzione che i dialetti slavi locali fossero forme “imbastardite” e prive di dignità, alcuni osservatori hanno rilevato un’opinione comune che assegna alla lingua slava standardizzata “rivale” (in questo caso il bulgaro) un valore inferiore a quello dei dialetti slavi parlati sul versante greco, cfr. Cowan (1997, p. 160) per il caso di Sohòs, un villaggio della Macedonia centrale: “(...) descrivevano ‘il vero bulgaro’ come più ‘pesante’ (*più varià*) è più ‘greve’ (*più kbon-drà*) del loro linguaggio”.

²⁸ Esempi dettagliati sull’uso politico di fonti spesso non verificate per l’individuazione di una minoranza macedone in Grecia si trovano in Gounaris 1997 e Vlasidis, Karakostanoglou 1995.

²⁹ I meccanismi retorici in gioco nella negazione delle minoranze culturali sono ben descritti nel saggio lucidamente polemico di Dimitris Litoxoou (1991), uno dei più vivaci sostenitori dell'esistenza di una minoranza etnica macedone in Grecia.

³⁰ Informazioni dettagliate sulla "Lotta macedone" si trovano in Dakin 1966 e Perry 1988. Un buon riassunto si ha in Aarbakke 1992, che fornisce anche la bibliografia essenziale sul tema, mentre una puntuale revisione critica della bibliografia greca è fornita da Gounaris (1996). Per una contestazione argomentata dell'interpretazione data da Perry sul ruolo esclusivamente "terroristico" delle bande "bulgare" e in generale dell'Organizzazione Rivoluzionaria Interna della Macedonia si veda invece il brillante lavoro di Brown (1995, capitolo quarto).

³¹ Sebbene io usi la forma MACEDONI DI GRECIA per le ragioni addotte alla voce corrispondente, quando riporto conversazioni preferisco utilizzare la terminologia effettivamente impiegata dai miei interlocutori. In questo caso Anastasia usava regolarmente *dōpii* per riferirsi ai macedoni di Grecia.

³² "Vocabolo di origine turca che designa il lignaggio agnatico" (Couroucli 1991, p. 87). Nella Macedonia occidentale, almeno nell'area della mia ricerca, il termine *soi* è usato spesso però per indicare il *parentado* (ingl. *kindred*) e cioè il "gruppo di persone che hanno in comune un rapporto di parentela (di discendenza o di affinità) con un Ego specifico" (Fox 1967, p. 282). In questa accezione il *soi* comprende tutti i parenti (*jijenis*) di Ego, indipendentemente dalla linea, maschile o femminile.

³³ Non ho condotto un'inchiesta sistematica e quindi l'osservazione che segue ha un po' il sapore dell'impressione, ma nei due casi in cui ho avuto l'occasione di parlare con *arvanites* della loro lingua e del suo rapporto con l'albanese, ho potuto cogliere un atteggiamento speculare a quello dei macedoni di Grecia verso il macedone standardizzato della Repubblica di Macedonia. I macedoni (alcuni di loro, almeno) sembrano infatti riconoscere una superiorità del macedone della Repubblica rispetto al loro "dialetto" (MACEDONI DI GRECIA pp. 74-75), mentre gli *arvanites* mi hanno detto che l'albanese è per loro comprensibile, ma è chiaramente una lingua "più pesante" (*piò varià*), cioè meno elegante e meno precisa dell'*arvanitika*. Inutile aggiungere che il pregiudizio linguistico ricalca quello sociale (cfr. Hudson 1980, pp. 223 sgg.).

³⁴ Karakasidou (1997) presenta un caso di studio dettagliatissimo sul rapporto tra locali e rifugiati in una comunità della Macedonia centrale greca, e di come la molteplicità etnografica si compatti in questa opposizione etnica.

³⁵ La stratificazione etnica presentata da Van Boeschoten è inoltre fonte di ambiguità quando descrive il gruppo degli "Albanians". Se si tratta degli *arvanites*, non mi risulta che abbiano una specializzazione come muratori, cosa che invece è riconosciuta ad alcuni degli albanesi di recente immigrazione (per lo più illegale). Se si tratta invece degli albanesi arrivati negli anni Novanta, il loro status è di gran lunga inferiore a quello del più misero dei macedoni locali e non può in alcun modo essere equiparato a quello dei valacchi. Sorge il sospetto che la categoria "Albanians" comprenda e gli uni e gli altri, raggruppandoli in base al principio linguistico. Inutile dire che se così fosse, se cioè gli *arvanites* e i recenti immigrati albanesi venissero conteggiati in un unico "gruppo etnico" l'errore analitico sarebbe notevole.

³⁶ Il villaggio in cui sono insediati buona parte dei *kafkàsii*, Neos Kafkasos, si trova lungo il confine, alla fine di una strada solitamente mal pavimentata che durante il mio soggiorno è stata ricoperta di un sottile strato di asfalto solo pochi giorni prima delle elezioni politiche, ed è una strada che muore in paese. Con l'automobile non si *passa per* Neos Kafkasos, ci si *va* e basta, e i motivi per andarci non sono molti. Fino al 1991 c'era almeno il posto di frontiera ferroviario della linea Amindeo-Bitola, ma con l'EMBARGO è stata soppressa e anche dopo l'accordo tra Grecia e Repubblica di Macedonia non è stata più riattivata. Sulle ragioni di questo isolamento vedi SCAMBIO OBBLIGATORIO, pp. 94-95.

³⁷ Il *nomòs* (provincia) di Florina comprendeva allora anche l'eparchia di Kastoria, che divenne *nomòs* autonomo solo nel 1941.

³⁸ Terreno agricolo formalmente di proprietà imperiale, ma controllato e sfruttato di fatto come proprietà privata dei tenutari (Jelavich 1983a, pp. 59-60).

³⁹ Sull'uso politico delle statistiche in Macedonia in generale vedi i contributi di Iakovos Michailidis (1995, 1996a). Nonostante il tono un po' sopra le righe, Sasmaz (1995) pone giustamente la questione dei musulmani di Macedonia, che – pur costituendo circa la metà della popolazione totale fino alla prima guerra mondiale – sono praticamente invisibili nella diatriba greco-bulgara sulla “composizione etnica” della Macedonia.

⁴⁰ Ci sarà modo di tornare a riflettere sulle premesse antropologiche che fanno descrivere come “ideale” uno stato in cui tutti parlano la stessa lingua, hanno la stessa religione e appartengono allo stesso “gruppo etnico”. Per ora basti evidenziare l'estrema *naturalizza* con cui Angelopoulos sostiene questa tesi.

⁴¹ Devo precisare questo punto perché la percentuale suggerita da Karakasidou, da me confermata e del tutto attendibile, è stata contestata, senza altro argomento che non un sarcasmo fuori luogo, nel periodo più caldo della disputa tra Grecia e Repubblica di Macedonia (Hatzidimitriou 1993).

Capitolo secondo

Os Ellin Makedonas

Come si diventa?
Come diventano gli uomini quando sono avvinti
in macchine tragiche in cui il calcolo delle proba-
bilità non salva? Chi sopravvive al gioco?
(Clemente 1994, p. 19).

2.1. Introduzione

Questo capitolo è una proposta di lettura antropologica di cinque quaderni scritti in greco da Leonidas Khristopoulos tra il 1992 e il 1995. I temi dei quaderni sono molteplici, ma ruotano attorno a quattro nuclei centrali: storia della Macedonia, memorie autobiografiche, peripezie della sua famiglia e questioni politiche (passate e attuali). Leonidas è un contadino macedone di Grecia nato nel 1927 a Petres, un piccolo paese della provincia di Florina nel quale tuttora vive. I quaderni di cui parlo in queste pagine mi sono stati dati direttamente da Leonidas nel febbraio 1996 e assieme a lui e con il suo permesso li ho fotocopiati integralmente (vengono citati d'ora in poi come Q1, Q2, ecc.). Mentre e dopo averli tradotti ne ho discusso con lui in diverse occasioni, per cercare di chiarire alcuni punti che mi erano oscuri o semplicemente per individuare alcune parole che non conoscevo. Le informazioni raccolte nelle mie conversazioni con Leonidas costituiscono parte integrante di questa presentazione. Per ragioni di discrezione ho modificato alcuni nomi (di persone e di luoghi) di cui Leonidas racconta, e ho sostituito alcune date indicando solo il decennio. Il lavoro di analisi si sofferma a lungo su Q1 e Q2, ma tiene ampiamente conto anche del contenuto degli altri quaderni. Leonidas non è sicuro delle date di stesura e quindi la numerazione che ho utilizzato, Q1, Q2, ecc., non ha alcun valore cronologico. Di Q1 posso dire che è stato scritto dopo il primo febbraio 1992, una data cui si fa rife-

rimento nel testo, e per Q2 alcuni rinvii alla politica internazionale indicano come data di composizione più o meno la stessa epoca. Per Q3 e Q5 non ho punti di riferimento cronologici, mentre Q4 è l'unico testo che riporta la data di stesura finale: 28/8/1994.

Esiste un sesto quaderno (Q6) in cui Leonidas racconta di un suo viaggio all'estero. Non ne tengo conto in questa mia presentazione non perché non sia interessante, ma perché lo è troppo, e meriterebbe una trattazione a parte. Le due ultime pagine di questo quaderno sono fitte di massime e riflessioni dell'autore. Ne citerò una alla fine di questo capitolo.

2.2. *La condanna della scelta*

Raccontare la propria vita, pur inserendola nel quadro della storia del proprio paese, narrare quel che si è e si è stati (in senso personale e collettivo) implica sofisticati meccanismi di scelta ed esclusione, dettati da esigenze che sono a volte documentarie, ma il più delle volte apologetiche. Il destinatario, l'interlocutore cui ci si rivolge, proprio per la dimensione collaborativa che ogni testo pretende dal suo lettore, gioca un ruolo determinante nella selezione della memoria. Se, come nel caso dei quaderni storico-biografici che presento, l'interlocutore rimane del tutto indeterminato e diventa così un puro rappresentante dell'"umanità" è chiaro che ci troviamo di fronte a uno scritto che (perlomeno nelle intenzioni) assume la funzione di "monumento" più che di documento, un testo che pretende "riconoscimento" inteso come opposizione a "quella forma particolare e sottile di svalutazione degli altri che consiste nel non prestar loro ascolto" (Jedlowski 2000, p. 109). Quando ho chiesto a Leonidas – consapevole dei limiti intrinseci di tale domanda – perché e per chi avesse scritto quei quaderni, mi ha risposto senza esitazioni: "Per i miei nipoti, perché non dimentichino chi siamo. Quando vengono qui per Pasqua o per le vacanze estive, leggo loro

qualche passo”. È però evidente dallo stile adottato nel testo che la cerchia cui Leonidas si rivolge è di certo ben più ampia di quella familiare. Egli fonda se stesso, la sua storia, il che significa che non si sta solo preoccupando di dirci come sono andate le cose, ma anche e soprattutto perché lui è quello che è. In altre parole, anche le pagine di Leonidas confermano che “(...) ogni narrazione autobiografica si muove tra due poli: da un lato, tende alla *presentazione di sé*, dall’altro, alla *ricerca del sé*” (p. 112).

Ma quello presentato e ricercato da Leonidas è un sé nazionale, quindi in parte già dato, perché seppure la sua è evidentemente un’identità contraddittoria, Leonidas è costretto, almeno sul suo versante più pubblico, a pensarla come certa, fissa, stabile, naturale, identitaria in senso stretto, e questa costrizione è il volto ineluttabile della nazione. Michael Herzfeld ci ha insegnato che i peculiari meccanismi locali di resistenza alla retorica dello stato possono essere visti proprio come il modo in cui l’ideologia statale viene negoziata, concedendo nella pratica quotidiana quei compromessi cui sembra refrattaria in linea di principio: “(...) la tendenza all’illegalità e altre forme di condotta irregolare sono parte del fondamento friabile del patriottismo” (Herzfeld 1997, p. 170). Questo importantissimo contributo analitico – che spiazzava di fatto qualunque vocazione moralista dell’antropologia – sembra però implicitamente ammettere l’inevitabilità di quell’adesione patriottica, così che la dimensione agentiva del soggetto ne risulta in parte vanificata proprio nel momento in cui l’analisi sembra averla individuata con più precisione. Con le spalle al muro, *costretti* a scegliere, non si può essere liberi, per quante siano le opzioni. Proprio per questa ragione ogni storia personale costruita sull’alternativa di molteplici identità nazionali diventa un percorso elettivo per uno studio sulla nazione, sul suo discorso e sulla sua imposizione.

Questo capitolo si muove esplicitamente entro il tentativo di verificare la tenuta dell’impianto di Herzfeld una volta trasferito sul piano individuale, e utilizza i materiali e

le suggestioni di un discorso sulla “persona sociale” che ha visto in prima fila, nonostante l’iniziale impulso di matrice antropologica (Mauss 1938), il dibattito storico, e paradossalmente proprio quello più “antropologizzato” (cfr. Morris 1972 e, per una rassegna generale, Gurevic 1994), mentre solo più di recente gli “esperti dell’uomo” hanno dedicato attenzione a questa dimensione personale (Cohen 1994; Morris 1994), anche nel quadro di una più generale riconsiderazione delle forme dell’identità etnica e nazionale (Vermeulen, Govers 1994) o dello statuto epistemologico dell’antropologia sociale e culturale (Holy, Stuchlik 1983). Applicato “in Macedonia” questo approccio ha già prodotto più di un valido contributo (Agelopoulos 1996, 1997b; Brown 1995, 2003) e mi auguro di fornire con queste pagine un apporto nella medesima direzione.

2.3. *La cornice: ideologia del testo*

Gli scritti di Leonidas (e le mie conversazioni con lui) ruotano costantemente attorno ad alcuni concetti-chiave, vere costellazioni semantiche, che si caricano di una dimensione “morale”, e in questo senso è possibile parlare di ideologia del testo, con le cautele dovute alle connotazioni negative di cui questo termine è carico (Geertz 1964) e con l’intento di evidenziare l’ideologia stessa del processo analitico antropologico (Herzfeld 1987, pp. 3-4 e *passim*). Cercando arbitrariamente di raddensare questi concetti entro gli spazi angusti di una definizione lessicale univoca, posso provare a riassumerli in questo modo:

- 1) La duplice storia e la duplice Macedonia (§ 2.3.1.)
- 2) L’autorialità (il diritto di scrivere) (§ 2.3.2.)
- 3) L’appartenenza (essere Ellinas Makedonas) (§ 2.3.3.)

2.3.1. *La storia, le storie. La Macedonia, le Macedonie*

Raccontarsi è in generale difficile, farlo “in Macedonia” è forse improbo, se non altro perché ogni storia personale, ogni Piccola Storia, sembra, dal punto di vista di chi rac-

conta, continuamente messa in ridicolo nella sua parcellarità, sminuita nella sua banalità del disastro quotidiano dalla Grande Storia¹.

Com'è possibile, infatti, nel palco affollato di eroi ed eventi epocali che costituisce la Macedonia, raccontare i piccoli accadimenti che ci hanno fatto essere quel che siamo, quando è chiaro che quegli episodi non avranno "luogo" (cioè non saranno avvenuti) nella Grande Storia, per quanto fondamentali e centrali nella nostra, Piccola Storia di narratori del sé? È necessario un compromesso, fare i conti con quella Storia Maiuscola che a prima vista opprime e vanifica la storia personale. Operazione complessa e continuamente messa in crisi proprio dalla discrepanza delle dimensioni degli eventi narrati (la morte della madre e quella di Alessandro Magno) ma nel caso di questi quaderni funziona attraverso un meccanismo retorico che si basa sull'inversione di intensità simbolica di cui si dotano gli eventi. Così la morte di Alessandro diventa la conseguenza di un'indigestione (l'evento viene de-semantizzato, ridotto a disgrazia, non c'è accenno a complotti di uomini o dei), mentre la morte della madre assurge a simbolo della disfatta di un'identità collettiva: "Con quello che hanno fatto non hanno ucciso mia madre Greca che tanto soffrì sotto i Bulgari, ma uccisero la nostra Patria, la Grecia" (Q1, p. 18-19)². Questo chiasmo storico tra addomesticamento dell'evento grandioso e apoteosi della tragedia personale si gioca anche sul piano geografico. Non intendo sostenere l'immagine occidentale di una Macedonia come luogo indefinibile o addirittura irrealista³, ma voglio comunque far notare quanto la sua definizione sia eminentemente contestuale o, più precisamente, personale, potendo far perno sul concetto di "comunità immaginata" o di "località" seconda la prospettiva cui ci si pone, della Grande e della Piccola Storia, rispettivamente. Non voglio quindi insistere sull'ormai nota refrattarietà della Macedonia a una definizione "rigorosa", storica o geografica che sia, (Wilkinson 1951, pp. 2-6 e *passim*; Aarbakke 1992, pp. 4-5) e mi interessa invece far notare fin d'ora la duplice "natura" della Macedonia, contem-

poraneamente *spazio* collettivo di una comunità immaginata o “primordiale” (Geertz 1963) e *luogo* domestico di una vita personale che ricorda e riconosce (RATSES, p. 85)⁴. Nei quaderni di Leonidas questa duplicità semantica è sempre evidente, fino all'apparente contraddizione.

2.3.2. *L'autorialità, l'autorità*

All'inizio di Q1 Leonidas individua subito la ragione chiave che gli dà diritto di scrivere la storia della Macedonia e della sua mamma pur non essendo un professionista della disciplina: “In quanto Greco Macedone (“os Ellin⁵ Makedonas”) come sono un bel po', conosco assai bene questa storia. Un po' la conosco dalla lettura dei libri della nostra storia⁶, ma la maggior parte di quel che conosco è dalle storie dei miei antenati” (Q1, p. 1). Alla “semplice” conoscenza storica che si acquisisce con la lettura, Leonidas può opporre la sua competenza di nativo: “Di padre in figlio, queste cose me le raccontarono nella nostra casa i miei bisnonni, ma soprattutto mia madre” (ib.). Il tema sarà ripreso da Leonidas altre volte: Q1, pp. 15, 18; Q2, p. 2. Per chiarire la densità di queste affermazioni iniziali e la valenza che esse hanno nella costruzione dell'identità di Leonidas come Ellinas Makedonas mi sembra opportuno far riferimento a un episodio accaduto nell'agosto 1996. Passeggio con Leonidas al mercato di Amindeo. Gli si fa incontro un uomo sulla quarantina, con il quale si saluta in macedone e inizia presto a parlare. È anch'egli un macedone di Grecia, tornato in patria dopo alcuni anni passati in Canada, e ha sicuramente un'istruzione formale superiore a quella di Leonidas. Nel giro di pochi minuti mi trovo ad assistere a una conversazione sorprendente: due avventori al mercato che discutono con passione e con buona competenza della storia della Macedonia, di invasioni slave e delle “origini tataro” dei bulgari. Il nuovo interlocutore di Leonidas ha chiaramente una conoscenza più precisa su alcuni temi, e corregge con molta eleganza ma altrettanta fermezza alcuni “errori” di Leonidas, mettendomi in una situazione di chiaro imbarazzo, dato che ho sempre manife-

stato grande fiducia in lui come “informatore” e non vorrei pensasse ora che mi sento deluso. Quando il nostro sorprendente collega ci lascia per tornare alla sua compagnia iniziale, Leonidas effettua un test per verificare la mia fiducia nei suoi confronti: “Certo che ne sa di storia, eh? Anche più di me... Io sono vecchio, e inizio a confondermi coi nomi e le date”. Gli faccio notare che si tratta semplicemente di due competenze diverse, *costruite* in modo diverso. Cogliendo al volo la mia idea, Leonidas si illumina: “Sì, certo, lui ha studiato e queste cose le ha imparate in America, sui libri, mentre io le ho vissute nella mia vita”. Questa idea-chiave, la “storia vissuta nella vita” è esplicitata per iscritto alla fine di un suo quaderno: “Questi sono i giusti nostri fatti storici, scritti in mezzo alla vita che abbiamo vissuto” (Q4, p. 20). L'autorità dello scrivere gli viene dunque dalla sua duplice posizione di testimone oculare e di “nativo” (*dòpios*, appunto). Può parlare della guerra civile perché l'ha vissuta, e degli antichi macedoni perché da loro discende attraverso il filo ininterrotto delle generazioni che si narrano una all'altra. In senso strettamente antropologico la sua è una mossa tipicamente etnica⁷: nel momento in cui il “nativo” decide di raccontarsi per fondarsi come tale, giustifica il suo diritto proprio con l'argomento che costituisce l'oggetto della sua dimostrazione: vi dimostrerò che sono nativo, e posso farlo perché sono nativo (che diamine, so di quel che parlo)⁸.

Testimonianza oculare dunque, e fonti autorevoli in quanto “continue” (di padre in figlio...) e affettivamente vicine. La storia diviene memoria grazie a due persone, le uniche che Leonidas cita esplicitamente come depositari di questo sapere: la madre, Stavroula Gatsou, e il nonno materno del padre, Stefanos Tsiotsios⁹.

La letteratura antropologica ha messo più volte in evidenza il ruolo delle madri nella trasmissione del sapere e nel processo di inculturazione¹⁰ e dunque la posizione di Stavroula Gatsou è in qualche modo prevedibile. Più sorprendente invece il ruolo di Stefanos Tsiotsios, tanto più se si considera questa affermazione:

Mio bisnonno, io ho fatto appena in tempo a conoscerlo. Quando morì negli anni '30 io avevo 8 anni. Me le ricordo così bene le cose che mi raccontò mio bisnonno Stefanos Tsiotsios. Aveva una figlia, Stavroula Tsiotsiou, la quale sposò Khristos Khristopoulos. E per questo *il nostro cognome cambiò da Tsiotsios a Khristopoulos* (Q2, p. 2, corsivo aggiunto).

Fino alla fine della guerra, Leonidas viveva in un'unica casa con i nonni paterni, il suo gruppo nucleare, e quello del fratello del padre, Georgos, in quella che la letteratura riconosce come *zadruga*, cioè una famiglia estesa di tipo agnatico (FAMIGLIA E MATRIMONIO, p. 56).

2.3.3. Scegliere l'appartenenza

Il fatto che Leonidas si richiami con toni tanto affettuosi a un uomo di cui non porta il cognome, e che addirittura ne rivendichi una discendenza “diretta” attraverso il “cambio” del nome familiare non deve impressionare oltre misura, visto che questo bisnonno faceva parte della *zadruga* nella quale Leonidas è cresciuto. L'atteggiamento di Leonidas si deve quindi in parte al predominio della *zadruga* come *household*, gruppo corporato locale, sulle diverse linee di discendenza che potevano comporlo, in altri termini alla predilezione accordata alla *casa* rispetto alla *famiglia*¹¹. Nel caso di compresenze di più di una linea maschile, era quella residente originariamente a predominare, anche se concretamente il cognome poteva essere cambiato.

Stavroula Tsiotsios era figlia unica, e dato il ruolo centrale, indispensabile e riconosciuto delle donne nell'economia domestica, era normale che suo padre non volesse farla sposare, o fosse disposto solo a condizione che lo sposo andasse a vivere con loro. Così difatti avvenne e Khristos Khristopoulos sposò Stavroula Tsiotsios senza portarla nella sua *zadruga* (quella dei Khristopoulos) ma andando invece a vivere in quella dei Tsiotsios. Un'eventualità di questo tipo era abbastanza rara, ma poteva avvenire. Lo sposo in questo caso era detto *domazet* (*spitògambros* in greco) e cioè ‘sposato in casa’. In questi casi i figli della coppia crescevano lontani dai fratelli

del padre e sotto l'influsso della famiglia *locale*, al cui nome spettavano le proprietà della *zadruga*. Visto però che il più delle volte – come in questo caso – la sposa non aveva fratelli, la *zadruga* alla generazione successiva cambiava cognome, assumendo quello del *domazet* che lo trasmetteva ai suoi figli maschi, rimasti eredi, anche in senso locale, della *zadruga*.

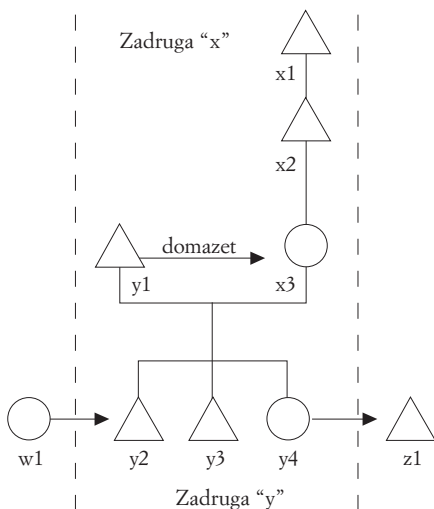


Fig. 1: Il cambio del nome in una *zadruga*.

Non c'erano prescrizioni precise per il cambio del nome di una *zadruga*, dato che nel caso dei figli di un *domazet* sembravano vigere regole contraddittorie: l'appartenenza all'ambiente fisico in cui era cresciuta la madre spingeva infatti i figli a identificarsi coi parenti di lei, ma i fratelli del padre potevano influenzare il senso di appartenenza reclamando una comune discendenza coi nipoti residenti altrove. La situazione era solitamente meno complessa per la generazione dei nipoti ("nonnali", figli dei figli) del *domazet*, quella cui appartiene Leonidas, che infatti avrebbero dovuto trovarsi a cambio del nome già completamente av-

venuto. Nel caso specifico era però ancora vivo il *bisnonno*, che garantiva ancora un legame effettivo col ramo dei Tsiotsios. Il suo prestigio, veicolato dalla madre anche dopo la morte del vecchio patriarca, ha pesato molto nella costruzione dell'identità (personale e nazionale) di Leonidas.

In questo lasco delle regole parentali della *zadruga*, Leonidas si colloca certamente "altrove" rispetto al suo ceppo lineare, "normalmente" quello dei Khristopoulos, e lo fa richiamandosi a un'identità plurale della *zadruga* che si giustifica solo immaginando un cambio radicale del gruppo primario di riferimento: il *nostro* cognome.

È altresì evidente che Leonidas non si limita a sfruttare le contraddizioni tra discendenza e residenza che Khristos Khristopoulos, il nonno *domazet*, ha portato con sé nella *zadruga* dei Tsiotsios, e ci sono segni evidenti che ha comunque deciso di non appartenere, almeno affettivamente, al ramo familiare di cui porta il cognome¹². Mi sono reso conto di questo fin dal nostro primissimo incontro, quando ancora non sapevo nulla dei suoi quaderni e mi si presentò prima come Leonidas Gatsos (cioè con il cognome della madre, un'altra scelta di appartenenza) e solo dopo, quando gli chiesi l'indirizzo per andarlo a trovare mi diede il suo nome "ufficiale". L'ho visto presentarsi a estranei come "Leonidas Gatsos" in almeno un'altra occasione e mi sembra degno d'interesse far notare che in entrambi i casi si discuteva di "storia della Macedonia".

Forse questo è un semplice indizio a favore di quanti considerano sostanzialmente "mitica" la tetragona struttura agnaticia che sostiene la *zadruga* (Todorova 1990) e in generale contestano la rappresentazione che l'Occidente si è data di questa istituzione come una forma di proiezione (Todorova 1993). Oppure è un indizio a favore di chi legge nel discorso sull'omogeneità della *zadruga* una componente essenziale della sua tenacia strutturale (Rihtman-Auguštin 1988; cfr. anche quanto detto alla nota 20 p. 102). Nel contesto di questo lavoro diventa però essenziale sottolineare la flessibilità con cui Leonidas "manipola" la propria discendenza. Independentemente da quel che gli dice la sua carta

di identità, Leonidas “si sente” (e come appena visto “si dichiara”) più un membro dei Gatsos o dei Tsiotsios che non dei Khristopoulos. Se la scelta dei Tsiotsios si può spiegare privilegiando la dimensione della *zadruga* come *household* sulla *zadruga* come gruppo di discendenza, quella di sentirsi un Gatsos è una chiara violazione del principio della discendenza lungo la linea paterna ed è dovuta – come sarà evidente più avanti – a una gravissima decisione, e cioè l'appartenenza a una comunità nazionale piuttosto che a un'altra. Le ragioni di questa scelta, nella misura in cui possono essere individuate, giacciono tutte nella storia personale di Leonidas e nel modo in cui egli ha deciso di raccontarsela (prima ancora di raccontarcela). Sono dunque, per ribadire un punto a cui tengo particolarmente, ragioni *interne*.

2.4. *Il quadro: fondazione di sé*

Da qui in avanti delinea quelli che per Leonidas sono gli “avvenimenti” principali della Grande Storia e della sua Piccola Storia e il contesto geografico in cui essi vanno posti (§ 2.4.2. e 2.4.3. rispettivamente). L'ultimo paragrafo del capitolo (§ 2.4.4.) descrive infine la fusione di questa duplice storia in un'identità personale e collettiva definita da Leonidas come greco-macedone in quanto opposta a quella “bulgara” (e più genericamente “slava”, secondo il vocabolario di Leonidas) e a quella “semplicemente greca”. Dato però che i quaderni di Leonidas non si limitano a definire secondo queste coordinate l'identità di Ellinas Makedonas ma giocano di continuo sul valore contrastivo che questa identità assume se opposta a quella dei rifugiati, faccio precedere il tutto da un paragrafo (§ 2.4.1.) in cui tratteggio per sommi capi quest'altra – essenziale – opposizione.

2.4.1. *Mors tua vita mea*

Un tratto comune ai molti tentativi “classici” di definizione egemonica dei macedoni di Grecia, della loro lingua e della loro cultura, è costituito dall'abbondanza di nega-

zioni con cui queste definizioni sono lardellate. I macedoni di Grecia non sono bulgari, non sono serbi, non sono slavi, ma non osino dire di essere greci. La loro lingua non è bulgaro, non è slavo, ma neppure macedone, perché quella era la lingua degli antichi macedoni. La loro lingua, anzi, non è propriamente una lingua. I macedoni di Grecia non hanno nome perché non hanno avuto (fino a tempi recenti) una chiara coscienza nazionale, e del resto la Macedonia stessa è una non-entità (politica) che anche dal punto di vista geografico non ha confini certi. In questo perverso ribaltamento della prova ontologica, si è eliminato per decenni il problema dei macedoni di Grecia negando la loro stessa esistenza. Non mi riferisco alla loro esistenza come gruppo etnico, ma come semplice gruppo etnografico, portatore di caratteristiche culturali (lingua, sistema familiare, sistema produttivo, feste religiose) che dovevano essere negate proprio per l'attrito che generavano a contatto con il modello culturale nazionale greco¹³.

Quei brani dei quaderni di Leonidas che parlano al plurale (“noi, i *dòpii*, noi *Ellines Makedones*”) possono, e credo debbano, essere giustamente letti come attestati di esistenza, dichiarazioni di appartenenza al mondo, alla realtà come dato di fatto e luogo comune. Leonidas, soprattutto in Q1 e Q2, accompagna queste dichiarazioni affermative, con la sistematica negazione dei rifugiati, e dei *pòndii* in particolare. Come se considerasse non solo la grecità, ma la stessa esistenza un bene a disponibilità limitata (Cirese 1962), Leonidas la nega nei *pòndii* per poterne usufruire per sé e per tutti gli *Ellines Makedones*. La polemica coi *pòndii* percorre caratteristicamente tutte le tappe della negazione cui sono stati sottoposti i macedoni di Grecia.

Il primo passo, è negare l'esistenza del luogo geografico di provenienza dei *pòndii*:

“SARANNO MICA UN POPOLO, I PONDII?”

E ora mi riferirò alla parola *Pondii*: Assolutamente da nessuna parte sulla carta è esistita una terraferma chiamata Pontos. Pontos è chiamato il Mar Nero. Cioè Ponto Eusino. Ma voi vi

separate dal luogo della vostra patria Asia Minore a Nord del ponto Eusino, con i suoi paesi Sappounta, Trapezunta, Kerasunta. E vi mettete il nuovo nome di Pondii. Questa è la vostra furbizia secondo me (Q1, pp. 5-6).

L'aspetto paradossale di questa invettiva è che Leonidas ha tecnicamente ragione: non esiste un luogo di terraferma chiamato Pontos, che è invece il Mar Nero, sulle cui coste sorsero le città abitate dai *pòndii*. Ha un effetto straniante leggere simili affermazioni da parte di un uomo che appartiene a una *terra* di cui si è negata l'esistenza, ma il senso di spaesamento non finisce qui.

Un passo successivo consiste nel negare l'esistenza dei *pòndii* attraverso la negazione di uno stato dal quale potrebbero aver preso il nome:

Voglio proprio che mi chiariscano e che mi rispondano. Se esiste una terra ferma chiamata Pontos. "Lo Stato Pondico". Sì, esiste un mare. Che si chiama "Ponto Eusino".

Sì, esistono Greci dell'Asia Minore. Che costituiscono il grande Stato Bizantino. Questi discendono dalle rive del Ponto Eusino. Dai paesi e dalle città. Sappounta, Kerasunda, Trapezunda, e Caucaso.

Come noi Greci Macedoni fummo sottomessi dal Giogo Turco nel 1453 dopo la Caduta di Costantinopoli. Mentre loro, i Greci dell'Asia Minore, furono sottomessi prima di noi dal Giogo Turco (Q2, p. 2).

Mentre cioè nessuno può negare l'esistenza dello stato macedone (cfr. l'inizio del prossimo paragrafo), i *pòndii* hanno ben magre rivendicazioni da fare in proposito, e se loro si dichiarano eredi di Bisanzio, i macedoni di Grecia hanno un'eredità più antica da reclamare. L'accento alla dominazione turca non è poi casuale, e rimanda alla de-grecizzazione antropologica subita in quel periodo (opposta invece alla permanenza bizantina del suolo, cfr. BALCANI E BISANZIO): chi può vantare una minor *esposizione* all'influenza turca ha maggior credenziali di grecità da spendere.

Collegato alla dominazione turca, è l'argomento "razziale" che fa da titolo a Q2: "I PONDII NON SONO MACEDONI MA NEPPURE PONDII. SONO LAZI". Dato che ai macedoni di Grecia è stata spesso rimproverata l'impurità del sangue, Leonidas rilancia l'accusa ai *pòndii*, dando loro implicitamente dei turchi¹⁴. Ma se la questione razziale è appena accennata, si va più in dettaglio con un argomento particolarmente scottante per ogni macedone di Grecia, e cioè la lingua:

I primi cosiddetti Pondii [arrivati in Grecia dal 1924] sapevano appena appena il Greco. Come sono adesso i Russopondii che vengono in quanto Greci. Non sanno parlare la lingua greca. E ci dicono di essere Greci. Riporto ora alcune parole che dicevano i loro antenati e che dicono ancora. Allora, mi chiedo se sono parole greche. *Tsiakouts*, Martello. *Tsiamour*, fango. *Tsiavdar*, sorgente. *Lain*, bacinella. *Itino*, questo. *Pasmitan*, pita fritta. *Lavasia*, che non so cosa voglia dire. E moltissime altre parole. Ma vi prego, sono parole greche queste? (Q2, p. 3).

Leonidas ha avuto la cura di selezionare parole dal suono riconoscibilmente turco (solo per *itino* commette un errore, dato che è una forma tipica del greco parlato nella regione ma derivata dal greco antico) per sostenere l'idea centrale, quella negativa, che i *pòndii* non parlassero greco.

Non c'è una terra da cui prendono nome, non è mai esistito uno stato con il loro nome, probabilmente non sono greci per sangue e certamente non lo sono per lingua: la teoria completa delle accuse solitamente indirizzate ai macedoni di Grecia è stata rivoltata contro i *pòndii*, ribadendo perlomeno la loro *minor grecità* rispetto agli *Ellines Makedones*. Manca un altro aspetto della grecità sul quale poter dubitare, ed è quello della fedeltà alla causa nazionale greca. Altro argomento usato tipicamente contro i macedoni, altro rovesciamento dell'accusa da parte di Leonidas:

Dato che sono ed erano Greci, perché non vennero volontari qui, nella nostra patria, dal 1905 al 1912 a combattere al nostro fianco contro il turco? Così come vennero da tutta la

Grecia volontari, perfino dalla lontana Creta? “Come il compianto Pavlos Melas?” Likoudis, Karavitis e molti altri?

E soprattutto devono anche vergognarsi un po’. Poiché ti riconosco quando suona l’inno e dalle ossa la forza dei Greci. Dove sono le ossa dei loro antenati? Si trovano qui in Grecia? (Q4, p. 16).

C’è un unico – doloroso – punto, che ho volutamente lasciato per ultimo, che potrebbe costituire un tratto in positivo della definizione canonica dei macedoni di Grecia data dalla cultura dominante greca, ed è la loro appartenenza politica, identificata egemonicamente con il comunismo. Proprio a causa dell’eticizzazione della differenza politica (GUERRA CIVILE, pp. 66-67) i macedoni di Grecia sono stati associati facilmente durante tutto il primo dopoguerra con i comunisti, favorendo l’esclusione dal corpo della nazione e degli uni e degli altri. Leonidas è ben consapevole del peso che quest’accusa ha sui macedoni di Grecia e non teme di replicare indicando i *veri responsabili*: “Mi sono scordato di riferirmi al fatto che soprattutto moltissimi Pondii sono comunisti. Perché loro ci hanno portato il comunismo in Grecia dalla Russia” (Q1, p. 8).

Leonidas qui si riferisce ai rifugiati dal Caucaso, i *kafkàsii* (RATSES, pp. 88-89), che provenivano dalla Georgia, nell’allora Unione Sovietica. Avendo potuto verificare gli effetti della Rivoluzione d’Ottobre, una buona parte di loro aveva portato in Grecia una profonda fede comunista, che farà sentire il suo influsso fino a tutta la guerra civile. Ma per il resto dei rifugiati il comunismo fu sempre poco appetibile, e la loro fedeltà al partito di Venizelos faceva di molti di loro dei ferventi anti-comunisti, ancor più quanto il comunismo prendeva piede tra i macedoni di Grecia.

Ma per Leonidas era importante toccare anche questo argomento, che permette di concludere il ribaltamento totale delle accuse e delle identità. Probabilmente non sono di razza greca, vaneggiano di uno stato che è un’invenzione, non parlano greco e sono comunisti. Queste tre negazioni unite a un’affermazione (in sé negativa comunque, perché tende a

escludere *ipso facto* dalla grecità), che sono state le armi del discorso contro i macedoni di Grecia e la loro esistenza, diventano sotto la penna di un contadino macedone altrettanti strumenti di opposizione e vengono rivoltate contro chi, agli occhi di chi quella penna tiene in mano, ha approfittato oltre misura di quella negazione discriminante.

2.4.2. *La Grande Storia e la Grande Geografia*

Leonidas scrive nel 1992 sotto un'urgenza specifica: ristabilire la verità. La disputa con la neonata Repubblica di Macedonia rispetto all'uso del nome e all'eredità degli antichi macedoni ha profondamente toccato i macedoni di Grecia, che si sono trovati in una posizione psicologica e politica insostenibile. Mentre alcuni politici dell'ex Repubblica Jugoslava di Macedonia reclamavano una loro *minoranza* in Grecia, i politici greci si incaponivano in polemiche in cui la storia (ridotta a un oggetto) poteva venire derubata, oltre che falsificata, e in cui la Macedonia antica diventava solo una regione della Grecia, e da essa indistinguibile. Ben sapendo che le pretese dei politici della Repubblica di Macedonia rischiavano di aprire antiche ferite, e che le affermazioni categoriche di certi politici rischiavano di succhiare via tutto il *senso* di quelle ferite, Leonidas accetta la sfida, e fa i conti e con gli uni e con gli altri.

Il punto di partenza è l'antico stato macedone (*to Make-donikò Kràtos*) la cui esistenza non può essere messa in dubbio: "E osa dire che non è mai esistito uno Stato Macedone! Per i Pondii forse non è mai esistito uno Stato Macedone. Ma per noi Macedoni Greci è proprio esistito" (Q1, pp. 2-3). È lo stato di Filippo e Alessandro ("Ci furono anche molti altri re, non c'è bisogno di riferirsi a essi, ora" [Q1, p. 3]), uno stato che, come Leonidas mi ha spiegato quando gli ho chiesto chiarimenti, assieme a quello curdo e a quello indiano è il più antico del mondo. È uno stato politicamente autonomo rispetto alla Grecia, e anzi Alessandro, dopo aver unito i traci, "scese verso la Grecia Meridionale per l'unificazione" (Q1, p. 3). Leonidas usa qui un termine (unificazione, *ènosi*) che nella storiografia greca indica (soprattutto,

ma non solo, per il caso di Creta) le diverse fasi irredentiste dopo la costituzione del piccolo stato greco moderno: “La Grecia includeva molto meno della metà di quanti si consideravano greci (...) Era facile sollevare gli animi a favore di un allargamento delle frontiere greche per mezzo di una progressiva estensione della *énoxis* (unione)” (Woodhouse 1986, p. 163). Ma non è casuale che Leonidas usi un termine di solito riferito alla storia moderna della Grecia per indicare invece la conquista del suolo greco da parte di Alessandro Magno: “Questa è la cosa principale che deve sapere ogni Ellinas Makedonas: A quel tempo Alessandro fece lo Stato Grecomacedone dall’alto verso il basso. Ora nel 1821 e nel 1912-13 lo Stato Greco è sorto dal basso verso l’alto” (Q1, pp. 4-5). Questa simmetria storica (per cui i greci restituiscono ai greco-macedoni un favore ricevuto 2200 anni prima) è la prova migliore della dignità macedone di fronte alla Grecia: “È molto doloroso per me, ma altrettanto per molti altri, sentir dire che non è esistito uno Stato Macedone. Sì! È esistito!” (Q1, p. 4). Segue però subito una precisazione: “Ma non Slavo! Perché gli Slavi nei Balcani fecero la loro comparsa nel settimo e ottavo secolo”.

La presenza slava in Macedonia è il secondo momento essenziale della Storia. Giunti fino al Peloponneso, non vi trovarono buona terra da coltivare e tornarono indietro, stanziandosi in Macedonia e sottomettendo la popolazione locale, i macedoni. Dopo la sottomissione agli slavi, fu la volta dei turchi: “E allora noi, sottomessi all’Impero Romano. Sottomessi da Bisanzio. Sottomessi e così tanto dagli Slavi e poi sottomessi dai Turchi, non potevamo organizzarci per diventare Stato” (Q1, p. 3). Questa storia ininterrotta di sottomissione (anche sotto Bisanzio) si concluderà per gli *Ellines Makedones* solo con la liberazione del 1913. Questo spiega perché i *dòpii* non parlino greco come madre lingua:

Questa lingua che parliamo è una mistura di dialetti. Tra queste parole che noi diciamo, ci sono diverse parole Slave, Valacche, Albanesi e moltissime sono Turche. Questa lingua è

sorta perché in Macedonia non c'erano Scuole, dato che c'erano moltissimi Turchi qui. E i Dopii hanno rubato le parole una di qua e una di là, sottomessi per così tanti anni come siamo stati. Ma non corrispondono né al Serbo né al Bulgaro. Sono molto diverse dalla loro lingua (Q1, p. 7).

Un'altra citazione sullo stesso argomento:

...noi Macedoni parliamo un dialetto senza grammatica. Del quale il maggior numero di parole sono turche. E molte somigliano a quelle slave (...). In realtà ci sono parole che si accordano con la lingua Slava. Ma in quanto sottomessi agli Slavi dopo il settimo e ottavo secolo. Fino al 1200 dopo Cristo (...). È ovvio che sono rimaste parole slave. Così come sono rimaste anche Parole Turche. In quanto sottomessi altri 400 anni sotto i Turchi. Né gli Slavi, né i Turchi, ma neppure i Pondii possono cambiare la nostra fedeltà. E il nostro patriottismo" (Q2, p. 4)¹⁵.

E infatti la Storia continua, con la liberazione dal "giogo turco" o, per dirla con Leonidas, "E adesso la lotta del Popolo Macedone contro i Turchi e i Bulgari. Dall'anno 1870 fino al 1912, la sua liberazione" (Q1, p. 15). È esattamente in questo punto che la "Storia" del Popolo Macedone si incontra con la "storia" di Leonidas Khristopoulos, che la "competenza" si fa "memoria". La mediatrice di questo passaggio essenziale è la madre di Leonidas, Stavroula Gatsou¹⁶, testimone, protagonista e autentica intermediaria della memoria.

Verso la fine del periodo conosciuto nella storiografia greca come "Lotta macedone" (QUESTIONE MACEDONE), il padre e il nonno paterno¹⁷ di Stavroula Gatsou furono uccisi da una banda di *comitatzides*¹⁸ bulgari: "E per questo mia mamma sapeva moltissimi fatti riguardo alla Lotta del Popolo Macedone. Io li ho imparati" (Q1, p. 15). La madre, a questo punto, diventa protagonista lì, al margine tra Storia e memoria. A fianco dei nomi degli eroi greci della "Lotta Macedone" (Pavlos Melas, Ionas Dragoumi, Kotas) compare il comandante Gatsos (nonno di Leonidas e padre di Stavroula) e Kostas Tsikas, fidanzato di Donka Gat-

sou, sorella maggiore di Stavroula. Riporto integralmente il brano centrale di questa storia:

Si radunavano, si organizzavano e andavano sui monti, Andartes¹⁹ contro il Turco. Ma anche contro lo Stato Bulgaro dei Komitatzides. I quali erano stati fondati dallo Stato Bulgaro per sottrarci la Macedonia a vantaggio della Bulgaria. Dalla parte dei Bulgari c'era dal villaggio di Khorio Dragan F. Da Kato, Tzole Y. I quali, questi due uccisero il padre di mia madre e il nonno di lei. Ma la morte dei Komitatzides Bulgari arrivò da mia madre. Perché portando mia madre del pane e del cibo a suo fratello Nestor che era Mugnaio fuori del paese di Dikotis, vicino alle capanne del paese di Zervi, lì vide la banda del Vojvoda²⁰ Dragan, 6 uomini con i loro cavalli. Andò a casa al paese di Dikotis e lo disse a sua sorella Donka, che era più grande, ed era fidanzata con Kostas Tsikas. E mia zia Donka lo disse all'Andartis Kostas Tsikas. E lui con il cavallo galoppò in cima al monte Kaimaktsialan, alle capanne del veleno. Lì si trovava Giannis K. con le Forze degli Andartes. Inviò una banda di circa 10 persone alla capanna di Z., lì dove si trovava il Komitatzis Bulgaro con la sua banda. E lì iniziò la battaglia. Ma in nessun modo potevano tirarli fuori dalla capanna.

Allora, uno dei Greci di nascosto andò dietro alla capanna, appiccò il fuoco e così dovettero uscire fuori dalla capanna. E allora neanche uno ne rimase, rimasero tutti uccisi.

E così mia Mamma ebbe indietro [vendicò] il Sangue di suo padre e di suo nonno (Q1, pp. 16-17).

La dimensione epica di questo evento viene sancita dalla sua condivisione comunitaria, come storia del paese della madre. Gli abitanti infatti, racconta Leonidas, alla morte del vojvoda Dragan composero una canzone su quegli eventi. Ne riporto alcuni versi:

Dove sei Dragan, bello della nonna?
 Qui mi trovo, nonnina, e faccio bombe
 per la mia e per la tua liberazione
 Indietro volle il sangue dei suoi nonni
 la piccola Stavroula del clan dei Gatsos
 e diede informazioni a suo cognato...²¹.

L'evento familiare viene così assunto dalla Storia nella forma della narrazione epica e quindi distaccato dalla memoria singola per diventare patrimonio collettivo. Leonidas, che come ho già indicato "discende" dai Gatsos, può dunque fregiarsi di appartenere per diritto ereditario a quella Storia, che nel suo insieme si può chiamare la Storia dello "Stato Macedone", come riportato nel titolo di Q1: "Storia dello Stato Macedone. Filippo – Alessandro Re dei Macedoni. E Storia della Mia Mamma".

Oltre che gloriosa, questa storia è ambigua, perché la liberazione riguarda solo una parte della Macedonia:

Ma sempre i grandi Stati Europei ci hanno fatto torto. Che anche allora, nella prima guerra mondiale, la Francia sostenne la Serbia e diede alla Serbia 8 prefetture²² della Macedonia. L'Italia diede all'Albania la prefettura di Koritsa con 29 paesi e la Germania e la Russia diedero alla Bulgaria Filippo-poli cioè l'attuale Plovdiv con 5 prefetture della Macedonia. E rimanemmo noi qui solo con 13 prefetture della Macedonia (Q1, p. 5).

Questa Macedonia Storica coincide esattamente con l'estensione massima reclamabile e reclamata come "Macedonia" dai diversi irredentismi, passati e presenti e coincide abbastanza precisamente con quella che viene indicata o mappata come "Macedonia geografica" (cfr. Barker 1950, p. 9; Perry 1988, p. 13; Karakasidou 1993, p. 2; Agelopoulos 1996a, n. 2; Gounaris 1996b, n. 3), anche se non c'è nessuna ragione "geografica" (cioè "naturale") per una simile definizione, che va letta dunque in chiave tutta politica (Wilkinson 1951, p. 2). Se dunque questa è la Macedonia che la Storia consegna a Leonidas, diversa è quella della memoria.

2.4.3. *La Piccola Geografia e la Piccola Storia*

La memoria confonde e sottolinea, seleziona secondo criteri idiosincratici, è iniqua anche senza saperlo. Questo paragrafo è dedicato a questa

(...) differenza tra una *mappa* e la conoscenza pratica del territorio da parte di un organismo individuale. Tra le due cose vi è una differenza qualitativa: l'una è una rappresentazione collettiva, l'altra individuale (Barnes, Bloor 1982, pp. 223-224).

La mappa che abbiamo appena visto, tracciata con l'asettica precisione cartografica dei numeri non è la "conoscenza" di Leonidas del suo territorio. La Macedonia conosciuta da Leonidas è fatta di riferimenti locali precisi, di nomi e dettagli. Leonidas conosce a menadito l'area dove è sempre vissuto, e quando chiacchierando mi citava un paese, il più delle volte non poteva fare a meno di indicarne con il braccio la direzione. E posso dire con una certa sicurezza che questa Macedonia "finisce lì", dove il suo braccio arrivava a indicare. Perché "come mi diceva mia mamma i loro nonni venivano da Naussa", e quel "venire" è un giungere da lontano, anche se Naussa è "geograficamente" in Macedonia. Perché quando racconta di coloro che scapparono oltre il confine durante la guerra civile racconta di gente che se ne va per sempre, e se ne va "altrove", anche quando rimangono "geograficamente" in Macedonia. Perché Leonidas non manifesta alcuna simpatia per l'ex Repubblica Jugoslava di Macedonia, né per il suo nome, e continua imperterrito a chiamarla "Serbia". I suoi abitanti non sono macedoni, o se lo sono è perché sono scappati dalla Macedonia greca durante la guerra civile. Infine, e soprattutto, perché la "Lotta macedone" – l'intervallo cronologico in cui la "Storia" sfuma nella "storia" e nella memoria – è una lotta che sorge e si combatte nei paesi che Leonidas conosce benissimo: Prespa, Pisoderi, Agios Germanos, Kelli, Agios Athanasios, Vevi. Gli uomini della resistenza contro "Il Turco e contro lo Stato Bulgaro" venivano da questi paesi, con una precisazione: "E molti da altre parti, da altri paesi, ma io questi uomini non li conosco" (Q1, p. 9). Naturalmente Leonidas non ha conosciuto né Ionas Dragoumis né il capitano Kotas in senso letterale, ma li conosce perché ne sa le avventure locali, li può pensare entro la "sua" Macedonia, con un'operazione di immaginazione che si "limita" a inserire i personaggi della Storia in un contesto

che invece non è per nulla immaginato, ma vissuto quotidianamente o almeno sperimentato in passato. È la domesticità dell'orizzonte a rendere gli uomini conosciuti, e viceversa è l'estraneità dello sfondo a renderli "inimmaginabili". In questa cornice di località, in questi spazi ridotti e conosciuti Leonidas iscrive la sua vita.

Nato il 6 agosto 1927, il primo evento fondamentale accade un decennio dopo, quando il padre gli impedisce di continuare gli studi:

Alla Scuola Pubblica andavo molto bene nelle mie materie. Nel 1938-39 ho finito la scuola. Il mio maestro, Iannis Kytos, di Cipro, mi voleva molto bene. Venne quattro volte da mio padre per pregarlo di mandarmi al Ginnasio. Purtroppo però, mio padre non era d'accordo con le idee del maestro. Avevamo pecore e mucche, voleva che le portassi a pascolare io, e lui andarsene in giro. Questo è stata la cosa peggiore della mia vita. E me la fece mio padre, che non mi mandò al Ginnasio di Amindeo. È stato come se avesse tagliato le ali alla mia vita futura (Q3, p. 2; l'episodio è raccontato anche in Q5, p. 1).

Questa "nostalgia" per un'educazione che sente inadeguata alle sue capacità è stata un tema ricorrente nelle mie conversazioni con Leonidas e va letta pensando al contesto linguistico e più in generale al clima politico della sua infanzia. Il macedone non solo era considerato niente più che un "dialetto" o un "idioma" privo di grammatica, ma era stato in quegli anni di dittatura bandito per legge, tranne che per l'uso domestico. Si poteva essere multati severamente per il semplice fatto di usarlo in conversazioni in pubblico, e Leonidas mi ha raccontato diversi episodi in proposito. Indipendentemente dai sentimenti filogreci manifestati da una parte consistente della popolazione locale, per lo stato diventare greci voleva dire apprendere la lingua greca e quindi, per la maggior parte degli abitanti della provincia di Florina, significava poter andare a scuola. Del resto il nesso scuola/lingua è riconosciuto esplicitamente quando Leonidas deve giustificare la semplice esistenza della lingua macedone, e si ricollega alla sua predilezione per il ramo di Stefanos Tsiotsios,

il bisnonno che dando in isposa sua figlia Stavroula a Khristos Khristopoulos, causò il “cambio del cognome”:

Dato che siamo stati 400 anni sottomessi ai Turchi, com'era possibile che avessimo una grammatica senza le scuole? Dato che i Turchi non permettevano scuole Greche. Solo al Fanari di Costantinopoli c'era una scuola Greca nel 1785 (...). A questa scuola andò mio bisnonno Stefanos Tsiotsios nell'anno 1862, alla scuola “FANARI” di Costantinopoli. E lì imparò un po' di lettere Greche, ma le scriveva con la pronuncia della parlata locale (Q2, pp. 1-2).

Senza scuola non c'è grammatica, senza grammatica non c'è grecità, e il bisnonno Stefanos visse abbastanza per darne a Leonidas una prova vivente.

Il secondo evento centrale e fatale accade nelle prime fasi della guerra civile, quando l'esplosione di una bomba in un campo minato vicino al quale stava pascolando il bestiame provoca a Leonidas gravissimi danni fisici permanenti, tra cui l'amputazione di una mano. Questo episodio è raccontato in tre quaderni (Q2, pp. 21-22; Q3, pp. 5-7; Q5, p. 9), ma è in Q3 (il quaderno dedicato esclusivamente all'autobiografia) che vengono forniti alcuni dettagli che non compaiono nelle altre versioni. Ferito gravemente, Leonidas torna a casa a dorso di mulo, grazie all'aiuto di un compaesano che stava andando a fare legna:

Dopo un po', arrivò mio padre dal mercato di Amindeo, chiamato da Vasilis P, un suo caro amico. Come mi disse mia mamma²³, mio padre aveva tirato fuori il coltello per uccidermi, perché mi vide ferito. E allora lo fermò Methodios D. (Q3, p. 7).

Non so e non ho chiesto a Leonidas quando la madre gli raccontò questo episodio, ma di certo non molto tempo dopo, dato che lei morì nel giro di due anni. Quel che è certo, il fatto non contribuì a migliorare le relazioni tra padre e figlio²⁴.

Il terzo evento vede Leonidas come testimone, più che protagonista, e accade appena due mesi dopo il suo rientro

al paese dall'ospedale di Florina, dove era rimasto ricoverato a lungo dopo il suo incidente. È un episodio tormentato e chiaramente Leonidas fatica a darsene un senso, tanto che si cimenta nella sua narrazione ben quattro volte (Q2, pp. 22-28; Q3, pp. 8-15; Q4, pp. 9-12; Q5, pp. 9-10), con toni e forme assai diversi. Si tratta del tentativo da parte di alcuni abitanti del villaggio di assassinare il padre, Periklis Khristopoulos, e due suoi amici. L'episodio è raccontato in Q1 e Q2 con dovizia di particolari, mentre in Q4 e soprattutto in Q5 il racconto è più scarno. La banda di "ruffianofroni"²⁵ cerca di attirare il padre in un'imboscata mentre questi e il figlio stanno irrigando il loro campo. Rimane vittima di un brutale pestaggio un amico del padre, il quale invece riesce a fuggire. Un secondo tentativo vede Leonidas fare da esca involontaria. La banda lo trova nei campi e finge di picchiarlo per attirare l'attenzione del padre, che però interviene sparando e facendo così fuggire gli attentatori. Q2 si conclude bruscamente a questo punto, anche se Leonidas aveva già scritto il titolo del capitolo successivo. In Q3 il padre parte "Andartis sui monti" in seguito a questi attentati. In Q4 l'episodio di nuovo si conclude in maniera laconica, mentre in Q5 la descrizione della partenza di Periklis Khristopoulos con altri membri del villaggio è addirittura più dettagliata del racconto dell'attentato.

Leonidas ha di solito una scrittura vivace ed efficace. Non gli manca di certo il senso dell'umorismo e del tragico, sa scegliere e variare gli stili: per quanto resa a volte faticosa da una certa erraticità dei temi, la lettura dei suoi quaderni è stata per me un'attività piacevole. Solo questo episodio dell'attentato al padre segnala la fatica della scrittura attraverso una corrispondente difficoltà di lettura. Gli difetta in questo caso soprattutto la capacità di "andare al sodo", qualità che di solito non manca nei suoi quaderni. Leonidas cincischia, gira intorno agli eventi e alle persone, si sofferma su particolari irrilevanti e insomma fa fatica a maneggiare la materia. Più ancora del fatto che in nessuna delle versioni viene mai spiegato "perché" vogliono far fuori il padre, stupisce che non attribuisca a questo episodio

alcun valore morale, che non lo inserisca insomma in un quadro “ideologico”, come fa invece sempre, con gli eventi della Grande e della Piccola Storia. Sempre sicuro del suo stile (patetico quando racconta la fine degli studi, tragico quando parla del suo incidente, drammatico o epico quando si tratterà fra poco di raccontare la morte della madre) Leonidas non sa “dove mettere” questo evento, che comunque continua a ritenere centrale per la sua vita. È un tema che abbiamo toccato raramente nelle nostre conversazioni, e sempre su mia sollecitazione. Solo dopo mesi di conoscenza Leonidas mi ha raccontato che il padre, dopo essere scappato “in Serbia” passò alcuni anni in Cecoslovacchia per poi stanziarsi nella Repubblica Federale Jugoslava di Macedonia, dove è morto nei primi anni Ottanta. Mi ha raccontato di essere andato a trovarlo cinque volte, ma di questi incontri non c'è traccia nei suoi quaderni, anche se scrive di aver conosciuto, durante un suo viaggio nella Repubblica Jugoslava di Macedonia, cittadini greci scappati durante la guerra civile. Mai più rientrato in Grecia, il padre di Leonidas andò invece a visitare per un lungo periodo gli altri figli emigrati in Australia.

Senza la complicità della figlia minore di Leonidas, Stavroula, non avrei potuto conoscere un dettaglio che ha invece avuto un effetto cruciale sul mio atteggiamento generale verso le identità nazionali, e verso i modi in cui le persone se ne appropriano. Un pomeriggio di fine settembre 1996 sto chiacchierando con Stavroula, a casa del padre, dove sta passando qualche giorno di ferie assieme alla figliuola Khrisanthi. È pomeriggio, Leonidas si sta riposando ed è la figlia ad aprire il discorso: “Hai mai visto la foto della tomba di mio nonno?”. Le dico di no, e certo che sono interessato a vederla. Sale di sopra, comincia a rovistare, e quando scende con gli album di foto Leonidas è lì, a controllare. Stavroula mi mostra una polaroid già un po' sbiadita, una tomba, un nome in caratteri cirillici, Boris Cocov. Mentre so che il nome del padre di Leonidas era Periklis in greco e Boris in macedone, rimango del tutto sorpreso che il cognome sulla tom-

ba non sia la forma in macedone di Khristopoulos, ma di Tsiotsios, cioè del ramo della famiglia con un più esplicito orientamento nazionale filogreco. Scappato nella Repubblica Jugoslava di Macedonia, e acquisita una definitiva nazionalità macedone, Periklīs/Boris mantenne il nome della *zadruga* da cui proveniva, la stessa *zadruga* dei Tsiotsios/Cocov che Leonidas cita orgoglioso come una delle sorgenti della sua greicità. Evidentemente padre e figlio interpretavano, dal punto di vista della nazione, gli stessi “dati familiari” in maniera diversa se non opposta. Ma non ho potuto parlare con Leonidas a lungo di questo. Visibilmente agitato dal fatto che la figlia mi avesse mostrato quella foto, accoglie con piacere il mio invito a cambiare argomento, e per il resto del pomeriggio mi canta le lodi del maialino che hanno acquistato per il pranzo di natale.

Se sul destino del padre è piuttosto reticente, e non solo nei suoi quaderni, Leonidas è di certo più disposto a parlare e scrivere dell’ultimo episodio cardine della sua vita: la morte della madre. È un periodo difficilissimo: la guerra civile ha reso gli abitanti del paese di Leonidas degli sbandati, contesi e respinti dall’esercito governativo e da quello dell’ELAS, l’esercito dei partigiani comunisti. Mentre sono rifugiati in un villaggio in mano agli *andartes*, un bombardamento colpisce la casa dove si trovava la madre con i figli. Leonidas ne esce praticamente indenne, ma i fratelli e soprattutto la madre riportano gravi ferite. La corsa all’ospedale di Amindeo non dà frutti: non li accettano in quanto li considerano *andartes*, e li lasciano sulla piazza del paese. Sarà l’intervento dello zio Kostas Tsikas, (cognato della madre e uno dei protagonisti dell’episodio delle “capanne del veleno”, quando fu vendicata la morte del padre e del nonno di Stavroula Gatsou, madre di Leonidas) a permettere il ricovero dopo un nuovo rifiuto, ma per Stavroula sarà ormai troppo tardi, e morirà pochi giorni dopo. L’evento è raccontato quattro volte (Q1, pp. 18-19; Q3, pp. 22-29; Q4, pp. 13-14; Q5, pp. 15-18), anche se in Q5 non si fa riferimento alla morte, ma solo al ferimento della

madre. Le ragioni di questa iterazione narrativa sono simmetriche e opposte a quelle dell'episodio precedente: Leonidas racconta più volte perché questo tragico evento è la chiave finale, l'ultimo accordo che chiude il cerchio armonico della sua identità. In Q3 (p. 26) racconta di come, non avendo trovato accoglienza all'ospedale di Amindeo, chiede aiuto allo zio:

Quando mi vide con gli abiti tutti macchiati di sangue, si spaventò. E lo zio si alzò dal letto dove dormiva, per venire a interessarsi per un dottore. Mentre le autorità del luogo non glie lo permettono. E gli dicono: "Stanno bene lì, distesi per terra. Lasciali morire, perché quelli sono 'Bulgari'".

Leonidas ha buon gioco nello smascherare le contraddizioni di questa accusa:

E a questo punto io chiedo. Il Figlio di mio Nonno fu Ucciso Sergente, sul Fronte Albanese. E suo Padre lo Scacciarono in quanto bulgaro. Cioè il nostro Nonno. Il Padre e il Nonno di mia Mamma li Ammazzarono i Komitatzides Bulgari nell'anno 1907 Perché erano Greci. Beh! allora Chi sono i Veri Greci? (ib.).

Per comprendere la rilevanza di questo passo, sono necessari dei chiarimenti su alcune delle relazioni parentali. Mentre sappiamo già benissimo chi siano il padre e il nonno della madre, di quale altro "Nonno" sta parlando quando accenna alla sua cacciata? E qual è il "Figlio"? Il nonno è quello paterno, Khristos Khristopoulos, padre di Periklis Khristopoulos, del quale finora sapevamo solo che aveva costretto i Tsiotsios, il ramo di Stefanos (il bisnonno educato a Costantinopoli), a "cambiare cognome", sposando Stavroula, la nonna paterna di Leonidas. Il figlio di cui si parla è invece Georgos Khristopoulos, fratello del padre e morto durante la resistenza greca per contrastare l'invasione italiana. Leonidas parla nei suoi quaderni di questo zio paterno solo per riferirsi a questo episodio, e anche del nonno paterno non aggiunge altri dati, e nelle nostre conversazioni ha evitato accurata-

mente di far riferimento a quest'uomo, del quale sappiamo dunque solamente che "fu scacciato in quanto bulgaro". Questo riassunto del proprio pedigree nazionale compare anche in un altro quaderno, di nuovo dopo aver raccontato la morte della madre:

Cioè: Mio Nonno lo scacciarono in quanto Bulgaro. Mentre suo Figlio Georgos fu ucciso in Albania, nella Guerra, col Grado di Sergente. Il padre di mia mamma e il nonno li ammazzarono i Bulgari del Vojvoda Dragan nell'anno 1907, poiché propendevano per l'Ellenismo. E invece mia mamma la uccisero palle di cannone Greche (Q4, p. 14).

Rileggendo gli appunti delle mie conversazioni con Leonidas, ho notato che questa vera e propria "formula" compare nella prima pagina: Leonidas me la raccontò alla stazione di Florina dove ci incontrammo per caso e dove mi offrì un po' del suo *tsipouro* fatto in casa dalla bottiglia che si portava dietro. Ricordo di aver sentito questo denso riassunto delle peripezie nazionali della sua famiglia almeno tre volte ancora, e sono convinto (almeno quanto lo è lui) che sia essenziale per capire "chi" è Leonidas.

2.4.4. *Os Ellin Makedonas*

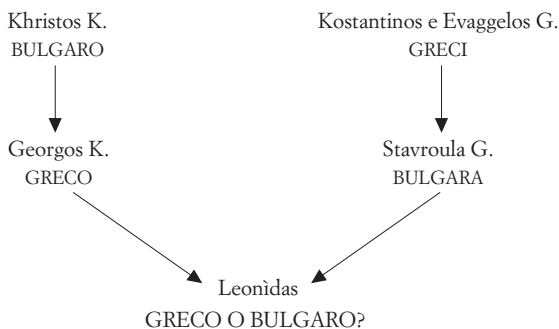


Fig. 2: La discendenza impossibile.

La formula dell'identità può essere agevolmente messa in forma di diagramma. Nella figura 2 Leonidas discende da due linee familiari, quella dei Khristopoulos e quella dei Gatsos che hanno avuto destini simmetrici in quanto al giudizio "del mondo" sulla loro fedeltà nazionale. Per entrambe le linee di discendenza, si assiste infatti a uno scandalo inammissibile, e cioè al passaggio da un'identità nazionale a un'altra nella successione generazionale. I punti interrogativi che stanno a fianco dei "cognomi" di Leonidas, erede di questa situazione insostenibile, vogliono indicare proprio l'impossibilità di risolvere su questo piano la questione di "chi" Leonidas sia dal punto di vista nazionale. La formula è dunque una critica feroce del "naturalismo nazionalista", di qualsiasi dottrina dell'identità che consideri la discendenza, cioè a dire il sangue e la necessità ineluttabile della "natura", come la ragione determinante della propria identità nazionale.

Ma Leonidas è uomo che non si scoraggia facilmente, e di fronte allo scacco di un'identità "nazionale naturale" che non esiste lui non si arrende, e decide di scegliere la sua discendenza. Né bulgaro, né semplicemente greco, Leonidas è *Ellinas Makedonas*. La grecità gli viene dalla cultura che ha accettato, dall'adesione a una civiltà trasmessagli dalla Piccola Storia (la madre, il nonno Stefanos che imparò il greco alla scuola del Fanari) e l'essere macedone gli garantisce un saldo aggancio nella Grande Storia. Nel momento in cui rifiuta di essere "slavo" o "bulgaro" Leonidas trova negli antichi macedoni quella profondità di radici di cui, come tutti, ha bisogno. Come è ovvio, questa *interpretazione* non fornisce alcuna *spiegazione* del perché Leonidas abbia scelto in questa direzione, invece che in una delle altre possibili, ma il mio lavoro prende le mosse proprio dalla difficoltà di fornire proposizioni di tipo strettamente causale quando si tratta di identità nazionali. Cosa sarebbe successo al suo "albero genealogico" se la mutilazione causata dalla bomba non gli avesse impedito di seguire il padre sui monti, co-

sa che dice di essere stato allora disposto a fare? E chi sarebbe oggi Leonidas se la madre non fosse morta, accusata di essere bulgara? Di certo, di fronte a quelli che Goffman ha chiamato *eventi fatidici* (Goffman 1967, pp. 186) per la costruzione della sua identità nazionale, Leonidas non si è comportato come una pedina sulla scacchiera, ossequioso al gioco nazionalista più grande di lui, ma ha *agito*, è stato autore di scelte. Ho potuto verificare con un piccolo esperimento questa selezione dell'identità facendo vedere a Leonidas il diagramma della sua parentela (figura 3), così come l'avevo ricavato dai quaderni.

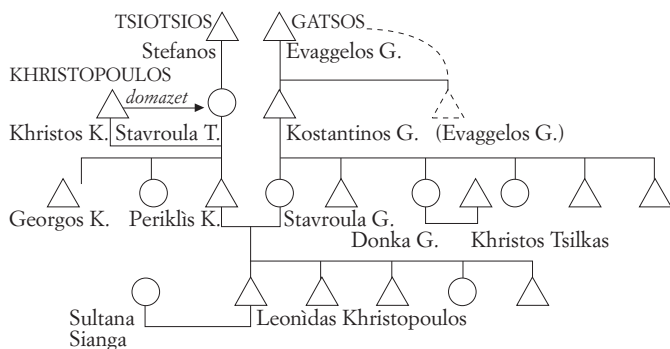


Fig. 3: Genealogia di Leonidas secondo i quaderni.

Mi ha subito fatto notare che l'albero genealogico era "sbagliato" perché poneva le generazioni in successione cronologica dall'alto verso il basso ("Ma scusa, le radici di un albero stanno per aria?")²⁶, e quando gli ho chiesto di "completare" questo diagramma (cercando io di sollecitarlo il meno possibile, e limitandomi a scrivere sul foglio lì dove lui mi indicava) ne è risultata la figura 4 (le relazioni parentali aggiunte sono quelle disegnate con una linea più spessa), dove per semplicità indico solo il nome del capostipite dei Tsiotsios, Iannis, anche se Leonidas mi ha detto i nomi di tutti questi "nuovi" parenti.

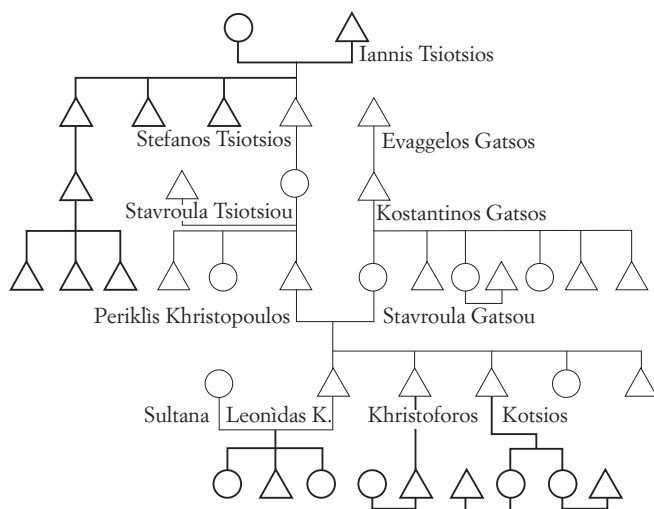


Fig. 4: Genealogia “completa” di Leonidas.

Mi aspettavo il prolungamento del ramo dei Tsotsios, ma non sapevo in che direzione e soprattutto a che livello di generazione (G). Invece di indicare i fratelli della nonna paterna (G+2), Leonidas risale direttamente al trisavolo (G+4) e da lì ai fratelli del bisnonno (G+3), per poi scendere lungo la linea agnatica fino a G+1, dimostrando una conoscenza del ramo dei Tsotsios che è segno di adesione affettiva profonda. Vista da questa prospettiva, l’affermazione di Leonidas che fu il nonno Khristos Khristopoulos a far cambiare il “loro” cognome acquista il senso di un’ovvietà: è solamente “un” matrimonio (quello di Stavroula Tsotsiou, la donna “necessaria” in questo reticolo agnatico) a separare Leonidas dal ramo dei Tsotsios. Prevedibile era anche la “sottovalutazione” del ramo del padre, per il duplice effetto combinato della scelta parentale orientata alla *zadruga* e per quella nazionale che non può certo sottolineare un rapporto di parentela così stretto con un uomo che ha scelto un’altra nazionalità rispetto a quella greca. Tuttavia non mi aspettavo una totale steri-

lità, e difatti Leonidas mi racconterà poi della nuova famiglia del padre, e della sorella che lui ancora ha lì, “in Serbia”.

Se dunque l'estensione “in alto a sinistra” confermava la mia interpretazione anche al di là delle mie aspettative, il prolungamento “in basso a destra” sembrava a prima vista incomprensibile. I fratelli di Leonidas sono infatti tutti emigrati in Australia tra il 1955 e il 1964 e con lui si sentono di rado. Ho cominciato a capire quando mi ha detto i nomi dei coniugi dei suoi nipoti: sono tutti “stranieri” (una “italiana”, un “inglese dell’Australia” e un “inglese del Sud Africa”) e con questo termine Leonidas intende ovviamente cittadini australiani di discendenza “non-greca”. Ancora una volta ho ripercorso i miei appunti, rendendo pertinente quel che mi pareva fino ad allora del tutto secondario. Fin dal nostro primo incontro Leonidas mi aveva parlato di questi nipoti e sottolineato la dimensione cosmopolita, inter-nazionale in senso etimologico, della sua famiglia. I suoi “nipoti italiani” o “sudafricani” sono un’ulteriore conferma dell’insostenibilità del principio naturale della discendenza nazionale. Leonidas ha scelto in altro modo di “rappresentarsi”, nel Tempo attraverso la Storia e la memoria, e nello Spazio attraverso l’integrazione tra la Grande Macedonia delle mappe e la Piccola Macedonia percorsa quotidianamente²⁷. Leonidas continua a percorrere questa sua Macedonia senza dimenticare l’altra, quella della Storia²⁸.

Lui sembra conoscere tutti, e tutti lo conoscono e gli portano rispetto. Andare in giro con Leonidas è sempre una sorpresa, e una miniera di informazioni, per un antropologo. Ma anche lui comincia a pensare che la *località storicamente profonda* di cui si fa portavoce chiamandosi *Ellinas Makedonas* stia rischiando di scomparire sotto una nuova globalità, assai più estesa di qualsiasi Macedonia. Una globalità che sparge gli uomini sul pianeta al punto di rischiare di farli tornare al sangue e alla necessità della “natura”, per capire chi sono. Augurandomi che questo non succeda definitivamente, e sperando sia sempre possibile, in qualsiasi parte del mondo, sentirsi *Ellines Makedones*, lascio a Leonidas (Q6, p. 29) l’oneroso impegno di concludere questo capitolo:

“La nostra Discendenza. La nostra Radice”
Venne piantato un grande albero.
Crebbe grandissimo.
E le sue radici passarono i confini del campo.
Ma passarono anche i confini del villaggio.
Cosa significa questo?
Significa la nostra grande discendenza:
A Costantinopoli abbiamo discendenza
In Serbia abbiamo discendenza
In Australia abbiamo discendenza
Qui in Grecia abbiamo discendenza
E nella nostra casa, nella nostra radice, cos'è rimasto?
Solo Due Vecchi: Leonidas e sua moglie Sultana.



Foto 6 e 7: Leonidas e Sultana, negli anni Cinquanta e negli anni Novanta.

¹ Per limitare in parte la natura “intuitiva” della differenza tra Piccola e Grande Storia e per fornire una definizione almeno operativa di questa opposizione, posso dire che ricalca solo in parte la distinzione nota tra Alta e Bassa Cultura (Gellner 1983), mentre è debitrice soprattutto (proprio per il suo carattere dinamico e dialettico) della riflessione su “Cultura egemonica e culture subalterne” di Cirese (1973) e delle sue preziose considerazioni sulla “circolazione sociale dei fatti culturali” che applicate al tema dell’identità collettiva (nazionale) si rivelano estremamente produttive. Richiamandosi infatti alla nozione gramsciana di folklore come “concezione del mondo e della vita del ‘popolo’ inteso come complesso delle classi ‘subalterne e strumentali’ che oggettivamente si contrappongono alle classi ‘ufficiali’, ‘egemoniche’, ‘dominanti’” (p. 55, cfr. Gramsci 1929), Cirese dapprima constata che “le concezioni e i comportamenti nati in un certo gruppo o strato sociale si espandono ad altri gruppi e strati che li adottano, più o meno trasformandoli (...)” (Cirese 1973, p. 19) e poi individua come oggetto primario della riflessione antropologica lo studio di quella diversità, di quella trasformazione: “Se lo studio demologico è soprattutto studio della rappresentatività socio-culturale di certe formazioni (...) allora ciò che conta non è tanto la loro nascita dall’alto o dal basso, né la presenza o meno di loro antecedenti extra-folklorici, culti o semiculti. Ciò che conta è invece è il loro modo di essere e di vivere nel mondo subalterno in quanto diverso da quello egemonico, e tuttavia ad esso collegato” (p. 21). Tradotto nei termini della mia riflessione sull’identità nazionale, ciò significa che al di là dei “fattori determinanti” del nazionalismo, per una sua comprensione vale comunque la pena di soffermarsi sui modi in cui esso è vissuto e “trasformato” da chi – forse – non ne è stato l’artefice ma – di certo – non ne è solo il passivo ricevente. In questa chiave, La Grande Storia è raccontata da Leonidas in modo diverso (da quello ufficiale, egemonico), e il collegamento a essa gli è garantito dal senso di cui dota la sua Piccola Storia.

² In questa come in tutte le citazioni dai quaderni, mantengo l’uso peculiare che Leonidas fa del maiuscolo.

³ Per una critica efficace di quest’immagine “onirica” della Macedonia vedi Brown (1995, pp. 47-56).

⁴ Anche in questo capitolo i rimandi in MAIUSCOLETTO si riferiscono alle voci corrispondenti del catalogo del capitolo primo. In quel caso dicevo che il termine greco *patrida*, (come quello italiano “paese”) gode efficacemente di questa ambiguità, potendo indicare, a seconda del contesto, la patria nazionale che si identifica con uno stato o il luogo specifico e “localissimo” di provenienza. Sulla feconda duplicità della nozione italiana di “paese” cfr. Clemente (1997, p. 34): “Forse si può dire che essere italiani è appartenere a un Paese fatto essenzialmente di paesi”.

⁵ Leonidas usa la variante arcaica *Ellin* solo in questo caso. In tutti gli altri userà la forma comune del greco moderno *Ellinas*. Il fatto che si serva di un termine antico all’inizio del quaderno che tratta della “Storia dello Stato Macedone”, marca anche linguisticamente quella “continuità” che Leonidas ricerca con il passato.

⁶ Leonidas si rifiuta categoricamente di parlare delle fonti delle sue informazioni storiche, e si è limitato a mostrarmi un’enciclopedia greca che ha a casa. È ovvio che ha letto o sentito notizie sulla Macedonia da fonti si-

curamente non greche, ma non sono stato in grado di ricostruire quali (FONTI STORICHE).

⁷ Non ho personalmente alcun dubbio sul fatto che Leonidas sia cosciente di questa dimensione etnica della sua scrittura, dato che nelle nostre conversazioni fa continuamente riferimento ai “pericoli” e ai “vantaggi” di un’eventuale pubblicazione delle sue idee. Del resto, una prima analisi dei quaderni di Leonidas avrebbe dovuto essere presentata alla conferenza su “Ideology and Balkan Anthropology”, organizzata dalla Association for Balkan Anthropology e tenuta a Bankjia (Sofia), Bulgaria, il 29, 30 e 31 agosto 1996, ma Leonidas non ha consentito, per ragioni che non sono autorizzato a riportare ma che sono sicuramente etniche.

⁸ Sull’autobiografia etnica (e *etnica*, cfr. n. 23 p. 103) e su questo circolo tra fondazione di sé e autorialità scritturale vedi Fischer (1986) e Hunsaker (1999). Sulle conseguenze a volte paradossali che criteri *eticisti* causano non appena vengano assunti in antropologia come validi, vedi invece Kuper (1994) in generale e Gefou-Madianou (1993) per il caso specifico della Grecia.

⁹ Da qui in poi, consiglio di far riferimento costante alla figura 3 di p. 135 per avere un quadro delle relazioni parentali di Leonidas, e del modo in cui egli le “manipola”.

¹⁰ Per il caso specifico della Macedonia cfr. i lavori di Agelopoulos (1993) e Karakasidou (1996).

¹¹ Il complesso rapporto tra nuclei abitativi e reti parentali in Europa è analizzato diffusamente in Birdwell-Pehasant, Lawrence-Zúñiga (1999) e presentato in dettaglio nei casi di studio discussi in Birdwell-Pehasant, Lawrence-Zúñiga (a cura, 1999).

¹² Un caso etnografico parallelo da questo punto di vista è quello di Juan Olivares, il huave di San Mateo del Mar (Messico) che decide di farsi cambiare il cognome da Oliva in Olivares per realizzare una “forma di vendetta non cruenta, del tutto in linea con la gamma di possibilità di comportamenti tra parenti: ossia (...) recidere il legame parentale stesso” (Cuturi 2003, p. 224). Per una discussione più ampia sullo spazio concesso ai singoli di manipolazione dell’apparente “datità” della rete parentale, cfr. Cuturi (1990).

¹³ La costruzione “scientifica” di questa identità in negativo sarà indagata in dettaglio nel capitolo quarto (§ 4.2.).

¹⁴ Sui lazi e sul modo in cui il nome di questa popolazione sia arrivato fino a Leonidas vedi quanto detto in FONTI STORICHE, n. 22 p. 103.

¹⁵ Solo a margine di quanto già discusso nel precedente capitolo (LINGUA) sottolineo che questa bassa considerazione per la propria lingua, se di certo ha favorito il distacco comunitario dei parlanti dalla loro matrice culturale slava, non è detto che abbia invece automaticamente prodotto un’identificazione con la “grecità”. A parte il caso in esame, che costituisce un interessante tentativo di far convivere “grecismo” e “macedonismo”, conosco almeno un esempio specifico in cui la negazione di un’identità slava si accompagna a una simmetrica e altrettanto netta differenziazione dalla grecità. La persona in questione si considera, come Leonidas, discendente diretto degli antichi macedoni, ma associa i suoi “antenati” agli antichi illiri e ai traci grazie a una complessa teoria razzista di tipo “fisionomico”, con l’intento preciso di differenziarli nettamente (e quindi differenziarsi) dai greci e dagli “slavi”.

Vale forse la pena di sottolineare come questa posizione “primordialista” del macedonismo sia del tutto consonante con alcune teorie razziste propagandate soprattutto tra le comunità emigrate all'estero (Canada e Australia), secondo cui “Lo slavisimo è una delle tre cause principali di tutte le disgrazie e catastrofi patite dalla nazione macedone. Se non si estirpano senza pietà lo slavisimo, l'ellenismo e il comunismo – tre virus che infettano il corpo della nostra nazione – non c'è speranza di costruire una nuova Macedonia!!!” («Austrian Macedonian Herald» 1992). Mentre dunque per Leonidas gli antichi macedoni erano *anche* greci, per altri macedoni di Grecia non lo erano. In entrambi i casi, e indipendentemente da qualsiasi giudizio politico o etico, mi sembra evidente la volontà di non adattarsi tanto facilmente né alle versioni ufficiali della storia, né alle identità nazionali preconfezionate. Sulla dimensione “globale” della nuova “Questione macedone” cfr. Danforth (1995).

¹⁶ In greco i cognomi sono quasi sempre declinabili e le donne portano la forma declinata al genitivo, per cui Gatsou è la forma femminile di Gatsos, come più avanti nel testo Tsiotsiou lo è del cognome Tsiotsios.

¹⁷ Nel gennaio del 1997, alla fine della mia prima permanenza nella Macedonia occidentale, un breve soggiorno ad Agios Athanassios, il paese di origine dei Gatsos, mi ha permesso di appurare che le vittime dell'agguato della banda di *comitatžides* non erano padre e figlio, bensì due fratelli, rispettivamente padre e zio di Stavroula. In sé si tratta di un particolare non particolarmente rilevante (e lo evidenzio solo nella figura 3 a p. 135, dove l'effettiva posizione parentale è indicata con un tratteggio, e quella creduta da Leonidas è invece disegnata con una linea piena) ma sottolineo questo dettaglio come indice di un atteggiamento di noncuranza per gli aspetti più minuti della parentela *reale* che mi pare tipico dei macedoni di Grecia con un più forte orientamento filo-greco. All'inverso, la cura per gli alberi genealogici dettagliati sembra una vera passione dei macedoni di Grecia con un più chiaro sentimento anti-greco. Sul rapporto tra memoria familiare e appartenenza nazionale tornerò a riflettere alla fine del quarto capitolo.

¹⁸ Questa la parola usata da Leonidas (sing. *comitatžis*). Si tratta della versione greca del termine turco *comitadji*, dal nome del Comitato Supremo Macedone, fondato nel 1895. Maggior rivale del VMRO, il Comitato Supremo fu sempre dichiaratamente a favore dell'annessione della Macedonia alla Bulgaria. Secondo Dakin (1966, p. 27) questo termine era usato dai turchi, mentre i membri delle bande bulgaro-macedoni preferivano riferirsi a se stessi come *cetnik* o meglio *hajduk*, termine che si richiama alla figura tradizionale del brigante, in genere connotata positivamente in quanto ribelle all'autorità imperiale. L'equivalente greco dei *hajduk* erano i *kleftes*. Aarbakke (1992, pp. 170-171) tratta invece come sinonimi *comitadji* e *cetnik*, non indicando nessuna specificità d'uso. Qualunque sia la connotazione di *comitadji*, mi limito a conformarmi all'uso di Leonidas.

¹⁹ È l'equivalente greco di *cetnik* e indica quindi i guerriglieri armati, “politicamente” differenti dai *kleftes* in quanto dotati di un più esplicito progetto nazionale. Il termine è stato usato anche in seguito, durante la seconda guerra mondiale, per indicare gli oppositori armati all'occupazione tedesca, creando così un innegabile senso di continuità tra questi due momenti chiave della storia del moderno stato greco.

²⁰ Veniva chiamato così il capitano di una banda slava durante la Lotta macedone. Originariamente il termine indicava il capo militare che veniva eletto in ognuna delle comunità di coloni serbi stanziate dagli Asburgo lungo la frontiera militare con l'Impero ottomano (Jelavich 1983a, p. 146).

²¹ Il testo in macedone della canzone è riportato in Q1 (p. 18), ma Leonidas in un'occasione me l'ha cantata per esteso (commovendosi) e poi tradotta in greco. Questi versi (assieme a una frase riportata in Q3, p. 10) sono inoltre l'unica pagina dei suoi quaderni scritta in macedone, utilizzando caratteri greci.

²² Traduco così il termine *nomòs* usato da Leonidas. In realtà il *nomòs* è un'unità amministrativa dello stato greco moderno, e non ha quindi un equivalente preciso nel sistema di divisione territoriale del tardo Impero ottomano che, con il *firman* (decreto imperiale) "Hatti Humayun" del 1856 (dopo la guerra di Crimea), prevedeva unità territoriali gerarchizzate e centralizzate (*vilayet, sanjak, kaza*) (Jelavich 1983a, pp. 284-285).

²³ Il diverso atteggiamento di Leonidas nei confronti dei genitori si manifesta anche nelle scelte lessicali: il padre è quasi sempre *o patèras mou* cioè 'mio padre', con il termine descrittivo o allocutivo formale (e non 'papà', *babàs*), mentre la madre è quasi sempre *i màna mou* cioè 'mia mamma', con l'allocutivo informale (e non 'madre', *mitèra*).

²⁴ Questo episodio, che richiama al contempo il sacrificio di Isacco e il complesso edipico, ha luogo probabilmente in un contesto morale che ne garantisce la legittimità. Sarah Green (comunicazione personale) nota che "tra i sarakatsani dell'Epiro (...) per il bene della vittima e della sua famiglia, nel caso di un parente gravemente ferito si doveva porre fine alle sue sofferenze".

²⁵ È un neologismo (*rufianòfrones*) coniato da Leonidas per indicare gli spioni. Letteralmente significa 'fedeli alla spiata' e si basa sul modello di termini come *ethnikòfrones* ('fedeli alla nazione') e *vasilòfrones* ('fedeli al re') che venivano utilizzati durante la guerra civile per distinguere i diversi gruppi politici: "Mi sia permesso di dirlo fuori dai denti. Come ho detto più sopra, qui in Grecia c'era un partito e ancora esiste, sono i Comunisti. E dalla Parte opposta allora c'era un partito di 'Fedeli al re' (*Vasilòfrones*). E 'Fedeli alla nazione' (*Ethnikòfrones*). In questo caso mi riferirò soprattutto alla parola *Ethnikòfrones*. Per me la parola *Ethnikòfrones* significa un grande gruppo di uomini che tutti insieme fanno la Nazione (*Ethnos*). La loro Patria. Rispettano le Leggi della loro Patria e la loro Fedeltà. Perché la parola *Ethnikòfrones* è costituita da due parole: Nazione (*Ethnos*) e fedeltà (*frònima*). E non si può usare per fingere di essere Patrioti. Per me, questa parola la Battezzo in altro modo. Sono 'Fedeli alla spiata' (*Rufianòfrones*) e non 'Fedeli alla nazione'" (Q1, p. 9).

²⁶ Riporto questo episodio non tanto per la sua apparente comicità, ma perché mi sembra un segnale evidente della natura "radicante" che Leonidas fa della parentela. La metafora delle radici è da lui ripresa di continuo quando parla della sua famiglia (vedi anche la citazione alla fine di questo capitolo) e a sua volta la famiglia diventa metafora dello stato e della patria: "Non avere uno Stato è come essere orfani", "Chi non ha Patria non ha famiglia", mi ha detto più di una volta. Su come questa metafora sia voluta proprio dallo stato cfr. Herzfeld (1997, p. 75).

²⁷ Non credo che questa opposizione sia specifica di Leonidas, e mi chiedo invece quanto potrebbe “spiegare” il passato e il presente della Macedonia (dovunque si decida di farla finire, geograficamente o politicamente) se questa idea fosse almeno in parte condivisa da quanti (storici, politici, antropologi) se ne occupano di professione. Voglio qui citare almeno una fonte a sostegno di questa ambivalenza o compresenza di località vissuta e nazione immaginata: è il bellissimo rapporto del capitano Patrick H. Evans, un militare inglese paracadutato in “Macedonia occidentale greca” (ed esattamente nella zona di interesse di questo saggio, la provincia di Florina) nel 1944. Pur se ammette una totale ignoranza in materia di storia macedone, il rapporto del capitano Evans è intessuto di grande sensibilità umana e profondità di comprensione. Quanto alla duplicità della Macedonia, ecco la citazione: “I macedoni sono imbevuti di profondi ma contraddittori sentimenti patriottici. In Grecia questi sembrano assumere tre forme, solitamente coesistenti nel medesimo individuo. Vi è una certa fedeltà allo stato greco, e un fiorente e allo stesso tempo fervente patriottismo locale e un sentimento, difficile da valutare perché di rado esplicitato verbalmente di fronte agli estranei (e perché si modifica col mutare degli eventi e della propaganda) per la Macedonia in quanto tale, indipendentemente dalle odierne linee di confine, che sono giudicate un’usurpazione (...). Ma ciò che è ben più forte del sentimento dei macedoni verso la Grecia è il loro patriottismo locale, non tanto il loro amor di patria, quanto l’amore per la loro porzione di patria, la loro *patrida*, e in questo somigliano alla popolazione greca in generale”. È un vero peccato che questo testo, così attento alla dimensione locale e personale (e dunque variegata) dell’idea di Macedonia, sia stato pubblicato da uno studioso (Rossos 1991; la citazione è da pp. 294-295) che non sembra condividere per nulla quest’idea, preferendo di certo la Macedonia delle mappe (“geografiche”, naturalmente...), e della “purezza”, e cioè “...un’unità naturale in senso economico e, in gran parte, in senso etno-culturale” (p. 282).

²⁸ La capacità di Leonidas di inventare un’identità ibrida che sfugge all’uniformazione nazionale senza pretendere di essere originaria e pura, ma facendo anzi appello a una “tradizione” di recente elaborazione, trova un parallelo in un’altra biografia, quella di Rigoberta Menchú, analizzata con grande attenzione nel libro di Hunsaker dedicato al rapporto tra scrittura autobiografica e identità nazionale nel continente americano: “La creazione di questo nuovo senso di sé come parte di una tradizione approntata al fine di sopravvivere libera Menchú dalla falsa alternativa tra la passività (e la distruzione certa) e l’azione (e la speranza di un miglioramento a costo di perdere la propria identificazione culturale) (...) Rigoberta Menchú presenta una comunità innovativa e ibrida come se fosse tradizionale, collegando tra loro la voglia di sopravvivere e il desiderio di una continuità culturale” (Hunsaker 1999, p. 19). Questa strategia di resistenza culturale sembra quindi avere applicazione in diversi contesti sociali e politici.

Capitolo terzo

Persone e confini, nazione e narrazione

(...) lasciamo stare che la civiltà fa gli uomini tutti simili gli uni agli altri, togliendo e perseguitando la singolarità, e distribuendo i lumi e le qualità buone non accresce la massa, ma la sparte, sì che ridotta in piccole porzioni fa piccoli effetti (...) (Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, (22), 29-1/5).

3.1. Avventura nella giungla

Una parte rilevante della mia ricerca nella Macedonia occidentale greca avrebbe dovuto essere costituita dallo studio dell'influenza dei confini politici sulla disposizione territoriale delle reti matrimoniali.

Pur essendomi reso conto che la frattura fra rifugiati e locali era evidente sul piano sia politico sia culturale, avevo ovviamente notato che i "confini etnici" tra i due gruppi persistevano – come teorizzato da Barth (1969, p. 9) – nonostante fossero attraversati da "un flusso di personale". Dato che il più evidente fattore di "flusso" era il matrimonio, mi era sembrato estremamente interessante valutare l'interazione della variabile "confine" con l'"etnia" e quindi avevo progettato la comparazione della rete matrimoniale in un villaggio abitato prevalentemente da macedoni con quella di un altro abitato da rifugiati.

Avevo rapidamente orientato la mia scelta verso due paesi: Neos Kafkasos e Niki, soggetti apparentemente ideali della mia comparazione. Di dimensioni simili (400 e 600 abitanti circa, rispettivamente), entrambi situati esattamente *sul* confine, posto di confine ferroviario fino al

1994 Neos Kafkasos (cioè fino alla chiusura della linea ferroviaria a seguito dell'embargo) e tuttora posto di confine stradale Niki, si caratterizzano ascrittivamente e si riconoscono nei loro abitanti come villaggio di rifugiati il primo e di macedoni il secondo.

Il mio progetto partiva dalla convinzione che fosse possibile verificare l'esistenza di reticoli matrimoniali topograficamente identificabili per ogni villaggio, i cui mutamenti diacronici riportati su una mappa avrebbero potuto aprire varchi interpretativi stimolanti per l'antropologia delle identità e delle relazioni etniche. Un villaggio come Neos Kafkasos (come già segnalato, creato *ex novo* sul terreno di un *chiftlik* nel 1926 proprio per ospitare solo rifugiati del Caucaso, di cui porta il nome), sebbene corrispondesse abbastanza bene per numero di abitanti all'isolato matrimoniale descritto in etnodemografia (cfr. Solinas 1992, capitolo primo) iniziò presto a *importare* un certo numero di donne da villaggi abitati da macedoni. Si trattava di verificare se Neos Kafkasos fosse stato (e/o fosse tuttora) un *semi-closed group* per cui "(...) il tasso di preferenza per matrimoni fra membri della stessa unità di popolazione tende al massimo, ma fluttua, di norma, fra il 70 e il 90% dei matrimoni" (p. 51) o se, almeno in certi periodi, il tasso di esogamia di villaggio fosse superiore, tendendo verso una nucleazione matrimoniale intermedia.

Le difficoltà ambientali e il crescente conflitto con i locali avrebbero dovuto spingere o verso un progressivo isolamento endogamico o verso la selezione di aree di "quiescenza etnica", villaggi cioè riconosciuti macedoni ma privilegiati per la scelta matrimoniale. Visto che i primi dati raccolti in modo non sistematico facendo uso della memoria di un'anziana del villaggio mi confermavano che almeno il 20% delle attuali spose del paese provenivano da altri villaggi, uno spoglio longitudinale dei matrimoni avrebbe permesso di individuare quali eventualmente fossero queste aree di quiescenza e quali i criteri per la loro selezione.

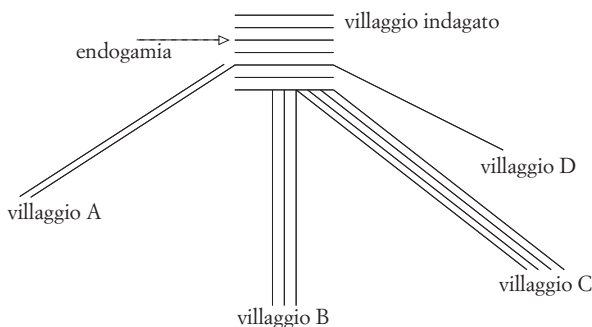


Fig. 5: Grafizzazione della rete matrimoniale di un villaggio.

Contavo di mappare la rete di ognuno dei due villaggi raccogliendo tutti i matrimoni avvenuti entro intervalli regolari di tempo (decenni) e segnando con delle linee sulla mappa i singoli matrimoni: una linea dal villaggio in oggetto a quello di provenienza del partner. La scelta di un partner locale, e cioè l'endogamia di villaggio, sarebbe stata segnata con una linea nel riquadro che corrispondeva al villaggio. Quanto più il villaggio fosse stato endogamico, tanto più avrebbe assunto la forma di un rettangolo, con una serie di linee parallele lì dove sulla mappa c'è la localizzazione fisica del villaggio. Per ognuno dei due villaggi e per ognuno degli intervalli di tempo l'intenzione era quella di ottenere una rappresentazione grafica simile alla simulazione proposta nella figura 5.

La prima ipotesi da verificare era naturalmente che gli abitanti di Neos Kafkasos non si sposassero "a caso", e i villaggi scelti avrebbero potuto fornire indicazioni interessanti sui criteri adottati.

Una seconda ipotesi prevedeva che il confine sarebbe stato molto più visibile nella mappatura di Neos Kafkasos, paese di rifugiati, di quanto non sarebbe stato a Niki, paese macedone. A questo proposito intendevo verificare quel che si potrebbe definire "l'ispessimento diacronico del confine", il modo in cui, di decennio in decennio, la rete matrimoniale

del villaggio macedone avrebbe teso sempre più nettamente verso “sud”, verso cioè la parte greca, venendo così a somigliare sotto questo aspetto alla rete di Neos Kafkasos.

Per verificare una terza ipotesi (che esistessero relazioni privilegiate tra singoli paesi nello scambio matrimoniale), ma anche per un approfondimento generale della ricerca, una fase successiva del lavoro prevedeva che all'interno dei reticoli matrimoniali indagassi entro i *solchi* più appariscenti. Contavo quindi di puntare l'attenzione su alcune famiglie (non necessariamente di Neos Kafkasos o Niki, visto che avrebbero potuto provenire da uno qualsiasi dei villaggi *target* degli scambi privilegiati) e di raccogliere informazioni dirette dai loro membri riguardo alle scelte matrimoniali.

Perché il lavoro fosse efficace in questa direzione, doveva attingere a una base di dati quanto più esterna possibile alle rappresentazioni degli attori. Grazie anche alla lettura di alcuni lavori di Georgos Agelopoulos (1997a; 1997b), e alle conversazioni con lui intercorse, avevo pensato di utilizzare i registri delle nascite e dei matrimoni che ogni paese conserva negli uffici della comunità (*kinòtita*) e che sono sotto la responsabilità del segretario (*grammatèas*) e del presidente della comunità (*pròedros*). Questi registri (detti *dimotolòja*, sing. *dimotolòjon*) consistono fisicamente in un quaderno di circa 40x30 cm. Ogni pagina è suddivisa in sei fasce orizzontali (dette *meridès*, ‘porzioni’) che contengono ognuna spazio sufficiente per le informazioni anagrafiche di una famiglia nucleare. La prima riga di ogni *merida* è occupata dal capofamiglia (sempre maschio) e dai suoi dati anagrafici, la seconda da quello della moglie e le successive da quelli degli eventuali figli. Quando una persona muore o cambia residenza, tutta la sua riga viene barrata con un tratto di penna, e si riporta sul margine destro del foglio la ragione della cancellazione. Un motivo comune di cancellatura è il matrimonio. Se si tratta di un maschio – e se ovviamente è rimasto a risiedere nel villaggio – questi diverrà capolista di una sua (nuova) *merida*, mentre se è una femmina sarà iscritta nella *merida* del marito. Una limitazione intrinseca nell'uso dei *dimotolòja* come base di dati è la

perdita di informazioni riguardo ai membri del villaggio che si sposano *fuori*, dato che in questo caso il loro nome è cancellato dalla *merida* del padre segnalando come ragione il matrimonio, senza ulteriori indicazioni sul luogo di destinazione. La residenza tendenzialmente virilocale di villaggio per i rifugiati e natolocale per gli agnati macedoni fa sì che in entrambi i villaggi siano state quasi sempre le donne ad andarsene, e la carenza di informazioni in proposito sui *dimotolòja* conferma anche a livello burocratico la natura di fatto agnatica (anche se formalmente cognatica) dei sistemi di parentela entro lo stato greco (cfr. Herzfeld 1985).

All'inizio di giugno 1996, ancora prima di stabilirmi a Neos Kafkasos, avevo discusso con Kostas, il *pròedros* del villaggio, della possibilità di consultare il locale *dimotolòjon*, e lui mi aveva promesso, senza entusiasmo, il suo aiuto. Pur sollecitato altre volte, Kostas per diverso tempo non collabora.

Ad agosto mi rendo conto che devo stringere i tempi. Ho raccolto diverso materiale genealogico, ma mi manca il passo decisivo per capire in che direzione proseguire e ho bisogno di consultare i registri matrimoniali. Vista la ritrosia di Kostas, una mattina vado all'edificio della *kinòtita*, nella piazza del paese. Dimitris, il *grammatèas*, è un *dòpios* di Florina e venendo a Neos Kafkasos solo per le ore di lavoro non si era neppure accorto della mia presenza. Del resto – mi dice – il *pròedros* non gli aveva mai detto nulla di me. Dopo avergli spiegato perché sono lì, mi assicura che non c'è problema, che posso tornare già l'indomani a consultare il *dimotolòjon*. Gli chiedo però se non posso iniziare già oggi a dare un'occhiata ai registri. Un po' perplesso, per un paio d'ore, fino alla chiusura dell'ufficio, mi lascia in pace, seduto a una scrivania all'ingresso della *kinòtita*.

A casa posso finalmente iniziare a riempire la scheda elettronica che ho preparato da settimane con un comune programma per la gestione dei *data base*. La scheda riporta i dati di un'intera *merida* e dà rilievo al luogo di provenienza del marito e a quello della moglie, oltre a riportare tutti i dati anagrafici dei singoli soggetti. Una volta trasferite su foglio elettronico, le diverse schede si trasformano in *filze* di campi

facilmente comparabili e suscettibili di ulteriore trattamento. L'inserimento di un campo calcolato permette di quantificare i matrimoni, eventualmente suddividendo quelli esogamici in base al villaggio di provenienza del partner.

Già il giorno dopo il mio entusiasmo deve fare in conti con la burocrazia. Dimitris arriva in ufficio in ritardo, trafelato e chiaramente in allarme. Mi spiace, non dipende da me, dice, ma sono andato in *Nomarkhìa* (gli uffici della provincia) e mi è stato detto che non puoi visionare i registri senza un'autorizzazione dell'*Ipourjio Makedonias Thràkis* (Ministero di Macedonia e Tracia). Chi te l'ha detto? La direttrice periferica (questo il titolo) della *Nomarkhìa* di Florina. Vado subito a Florina, a parlare con la direttrice, che conferma il divieto in un colloquio che dura meno di due minuti. Un amico di Salonicco che ha entrature al ministero si mobilita e mi procura rapidamente il permesso richiesto. Torno a Neos Kafkasos e incrocio Kostas. Gli comunico entusiasta la bella notizia, ma mi accorgo che dietro i baffi e gli occhiali scuri borbotta qualche cosa che non capisco ma che non interpreterei come un segnale di condivisione della mia gioia. Il giorno dopo Dimitris, sorpreso di vedermi così presto, telefona in mia presenza alla *Nomarkhìa*. La posta si alza: questa volta la direttrice vuole un'autorizzazione del Ministero degli Interni. Perplesso e irritato, torno a Salonicco, dall'amico che già mi aveva aiutato. Si informa, e mi racconta che gli hanno detto che nessuno è autorizzato a rilasciare un simile permesso, dato che nessun ente centrale può interferire con la gestione dei localissimi registri matrimoniali. Il cerchio a questo punto si è chiuso. Il *pròedros* non voleva farmi vedere il *dimotolòjon* ed evitava di presentarmi il *grammatèas*. Questi, una volta conosciuto, si consulta col *pròedros* che lo manda dalla direttrice provinciale la quale, pur di non assumersi la responsabilità escogita lo stratagemma del permesso dal Ministero della Macedonia. Quando il permesso inaspettatamente arriva, la mossa finale: pretendere che presenti un'autorizzazione rilasciata da un ente che non è giuridicamente autorizzato a rilasciarla.

C'è stato un momento in cui ho temuto che il mio lavoro stesse diventando la parodia europea, provinciale e burocratica, di una più esotica parodia gellneriana che stavo leggendo proprio quei giorni:

Gli stati postcoloniali sono spesso assai ideologizzati, legati ad assurde pretese sulla natura della loro società (...). I nuovi funzionari amministrativi locali sono pieni di insicurezza, dovendo trovare un delicato equilibrio tra le pressioni locali e gli intrighi della gerarchia di cui fanno parte (appartenenza che, conferendo loro grandi privilegi, sono ansiosi di salvaguardare). L'ultima cosa che desiderano è un ricercatore straniero che ficchi il naso nel loro territorio, minando la loro autorità con la sua sfacciata indipendenza, dato che non gli si può impedire di tornare nel suo paese e di vedere chi vuole. E poiché potrebbe mettere a repentaglio i funzionari, raccontando magari che il tribalismo è diffuso, che le differenze di classe sono enormi e profondamente avvertite e che le minoranze etniche sono cupamente insoddisfatte, si preferisce ostacolare i suoi movimenti in tutti i modi.

Dopo tanti intralci e difficoltà, il ricercatore può far ritorno, con rimpianto o con gioia, ma in ogni caso senza molta alternativa, ai sistemi di significato che può costruirsi da solo, specie se il suo libro consiste in gran parte di riflessioni sull'estrema difficoltà di comprenderli e articularli, o di riuscire a comunicarli una volta compresi, e di ulteriori riflessioni sulla profondità della propria angoscia nel vivere tale situazione. Alla peggio, può scegliere di concentrarsi su un unico informatore speciale, che può portare in un qualche posto dove il funzionario governativo non possa interferire (Gellner 1992, p. 93).

Alla luce delle mie vicende, di questo passo mi colpì più il tono risentito che l'evidente sarcasmo che avrebbe dovuto permearlo. Gellner sembra indignato dal fatto che – sacrilegio – funzionari indigeni possano intralciare la meritoria opera dell'antropologo. Paradossalmente, dunque, il risentimento fintamente ironico di Gellner mi stava rendendo curiosamente simpatici (o almeno non più completamente detestabili) i piccoli sforzi delle burocrazie in difesa di loro stesse e dei “segreti” loro affidati. Ero ben lontano dall'essere soddisfatto.

to, o dal rimarcare “con gioia” il fatto di essere “senza alternativa”, ma ero ora disposto ad ammettere che la lettura dei *dimotolòja* fosse operazione non solo banalmente contabile.

Tramite Khristos Kyrkopoulos, un *dòpios* di Niki con il quale ero entrato in buona sintonia, avevo nel frattempo contattato l'ex *grammatèas* di Niki, per vedere se almeno lì fosse possibile ottenere i registri evitando pastoie burocratiche. La risposta più nitida sulle ragioni del divieto di consultare i *dimotolòja* mi fu data da questo uomo anziano: sgranò gli occhi e mi disse che non mi avrebbe dato quei registri neanche se ce l'avessi avuta lì, in mano, l'autorizzazione del ministro degli Interni.

Dopo questa sfuriata, inizia a spiegarmi guardando più Khristos che me: com'è possibile che gli sia venuto in mente di farsi intermediario di una simile proposta? “Sul *dimotolòjon* sono riportati anche i nomi barrati, barrati durante la guerra civile – mi dice – tutti hanno lasciato parenti di qua del confine”. Non aggiunge altro.

Il resto lo aggiungo io, tra me, ripercorrendo quel che già so. I nomi barrati sono quelli di coloro che durante la guerra civile erano scappati e ai quali era stata tolta la cittadinanza greca. Il *dimotolòjon* naturalmente riporta “nell'apposita casella” la ragione della cancellatura dal registro: “perdita della nazionalità greca”, che equivale a un passato comunista, o macedone filo-jugoslavo o entrambi. Alcuni sono tornati, e non hanno piacere che questa parte del loro passato venga resa pubblica, tanto meno a uno straniero. Altri non sono mai tornati per scelta o perché impossibilitati a farlo. Per essere riammessi in Grecia e riottenere la cittadinanza era infatti necessario dimostrare di essere “greci per discendenza”, ma alcuni macedoni di Grecia stabilitesi nell'allora Repubblica Jugoslava di Macedonia avevano optato per la cittadinanza macedone (jugoslava), ottenendone in cambio benefici dal governo jugoslavo (la certezza di una casa e di un lavoro). Avendo quindi un passaporto emesso dall'allora Repubblica Jugoslava di Macedonia (oggi Repubblica di Macedonia), non possono tornare a risiedere in Grecia. A questi ex macedoni di Grecia viene anche vietato l'ingresso come turi-

sti, adducendo la ragione pretestuosa che sul loro passaporto il luogo di nascita (che è un paese della Macedonia greca, con un nome ufficiale greco introdotto negli anni Venti e un altro tradizionale macedone o turco, cfr. capitolo primo, pp. 46-49) non è quello ufficiale. Per le guardie di frontiera questo è sufficiente a considerare il passaporto non valido.

Ma tutto questo è noto. Avevo letto di 35.000 macedoni scappati, come sapevo dei *kafkàsii* comunisti scappati anche loro. Mi era però ora chiaro che il sacrilegio era nei nomi, non nei numeri. Non era grave che io potessi venir a sapere che dalla Grecia alcuni se n'erano andati e che era stata loro cancellata la nazionalità greca. Ma sarebbe stato da molti considerato sacrilego se io avessi saputo che la persona Tale era stata cancellata, il parente del Tal Altro si era rifugiato nella Macedonia jugoslava e aveva cambiato nazionalità. Sono le persone reali, non le notizie storiche, a poter essere violate nella loro intimità, ed è tra le persone reali che va indagato il dolore della dis-aggregazione e il sentimento della re-integrazione.

Il fastidio gellneriano (e mio, certo) occulta un'evidenza antropologica. Coprire dei nomi, velare i volti delle persone, significa impedirne la narrabilità. Vietandomi l'accesso ai *dimotolòja* non mi veniva impedito di sapere la Storia, mi veniva invece impedito di *raccontare delle storie*. Potevo dire *cosa* fossero gli abitanti di Niki e Neos Kafkasos (*pòndii*, *dòpii*, macedoni, rifugiati, comunisti, profughi, esiliati, perseguitati, privilegiati, eroi, vigliacchi) ma non potevo dire *chi* fossero. I nomi sono sacri perché racchiudono delle storie. La divulgazione di queste storie può essere sacrilega. Non era il segreto a essere inviolabile, dato che – di fatto – tutti sapevano tutto di queste vecchie storie. Né tantomeno alcuno aveva da temere conseguenze spiacevoli da parte delle istituzioni: le storie che non andavano rivelate a me erano storie che, attraverso la sua precisione centellinata nella pazienza della burocrazia, lo stato poteva ricostruire con dovizia di particolari maggiore di quella cui sarei mai potuto giungere io. Escluse conseguenze a livello di comunità locale, escluse quelle istituzionali, la sacralità era tutta nel racconto, nella violazione di un

patto interno alle comunità locali. Il silenzio biografico che accompagna nella Macedonia occidentale il clamore storico (e in parte etnografico) era il risultato di un accordo, doppiamente tacito. La narrazione della vita delle persone metteva infatti a rischio la “naturale” uniformità dell’appartenenza nazionale, il plurale ripetibile e non singolarizzabile come arma essenziale della nazione, e del suo discorso. La replicabilità, la serialità come essenza del discorso nazionale mortifica la narrabilità di qualsiasi cosa, se intesa come cosa *unica*, e quindi qualsiasi narrazione (di per sé unica) di *una* persona mette a nudo la trama uniformante del discorso nazionale, che ha bisogno di poter contare sulla ripetitività:

La “trama” di questo pensiero era una griglia classificatoria totalizzante, che poteva essere applicata con infinita flessibilità su qualsiasi cosa cadesse sotto il controllo, reale o presunto, dello stato: persone, regioni, religioni, lingue, prodotti, monumenti e così via. L’effetto di questa griglia fu di dare a ogni cosa un’identità precisa: questo, non quello; qui, non lì (...). Il “tessuto” era ciò che si potrebbe definire serializzazione: l’assunto che il mondo sia fatto di plurali replicabili... (Anderson 1991, pp. 184-185).

Ma questa esigenza uniformante, che vedevo all’opera nel divieto impostomi, non mi giungeva certo nuova, dato che incarna la storia e lo spirito della disciplina cui appartengo. Le recenti riflessioni dell’antropologia (Amselle 1990; Strathern 1994) ci hanno reso consapevoli del fatto che il lavoro di individuazione di “regole generali” per quanto riguarda i gruppi sociali configura di fatto il trasferimento a livello “scientifico” di un approccio omogeneizzante essenziale al paradigma nazionalista. L’analisi sicuramente più convincente e approfondita della relazione tra antropologia e nazionalismo è quella presentata in diversi lavori di Michael Herzfeld (1982, 1987, 1999), in cui il parallelo si fa esplicito e preciso nei suoi elementi costitutivi:

Il moderno nazionalismo greco, come molti altri movimenti simili in Europa e altrove, assomiglia all’antropologia nella

misura in cui è storicamente figlio dell'ideologia romantica e si preoccupa di distinguere nettamente tra identità e alterità. Antropologia e nazionalismo condividono inoltre la capacità di sopprimere le contraddizioni *interne* tra unità e varietà. Gli studi folklorici del XIX secolo concepirono il paradosso di una Mente colta che elaborava una cultura popolare alla quale pretendeva di partecipare di diritto, ma rispetto alla quale si sentiva contemporaneamente esterna e superiore. In antropologia, la stessa pretesa ossimorica prende la forma di "osservazione partecipante", un'interferenza nella vita quotidiana delle persone resa legittima dal simultaneo appello a una comune umanità condivisa e a una raffinatezza che mantiene separato l'osservatore (Herzfeld 1987, p. 16).

Da questa prospettiva, l'imbarazzo dello scienziato sociale¹ – che non sa che farsene di "dati non generalizzabili" – e quello dell'"informatore" – disposto a parlare di tutto ma non della sua vita – sembrano entrambi dipendere da una comune paura di incrinare la "solidità sociologica del plurale", la certezza della serialità. Ammettere la veridicità di quest'ipotesi significa riconoscere che ricercatore e interlocutore/trice sul campo facciano entrambi uso di un modello di comunità che viene potenzialmente messo in crisi dalla narrazione della singolarità, caricando quindi di senso politico qualunque silenzio biografico.

Stabilito dunque il valore politico di quel silenzio, che ora si frantumava in molteplici, singoli, personali silenzi, fatti di dimenticanza ricercata e di adesione a un modello nazionale, tanto più era evidente il peso politico della parola biografica e autobiografica. Se chi si rifiutava di parlare di sé stava di fatto confermando la stabilità del modello seriale nazionale (siamo tutti uguali, la *mia* vita, sotto questo aspetto, non *deve* essere raccontata), cosa faceva chi invece accettava di raccontarsi? La parola (auto)biografica è sospetta in tutti i casi: o cerca esplicitamente di mettere in crisi il discorso nazionale, mostrandone le contraddizioni interne, la diaforentità inaccettabile, oppure – anche quando cerca di uniformarsi all'unità del soggetto prescritta dal discorso nazionale – lo fa in *modo* pericoloso, come nel ca-

so della narrazione di Leonidas Khristopoulos, dato che dimostra nel suo farsi che l'unità del soggetto è un processo o al massimo un prodotto, e non un'essenza atemporale.

Il modo in cui ho *narrato* la mia vicenda con i registri matrimoniali dovrebbe giustificarsi con l'argomento ora esposto: allo sguardo sbigottito dell'*ex grammatèas* di Niki il lettore dovrebbe idealmente affiancare, come in uno specchio, il mio, e riscrivere mentalmente per l'antropologia quel che io ho scritto della nazione. La storia (forse anche ingenua) con cui ho raccontato il modo poco scientifico (ma, sento, antropologico in senso letterale) in cui sono arrivato a dare rilevanza al silenzio e alle storie che quel silenzio copre, ha diversi eroi (l'antropologo, il suo metodo, i suoi obiettivi) e diversi aiutanti occulti (che agiscono negando all'eroe il permesso di accedere all'oggetto magico) ma nelle mie intenzioni non prevede lo scorno (né tantomeno l'uccisione) dell'antagonista, se posso relegare in questo ruolo narrativo la predilezione "sociologica" presente nella citazione gellneriana.

Ritengo cioè ancora stimolante e teoreticamente provocatorio il progetto di ricerca sulle reti matrimoniali abortito nella Macedonia occidentale. Ritenevo però doveroso raccontare come sono arrivato, lungo un cammino che era iniziato almeno due anni prima, nei seminari dottorali, a considerare altrettanto rilevante la dimensione della ricerca antropologica centrata sulla persona. Il rispetto delle singole persone e delle loro singole storie mi si è in quest'evento configurato non solo come una questione etica, ma anche metodologica. Oppure: la dimensione etica che i miei interlocutori, vietandomi la vista dei registri matrimoniali, attribuivano alla mia metodologia "puramente sociologica" non poteva essere messa da parte come un contrattempo. Il gruppo ribadiva se stesso di fronte a me, ma facendolo si ricompattava lungo linee complicate e pericolose. Per difendere la riservatezza di alcuni membri della comunità, quel gruppo doveva nascondere l'evidenza più certa della propria fedeltà nazionale, che avrebbe invece dovuto consistere nel *ludibrio* di quelli scappati. Rinunciando allo scherno, difendeva di fatto i fuoriusciti, li celava al mio sguardo come persone ve-

re, come persone dotate di un nome e di legami familiari che mi avrebbero portato dentro la comunità. Erano quei legami a essere la pietra dello scandalo e la ragione del mio bando. La visione di un qualsiasi legame familiare attraverso il confine, la posizione della domanda “chi?”, svelano la menzogna della nazione. Alla serialità dell'appartenenza nazionale omogenea dentro i sacri confini dello stato i racconti avrebbero opposto persone vere cui la nazionalità greca era stata tolta e in certi casi poi restituita, persone che attraversando il confine hanno cambiato nazionalità. Di fronte alla forza uniformante della nazione, il racconto dei singoli avrebbe svelato la falsità della naturalità del confine. È quindi a quella linea sottile e precisa che volgo ora la mia attenzione.

3.2. *Individuare lo stato nazionale*

Sembra indubitabile che qualunque sia la definizione generica da cui si parte, il moderno stato nazionale si definisce prima di tutto come un'entità politica chiaramente delimitata nello spazio, cioè marcata da confini certi. La Francia sembra il soggetto politico in cui questo fenomeno è avvenuto con maggior profondità e sistematicità a partire dal XVI secolo, quando “...il radicamento e, oserei dire, l'“interramento” della parola [frontiere] è praticamente compiuto” (Febvre 1928, p. 13). Ma dal radicamento della parola alla trasformazione politica dei confini in linee nette passarono quasi tre secoli, se ancora nel 1789 la Francia non poteva essere considerata né un territorio omogeneo (date le numerose *enclaves* imperiali che non rispondevano all'autorità del sovrano) né uno spazio geografico chiaramente delimitato, data l'incertezza sull'esatta collocazione del confine del paese in molte zone (Brette 1907, capitoli primo e secondo).

Il movimento di *precisazione*, iniziato nel Cinquecento, si perfeziona infatti dopo la Rivoluzione francese, con un processo che si può definire di de-contestualizzazione. La Francia tende a diventare eguale a se stessa in qualsiasi centimetro quadrato del suo territorio, e del tutto isolata

da ciò che politicamente e geograficamente la circonda. Si tratta dunque di un movimento in due fasi: nella prima, iniziata già nel XVI secolo, c'è una risistemazione del concetto di confine verso una sua progressiva astrazione e geometrizzazione, mentre la seconda fase, che prende piede con la Rivoluzione francese, si potrebbe definire il precipitato storico di quell'elaborazione teorica, rendendo politicamente significativa la riflessione maturata nei secoli precedenti, quando era già possibile immaginare la nettezza dei confini senza che a questa immagine corrispondesse un oggetto politico reale.

Fino a tutto il XV secolo in Francia e ben più a lungo in altre regioni europee e non europee, i limiti dell'estensione di un'autorità politica e/o culturale erano indicati come *aree* geografiche, come territori eventualmente da presidiare e non come *linee* dotate di un'unica dimensione (Febvre 1928, p. 13). Sasso nello stagno, il potere e l'influenza del prestigio si esercitavano per cerchi concentrici di raggio progressivamente più ampio e di efficacia sempre minore, fino a svanire o a raggiungere zone di intersezione con il potere di un'altra autorità: designo queste zone, in cui un potere si estingue o si sovrappone a un altro, con il termine *boundaries*².

Sono quindi *boundaries* tutti quei territori in cui l'autorità (intesa sempre come *forza* e come *discorso*) arriva indebolita, sbiadita. L'indebolimento può essere dovuto all'eccessiva distanza (relativamente ai mezzi di comunicazione praticabili in un determinato luogo e tempo) dal centro da cui si irraggia l'autorità o all'eccessiva vicinanza a un centro alternativo. Per comodità espositiva, chiamerò il primo tipo *boundary per estinzione* e il secondo *per sovrapposizione*.

L'Impero ottomano possedeva numerosi esempi di entrambi i tipi di *boundaries* e anzi aveva di fatto organizzato il suo sistema amministrativo proprio in base alla distanza (politica, solo in parte corrispondente a quella geografica) delle zone amministrate dal centro imperiale di Istanbul. A una serie di province amministrate direttamente dalla Porta e localizzate anche geograficamente in relativa prossimità alla capitale, si opponeva una fascia marginale di stati vassalli o

tributari (nel XVI e XVII secolo: Valacchia, Moldavia, Transilvania, Canato di Crimea) che godevano di una qualche autonomia amministrativa. È interessante notare però che anche alcune zone non marginali godevano dello statuto di regioni “auto-governate”. Erano prevalentemente zone montuose, difficilmente accessibili e dalle quali ci si accontentava di poter ricavare un tributo annuo senza imporre un’ autorità diretta: il Montenegro, l’Albania settentrionale, il Pindo e l’area dell’Epiro attorno a Giannina (Magocsi 1995, p. 64).

Rimanendo in area balcanica, gli Asburgo avevano già nel 1538 stabilito in Croazia una “frontiera militare” (*Vojna Krajina*) sotto il controllo della dieta locale, e nel 1630 assunsero l’amministrazione diretta della regione (p. 66). La fascia di intersezione tra autorità asburgica e controllo ottomano venne progressivamente militarizzata lungo una fascia di quasi trecento km che seguiva il margine sinistro della Sava. Con l’avanzata ottomana, una regione marginale dell’Impero austriaco, un *boundary per estinzione*, si trasformò dunque in un *boundary per sovrapposizione*. La definitiva militarizzazione dell’area avvenne dopo l’esaurimento dell’ultima ondata espansionista ottomana, conclusasi con l’infruttuoso assedio di Vienna nell’estate 1683.

Risospinto definitivamente al di qua della Sava, dopo il trattato di Karlowitz del 1699 il dominio della Porta si trovò ad affrontare più a oriente un problema analogo a quello che aveva assillato l’Impero asburgico un secolo prima. Sotto la pressione dell’Austria (che aveva acquisito la Transilvania proprio a Karlowitz) e della Russia (che allora, potenza emergente, cercava uno sbocco verso il Mar Nero) i reggenti dei principati di Moldavia e Valacchia, fino ad allora stati vassalli, iniziarono a tramare ai danni della Porta, con l’intento di ottenere l’autonomia. Fallito nel 1711 il tentativo di Pietro il Grande di creare una Moldavia autonoma sotto la sua protezione, il sultano rimosse i principi tradizionali locali (*hospodar*) e li sostituì offrendo i due principati al miglior offerente tra i ricchi mercanti greci di Costantinopoli – detti fanarioti dal nome del quartiere in cui vivevano, il Fanari – che già avevano dimostrato le loro capacità am-

ministrative e la loro fedeltà all'autorità imperiale³. In due modi diversi, entrambi gli imperi riconoscevano quindi lo statuto di *boundaries* ai territori marginali e soprattutto adattarono la forma di governo quando l'area marginale rischiava di cadere sotto l'influsso di un potere rivale.

Il discorso nazionale moderno si inserisce a questo punto, e mira a trasformare i *boundaries* in *confini*, cioè in linee politiche prive di spessore che delimitano senza soluzione di continuità e senza ambiguità il territorio nazionale.

Questo movimento di progressiva "specificazione" dei limiti del potere dello stato si realizza sul piano spaziale quanto su quello strettamente antropologico: come lo spazio fisico di esercizio del potere si fa certo e uniforme, così il dominio morale dello stato tende a esercitarsi su soggetti che si vogliono sempre più uniformi (intersoggettivamente) e omogenei (intrasoggettivamente). La variabilità culturale e linguistica, la plurivocità delle strategie identitarie dei singoli soggetti e delle comunità locali doveva essere sostituita da una serialità uniformante e uniformata.

3.3. *Delimitare l'individuo*

La concezione del potere esercitato uniformemente su uno spazio abitato da soggetti omogenei divenne sempre più prassi politica in Occidente a partire dal XVII secolo, consolidandosi poi con la Rivoluzione americana e francese, che trasferirono (almeno nominalmente) il potere dal regnante al "popolo", *inventando* il concetto di sovranità popolare (Kohn 1967). Questo concetto presupponeva l'eguaglianza dei cittadini, espressa nel diritto di voto, che a sua volta implicava una definizione maggiormente precisa di quella fino ad allora esistente di dove *finisse* il territorio della nazione. Se era il popolo a essere sovrano, era assolutamente indispensabile stabilire chi facesse parte del popolo. Venuto a mancare, in linea di principio, ogni marcatore sociale, il popolo e la nazione si identificano. In questo clima politico i *boundaries* finirono per essere considerati

null'altro che aree malcerte e ambigua, se non esplicitamente pericolose. Il soffocamento dei *boundaries* avvenne attraverso l'uso contemporaneo e localizzato della forza e di un nuovo discorso sui limiti geografici della nazione. Da un lato cioè si instaurò un sistema sempre più preciso di controllo militare e amministrativo di una striscia sempre più sottile di terreno lungo quelle che erano considerate le estremità "naturali" dello stato nazionale (ciò che chiamo il dispiegamento del *confine*) e dall'altro si inaugurò un discorso che asseriva come naturale quella striscia confinaria (ciò che chiamo l'asserimento della *frontiera*).

Una frontiera è quindi una linea asserita in un discorso, tendenzialmente continua, priva di spessore e sempre tracciabile in linea di principio sulla carta geografica. Essa, nel discorso che la istituisce, separa senza ambiguità due gruppi nazionali. Da un lato della frontiera si dovranno trovare solo (ma non necessariamente tutti) gli individui ascritti dal discorso alla nazionalità x e dall'altro solo (ma non necessariamente tutti) gli individui ascritti alla nazionalità y . I due gruppi nazionali si "fronteggiano" lungo la frontiera senza alcuna possibilità di sovrapposizione. La frontiera è dunque la risultante di un discorso che assume valore politico nella misura in cui è reso "plausibile", per quanto cioè i destinatari del discorso lo considerano vero. Si badi che un discorso che asserisce la frontiera ha intenzionalmente due tipi diversi di destinatari, coloro ai quali si rivolge con la prima persona plurale, e cioè quelli considerati all'interno della frontiera, e quelli invece che rimangono (o vengono posti) al suo esterno.

Nel suo importante contributo sulle precondizioni sociali del nazionalismo, Miroslav Hroch (1985) ipotizza uno sviluppo in tre fasi del nazionalismo moderno. Dopo una prima fase, segnata dalla presa di coscienza in una ristretta cerchia di intellettuali di una specificità culturale, la seconda fase, di segno marcatamente politico ma sostenuta proprio dall'attività degli intellettuali, è quella che – secondo la terminologia qui proposta – istituisce il discorso della frontiera. Il compito degli intellettuali nella formazione degli stati nazionali sembra proprio quello di fornire argo-

menti (storici, geografici e etnologici) all'idea che una frontiera esista, e che all'interno di essa vi sia una nazione. Il compito politico della terza fase del modello di Hroch è trasformare, attraverso la mobilitazione popolare, quella frontiera asserita in un confine politico-amministrativo. Da questa definizione se ne deduce che il concetto stesso di frontiera non avrebbe scopo e senso senza i concetti correlati di nazione e identità nazionale. È infatti la certezza dell'appartenenza univoca a una sola nazione che permette la trasformazione del *boundary* in frontiera e di lì al progetto politico della sua reificazione in confine politico.

La frontiera quindi, mentre anticipa (auspicandolo) un confine nitido ancora in fieri, fonda la sua legittimità retorica su quell'omogeneità della nazione che invece sarà il frutto di un paziente e spesso dolorosissimo lavoro di omogeneizzazione. Quest'operazione di *nation building*⁴ prosegue parallela alla costituzione del confine amministrativo: in entrambi i casi si tratta di rendere reale, visibile, quel che il discorso nazionale aveva, di fatto, solo asserito.

Come quindi le zone marginali della sovranità territoriale vengono ripulite e uniformate, delimitate e misurate precisamente in quanto parte integrante del suolo nazionale, così le zone marginali della sovranità nazionale vengono purificate:

(...) dai primissimi giorni della Rivoluzione, quando si fece appello all'universalità del suo messaggio, questo concetto di civilizzazione, per come veniva impiegato dalle élites, venne identificato con l'uniformità. L'uniformità era un valore razionale, che si conformava all'universalità della natura umana e dell'individuo, una volta liberato dai vincoli corporativi o associativi. L'eterogeneità non era un tratto dell'individuo razionale, ma la prova della sopravvivenza storica entro gruppi e comunità di credenze e superstizioni che appartenevano a epoche precedenti. Se il compito delle varie inchieste sui costumi locali (culminate con i resoconti prefettizi) era quello di individuare quell'eterogeneità, l'obiettivo finale era proprio l'eliminazione di tali differenze attraverso la loro identificazione, e la realizzazione di una società uniforme entro le frontiere nazionali (Woolf 1989, pp. 106-107).

Questa omogeneizzazione è un passaggio spesso drammatico per le persone che devono immolare le loro diversità sull'altare della nazione, e costituisce lo specifico del discorso nazionalista, e cioè prima di tutto un rimodellamento del soggetto attraverso l'invenzione del *cittadino*, la sua immaginazione come soggetto unitario, univoco e seriale. Una volta stabilito il precetto della cittadinanza, non è più rilevante che ogni essere umano sia irripetibile, che cioè la sua *unità* configuri un evento antropologico *unico* racchiuso entro un *chi* che può essere solo *narrato*. Diventa invece essenziale che quell'unità sia *univoca*, sia cioè un *cosa* che può essere *definito*. È questa condizione della narrabilità nazionale che rende imbarazzante la proposta di raccontare la nazione attraverso le storie di vita dei singoli.

Utilizzando "individualità" al posto di quel che qui ho detto "unità", Cavarero (1997, pp. 115-116) esprime questo aspetto paradossale della costituzione degli individui entro la modernità:

Il nostro attuale approccio al problema consente infatti una critica ancor più maliziosa. Essa consiste nel segnalare un aspetto curioso della dottrina moderna. La quale tanto si mostra ben disposta ad assumere con entusiasmo la categoria di individualità, quanto si mostra predisposta a respingere invece con sdegno quella di unicità. Come dimostra il lessico elementare della democrazia, l'individualità è infatti un paradigma ripetibile, atomizzato, seriale: ciascun individuo, di per sé, vale per *uno* tanto quanto ciascun altro, è uguale perché equivalente. L'unicità viene invece a rendere vano sia il concetto di ripetizione sia il principio di generalizzazione che alimenta la teoria individualistica.

Si scorge in questo passaggio (che riscrivo attribuendo direttamente al progetto nazionale moderno) il paradosso narrativo dell'ideologia nazionale. Se la modernità ha recluso l'essere umano entro l'ordine discorsivo della definizione, il nazionalismo apre uno spiraglio, restituendo al soggetto una narrabilità. Ma se, *prima* del nazionalismo, la narrabilità della persona doveva attraversare i meandri poliedrici

della sua unicità, la narrazione che offre il discorso nazionale parte dall'assunto dell'univocità, e quindi può narrare e sentir narrare solo una storia collettiva, quella della nazione.

Una storia che – proprio nella sua dimensione di narrazione – non può che essere ambigua. La nazione chiede infatti a quelli che considera suoi nazionali di riconoscersi in una continuità con un passato che è considerato matrice del presente, e quindi racconta una storia per dimostrare che *in realtà* nulla è cambiato, che la nazione è da sempre quel che è e che i suoi nazionali, seppure inconsapevolmente, lo erano da sempre.

Ma con questo già ci stiamo avvicinando alla Macedonia e alla vicenda locale del *nation building*, che dobbiamo ancora raccontare. Per portare a termine questo compito, mi soffermerò di nuovo sulla storia e la funzione del confine macedone. Nel quadro che ho fin qui proposto, infatti, uno studio antropologico *sui* confini politici dello stato nazionale diventa centrale, dato che il conflitto tra prassi politica innovatrice e discorso intellettuale continuista mostrano qui con più evidenza il paradosso della loro convivenza. Se ci si ricorda infatti che i confini politici tentano di seguire sul suolo la linea netta delle frontiere asserite, e se si ha presente che quelle frontiere non corrispondono a nulla di reale nel momento in cui vengono asserite (il più delle volte su basi “storiche”), e anzi coincidono quasi sempre sul territorio con *boundaries*, zone molli di esaurimento di un'autorità centrale o di compenetrazione di prestigio e autorità conflittuali, risulta evidente che i confini sono politicamente distesi in aree geografiche in cui, da un lato, il lavoro di innovazione amministrativa è spesso in ritardo rispetto a un centro già parzialmente “ammodernato”, e dall'altro il discorso intellettuale si trova a dover sistemare nel suo *puzzle* continuista un “materiale grezzo” spesso in difficile accordo con i modelli già messi a punto per altre aree del paese, più centrali o, come si dirà, più “tipiche”. La Macedonia occidentale viene inclusa entro i confini dello stato greco dopo ottant'anni che questo esiste e dispone di una classe di funzionari e di intellettuali che, ognuno coi propri mezzi, hanno perseguito per decenni

l'obiettivo dell'innovazione nella continuità. Alla quasi totale mancanza di modernizzazione la Macedonia occidentale aggiungeva una tale diversità rispetto al modello culturale dello stato nazionale da richiedere interventi radicali. Una volta che il potere, almeno nominalmente, si esercita in modo uniforme su tutto il territorio, è al confine che lo stato nazionale *dice* se stesso, lì dove l'altrove e l'altrui sono prossimi e se ne sente l'eco. Il processo di frontierizzazione del *boundary* preme in misura più forte che altrove e diminuisce ulteriormente la tolleranza già bassa verso la diaforentità delle persone e delle loro storie. Di converso, sui confini sarà più forte la resistenza al discorso nazionale, per il fatto che più scoperte saranno le sue contraddizioni omogeneizzanti e più facile la ricezione di discorsi alternativi.

¹ “Eppure ci sono ancora molte resistenze a prendere atto di quanto il nostro lavoro di ricerca debba tener conto del fatto che è frutto di un intercambio comunicativo tra individualità, ciascuna delle quali fa uso di modi culturalmente diversi di gestire l'autorevolezza del riferire, dell'informare o, semplicemente, del parlare, in una parola, della testimonianza. Così come ci sono tuttora delle curiose opposizioni a riflettere su come trattare quest'aspetto del lavoro di scrittura” (Cuturi 2003, p. 181).

² Il richiamo barthiano è evidente, ma non deve essere sopravvalutato. Il *boundary* di Barth (1969) è percepito soggettivamente, ed è definibile in quanto contrastivo, *context-sensible* e generativo del contesto culturale: si appartiene non tanto *nonostante* la diversità ma *grazie* a quella; l'appartenenza è sempre negoziabile e manipolabile, tanto che ci si può identificare con diverse appartenenze a seconda del contesto sociale attivato; infine non è una fantomatica e preesistente cultura omogenea a produrre il *boundary*, quanto piuttosto il *boundary* a generare l'apparato culturale di supporto. Diversamente dalla definizione barthiana, il *boundary* cui mi riferisco è politico e quindi non solo socialmente condiviso, ma anche associabile al territorio. Uso questa forma inglese più per comodità definitoria, visto che mi permette di utilizzare un'unica parola invece di perifrasi quali “zona di confine”, “area frontaliera” e simili.

³ Non è questa la sede per un'analisi del modo in cui i Fanarioti mantennero il governo dei due principati, visto che qui intendo solo indicare la loro trasformazione politica da domini marginali a stati cuscinetto fedeli alla Porta. Per qualche notizia sulle angherie dei Fanarioti in Moldavia e Valacchia si veda Jelavich (1983a, pp. 99-112). Informazioni essenziali sui Fanarioti si possono trovare in Mango (1973, pp. 41-66).

⁴ L'uso di una metafora così concreta (e assieme sentita così ovvia da essere diventata luogo comune della riflessione storica e teorica sul nazionalismo) della *costruzione* è forse un'ulteriore spia linguistica del legame tra nazione e frontiera.

Capitolo quarto Vite di confine

Ragazze e chiunque fra voi non sopporta l'odore dei morti,
cadete in deliquio alla parola "frontiere":

esse odorano di cadaveri

(Velimir Chlébnikov, *Solo noi, arrotolati i vostri tre anni di guerra*, 65-67).

4.1. La diaforentità di Macedonia

Nelle pagine seguenti limiterò quanto più possibile le mie riflessioni a un'area geografica specifica, e cioè l'altipiano che unisce Florina a Bitola, delimitato a ovest dal monte Vitsi e dai laghi di Prespa e Ohrid e a ovest dal monte Kaimaktsalan e dai laghi di Petres e Vegoritida. Quest'area, attraversata da un confine a partire dal 1912, ha una lunga storia di marginalità ulteriore entro la lungamente marginale Macedonia (cfr. capitolo primo, p. 28). Mentre infatti la Macedonia centrale era ben collegata a Salonico, seconda città dell'impero dopo Istanbul, l'area montagnosa occidentale, relegata anche geograficamente oltre la salita di Edessa, rimase a lungo terra di pastori di lingua valacca e di contadini di lingua slava e turca. La lingua greca, sinonimo di cultura e di religione, poteva essere udita nelle cerimonie religiose, anche se era più comune l'uso dello slavo ecclesiastico, visto che la regione dipese fino al 1767 dalla sede vescovile di Ohrid. La soppressione delle sedi religiose di lingua slava fu fortemente voluta dall'emergente borghesia mercantile di lingua greca di Istanbul, i fanarioti, interessati a grecizzare quanto più possibile la regione perché le sedi vescovili che officiavano in greco (e le relative rendite economiche, spesso ingenti) erano sotto il loro diretto controllo, diversamente dalle sedi che officiavano in antico slavo ecclesiastico.

A partire dalla seconda metà del Settecento la Macedonia e in generale i possedimenti ottomani in Europa iniziarono

no dunque a subire l'egemonia culturale della lingua greca, che si imponeva e come lingua commerciale, e come lingua liturgica. Associandosi al prestigio della sua variante scritta, da sempre arcaicizzante, il greco divenne sempre più nettamente la lingua delle classi colte e di quelle agiate, che andavano assumendo la forma di un'emergente borghesia legata da una rigida solidarietà di classe. Tutti i riferimenti in nostro possesso confermano che questo gruppo di benestanti si definiva con il nome collettivo di *Ròmioi*, cioè romani, come i bizantini avevano sempre definito se stessi, in opposizione agli *Ellines* pagani. Ora romani membri del *Rum millet*¹ dell'Impero ottomano, cristiani in quanto opposti ai musulmani. Fatte salve le fortissime identità locali, la forma dominante di appartenenza era quella religiosa, cui seguiva quella di classe. Tutti i cristiani ortodossi erano *Ròmioi* se opposti ai musulmani, e in second'ordine tra i *Ròmioi* vi potevano essere "valacchi" (cioè pastori), e "bulgari" cioè contadini.

I commercianti che facevano da interfaccia tra l'Impero ottomano e l'Europa entravano regolarmente in contatto con stranieri per i quali la qualifica di "romani" con la quale si presentavano non aveva alcun senso e, poco per volta, iniziarono a pensarsi nuovamente come *Ellines*, discendenti di una cultura antichissima il cui prestigio era in costante ascesa nell'Europa moderna. La possibilità di cambiare status sociale si associò quindi con la qualifica sempre più netta di "greco" e soprattutto nel campo mercantile l'associazione tra caratteristiche culturali e status sociale divenne quasi automatica:

I membri maschi delle famiglie benestanti valacche, macedoslave e albanesi ortodosse si erano completamente o in parte ellenizzati già alla fine del Settecento. I francesi, i tedeschi, gli ungheresi e i russi cui vendevano le loro merci li identificano tutti come "greci".

L'ellenizzazione degli strati più elevati delle popolazioni balcaniche non greche di religione ortodossa rese possibile l'affermazione di una classe mercantile relativamente compatta e interbalcanica, che era greca, valacca, macedoslava e bulgara quanto a origini etniche, ma che si considerava ed era conosciuta dagli altri come "greca" (Stoianovich 1960, p. 62).

L'egemonia sociale ed economica della classe mercantile e della borghesia cristiana costantinopolitana generò dunque un *boundary* (questa volta in senso strettamente barthiano) di natura culturale, che separò la nascente nazione greca moderna all'interno del *Rum millet*. Perché sia chiaro l'argomento che si sviluppa in questo capitolo, è importante evidenziare il fatto che la categoria dei mercanti e dei borghesi colti esiste e acquisisce un ruolo centrale nell'Impero ottomano *prima* di qualsiasi senso di appartenenza alla "nazione greca". Ancora con le parole di Stoianovich:

Per un secolo intero a partire dal 1750, tuttavia, il greco fu la lingua principale per il commercio nei Balcani, e i mercanti della regione, indipendentemente dall'origine etnica, generalmente parlavano greco e spesso assumevano nomi greci. Spesso di nazionalità greca, i "greci" erano a volte "greci" solo nel senso che non erano "latini". In Ungheria, in Croazia e nei villaggi di Srem e Backa, il termine "greco" non aveva un significato strettamente etnico, dato che greci, macedo-valacchi, macedo-slavi, valacchi propriamente detti, bulgari, serbi e albanesi ortodossi erano tutti "greci", cioè di religione "greca". La connotazione di tipo religioso doveva addirittura cedere il passo a quella economica: un "greco" era prima di tutto un ambulante o un mercante, e in questo senso anche un ebreo poteva essere un "greco" (Stoianovich 1960, p. 50).

Di converso, la comunanza linguistica non era per nulla sufficiente a costituire una qualunque *communitas*. Gli hashioti, contadini di lingua greca che vivevano nel settore sud-occidentale della Macedonia, erano descritti in termini dispregiativi, portatori degli stessi attributi negativi dei "bulgari" (Vermeulen 1984, p. 233) e, nel corso del XIX secolo, quando ormai si era costituita in Macedonia un'opposizione nazionale tra greci e bulgari, i piccoli proprietari rurali (*corbaci*) che nei villaggi si erano arricchiti con le coltivazioni più redditizie (tabacco, seta e oppio) e con l'usura, e che fungevano spesso da intermediari per la raccolta delle tasse, si schieravano sistematicamente con il partito greco, indipendentemente dalla loro lingua, che poteva es-

sere greco, bulgaro, valacco o albanese (p. 241; cfr. anche Karakasidou 1997).

A partire dalla seconda metà del Settecento, la mobilità verticale si accompagna dunque all'acquisizione di tratti culturali che verranno reinterpretati nel corso dell'Ottocento come segni di nazionalità greca. Arricchirsi e grecizzarsi diverranno sinonimi e, cosa che solitamente non viene fatta notare, il movimento inverso comportava verosimilmente una de-grecizzazione. Mercanti in rovina potevano essere costretti a lasciare la città e le loro sontuose residenze, per cercare un sostentamento nella vita agricola o nel piccolo commercio rurale, tornando probabilmente alle loro consuetudini linguistiche e culturali non greche.

Tra questi due estremi, di grecizzazione e de-grecizzazione, la realtà sociale del XVIII e XIX secolo vide soprattutto un uso diffuso di identità plurilingui e attivabili secondo il contesto, per cui il mercante agiva "da greco" in città quando doveva contrattare con i suoi pari o cercare partito per la figlia, ma poteva utilizzare il bulgaro, e i suoi vecchi legami, anche parentali, quando doveva contrattare coi produttori locali, per poi magari rivolgersi in turco ai funzionari imperiali che pretendevano la loro quota di tasse. Questa diaforentità culturale non era limitata alle classi mercantili, e riguardava per certo almeno i valacchi, la cui vita di pastori e commercianti nomadi li portava a contatti frequenti con ambienti urbani in cui la grecizzazione era un sicuro vantaggio. Con l'apertura delle scuole bulgare in Macedonia dopo il 1870, i benefici dell'istruzione vennero estesi sempre più e non era raro che un padre di due figli ne mandasse uno alla scuola greca e l'altro a quella bulgara. La paura in questi casi spiega almeno quanto il desiderio di accumulare opportunità: il sorgere del nazionalismo bulgaro aveva fatto di questa lingua un nuovo strumento di mobilità sociale, e di lì a poco sarebbe toccato al rumeno per i valacchi. In tutti i casi, come per il greco, la mobilità sociale è sentita comunemente concomitante all'acquisizione di tratti culturali che non hanno certo il segno della permanenza o della naturalità, e che possono essere facilmente

dismessi una volta venuta a mancare la condizione sociale che ha consentito il loro utilizzo.

4.2. *Identità dei macedoni di Grecia*

In questo quadro di flessibilità dei tratti culturali declinati secondo una sintassi prevalentemente di ordine socio-economico, nella seconda metà del XIX secolo i movimenti nazionali propongono un discorso alternativo, che riscrive lungo divisioni verticali, tra nazioni, l'opposizione tra strati sociali fino ad allora divisi da barriere orizzontali, di censo. Il popolo-*vulgus*, area di miseria sociale e antropologica da commiserare e dalla quale allontanarsi per quanto possibile, viene riscritto come popolo-*ethnos* (Cirese 1973, pp. 16-17), un'unità compatta che ignora le differenze di classe e di livello sociale per opporsi, in un blocco unico, alle altre nazioni. Per la prima volta, contadini, pastori e commercianti della Macedonia si sentono raccontare quel che essi sono attraverso la pertinentizzazione di tratti culturali e linguistici che fino ad allora avevano avuto connotazioni sociali fortemente contestuali. Nel caso della propaganda greca, che non poteva utilizzare il tratto linguistico come discriminante, a costo di vedersi relegata in posizione estremamente minoritaria di fronte ai nazionalismi rivali, il processo è ulteriormente complicato dal fatto che viene data preminenza alla dimensione storica e razziale dell'identità nazionale, per cui ai contadini di lingua macedone viene ribadito che essi sono *in realtà* greci che hanno solo scordato le loro vere origini e abitudini culturali.

Da territorio marginale dell'Impero ottomano, la Macedonia occidentale diventa l'area in cui convergono le conflittuali aspirazioni di quattro nazionalismi in ascesa, e ai loro abitanti viene di volta in volta richiesto con la seduzione, la minaccia o la forza, di schierarsi con uno solo dei quattro. Mentre la prassi politica lavora alacremente – pagando maestri e guerriglieri – per instillare con le buone o a forza un'identità nazionale tra quelle “legittime”, il discorso intellettuale

le narra l'immobilità della nazione: i contadini di lingua slava della Macedonia sono – secondo le diverse opzioni – greci, bulgari, serbi o rumeni. Quando, agli inizi del XX secolo, la situazione si fa militarmente insostenibile ed è chiaro che la Porta sfrutta la rivalità tra stati, intellettuali e bande per mantenere il controllo almeno nominale e fiscale della regione, alcuni tra i sostenitori delle diverse fazioni cambiano tattica e, naturalizzando definitivamente l'appartenenza nazionale, relegano i macedoni nella ferinità della carenza identitaria.

Mentre, cioè, fino ai primi anni del secolo scorso ogni nazionalismo rivendicava come propria almeno una parte della popolazione su basi linguistiche o storiche, asserendo quindi una *frontiera* nazionale, si assiste a partire dai primi del Novecento a un mutamento progressivo e radicale della prospettiva da parte serba e greca. Per gli abitanti di lingua slava della Macedonia si aprì cioè un periodo di negazione sostanziale della loro esistenza come gruppo nazionale di qualsiasi tipo. Mentre la Bulgaria continuò fino alla fine della seconda guerra mondiale a considerare la Macedonia terra bulgara irredenta e i macedoni suoi nazionali, la scienza sociale in Grecia e Serbia fornì lo strumento concettuale che permise una spartizione *legittima* del territorio e dei suoi abitanti. Con un processo di reificazione della cultura e dell'appartenenza nazionale che si può considerare esemplare (per il caso greco, cfr. Herzfeld 1997), sempre più la Macedonia divenne “un'espressione geografica” e i suoi abitanti niente più che un punto di passaggio culturale tra il mondo greco e quello slavo, oppure tra quello bulgaro e serbo, a seconda delle versioni proposte di questa teoria. Ribaltando il dato di fatto sociologico della prassi politica, l'insuccesso evidente della frontierizzazione della Macedonia ottomana non mise in crisi il discorso nazionale, ma paradossalmente ne rafforzò ed estese il campo di applicazione.

Per il duplice motivo che il nazionalismo si presentava in forma polifonica e privo di molti dei supporti burocratici che l'avrebbero reso effettivo, nella Macedonia occidentale la ricezione dei discorsi nazionali era stata infatti devastante: invece di riconoscere *uno* dei nazionalismi co-

me *il* proprio, molti macedoni ne accolsero la pluralità come forma ulteriore della variabilità sociale e ne fecero strumento di potenziale affrancamento dalle loro condizioni sociali ed economiche, innestarono la proposta identitaria nazionalista entro il loro quadro di riferimento diaforentitario. La minaccia che una simile ricezione avrebbe costituito alla plausibilità di qualsiasi discorso nazionale venne sventata rimuovendo la fonte del problema e procedendo verso una definitiva naturalizzazione della “coscienza nazionale”. Visto cioè che la diaforentità dei macedoni metteva oggettivamente in crisi il discorso nazionale (che non era più semplicemente riconosciuto, accettato e fatto proprio da nazionali inconsapevoli che dovevano solo *riscoverire* quel che essi erano in realtà, ma che in Macedonia veniva invece negoziato, manipolato e stravolto da persone che sembravano farsi beffe della serietà di quelle proposte), si negò il lavoro di *nation building* fino ad allora realizzato entro gli stati nazionali che pretendevano la Macedonia, si naturalizzò definitivamente la coscienza nazionale fin lì acquisita e si procedette alla spartizione e colonizzazione nazionale dei territori in cui la popolazione “mancava di un chiaro sentimento nazionale”.

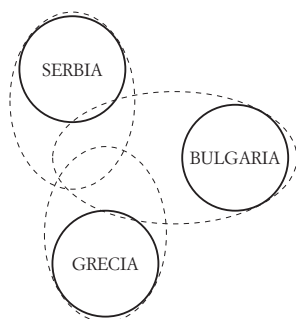


Fig. 6: Le frontiere reclamate in Macedonia fino al 1903.

La figura 6 visualizza graficamente la prima fase, durata all'incirca fino al 1903, quando la “Lotta macedone” si ina-

sprì definitivamente, proprio dopo la rivolta di Ilinden che sembrava adombrare l'inizio di un nazionalismo macedone autonomo da quelli allora in campo.

In questa figura, le linee continue delimitano i *confini* degli stati, mentre quelle tratteggiate stilizzano le *frontiere* reclamate. Ogni stato ha dunque una parte dei suoi nazionali entro i propri confini e una parte che ne resta al di fuori, su terra irredenta. In questa fase quindi per la Grecia la popolazione della Macedonia è in maggioranza greca, bulgara per la Bulgaria e serba per la Serbia. Ognuno degli stati in competizione può riconoscere ai rivali una porzione di spazio macedone corrispondente a quello occupato dai nazionali altrui, per cui la Grecia è disposta ad ammettere che a nord di Bitola non vi siano più greci in misura tale da giustificare reclami, oppure la Serbia può acconsentire a considerare bulgare le popolazioni a est dello Struma, ma conta il fatto che *tutto* il territorio macedone e *tutti* i suoi abitanti sono reclamati come nazionali legittimi da *almeno uno* degli stati rivali, e la disputa si ha proprio sul fatto che l'area di sovrapposizione delle diverse *frontiere* è troppo vasta per essere negoziata.

Dopo Ilinden e dopo la promulgazione del "Programma di Riforme" di Mürzsteg (cfr. capitolo primo QUESTIONE MACEDONE), era evidente che questa rivalità aveva prodotto una condizione di stallo. Alle incertezze militari si accompagnava l'insuccesso generale delle diverse propagande, rilette spesso dalla popolazione locale in chiave diaforentitaria. Solo la Bulgaria, favorita dall'estrema vicinanza linguistica alle parlate della Macedonia, poteva guardare con qualche soddisfazione alla sua opera di proselitismo, soprattutto nelle aree più vicine ai suoi confini. Proprio la pressione bulgara, accompagnata alla minaccia rappresentata dai primi sintomi di un possibile nazionalismo macedone, spinsero Grecia e Serbia a modificare il loro modo di presentare e concepire la questione macedone. A fianco del modello indicato nella figura 6 si costituì e prese sempre più piede una descrizione della popolazione macedone completamente diversa. Non più nazionali *inconsapevoli*, gli abitanti della Macedonia di lingua slava vennero descritti come "mancanti di una chiara coscienza na-

zionale”. Lo spazio macedone veniva così ridotto a una “terra di nessun nazionale” che, visto l'imminente collasso dell'Impero ottomano, poteva essere legittimamente spartita tra gli stati vicini, proprio perché coloro che vi abitavano non appartenevano a nessuno. In questo modo, il lavoro di acculturazione nazionale già attuato da ogni stato entro i propri confini veniva naturalizzato definitivamente.

Se così non fosse stato, si sarebbe dovuta ammettere l'ovvietà che anche molti di coloro che ora erano bravi cittadini greci e serbi solo qualche decennio prima erano “carenti dal punto di vista nazionale”. L'aspetto paradossale di tutta la questione macedone sta proprio nel fatto che la manipolazione diaforentitaria di contrastanti messaggi nazionalisti, invece di mettere in crisi il discorso del nazionalismo, lo rafforzò, contribuendo a negare l'esistenza di una prassi politica di *nation building* e rinforzando le derive primordialiste del nazionalismo in quella regione.

La Bulgaria non accettò mai questa nuova descrizione dei macedoni, e continuò a considerarli suoi nazionali. Ma per Serbia e Grecia l'ovvio fatto che nessuno possa avere una “chiara coscienza nazionale” se non è sottoposto a un univoco progetto di uniformazione nazionale si trasformò nella *specificità* dei macedoni, quasi un “tratto culturale” che ne permetteva l'identificazione immediata.



Fig. 7: Lo spazio macedone, dopo il 1903 “carente di coscienza nazionale”.

Nella figura 7 provo a schematizzare il nuovo contesto macedone. La posizione bulgara rimane invariata, mentre Serbia e Grecia, ritirando le loro *frontiere*, ritagliano fra di loro uno spazio vuoto dal punto di vista nazionale, che andranno poi fisicamente a occupare durante la prima guerra balcanica.

Le due descrizioni dello spazio fisico e antropologico macedone non furono in realtà mai alternative e la seconda fu introdotta senza scalzare la prima, andando di fatto a occupare contesti in distribuzione complementare: nelle proprie rivendicazioni valeva ancora il modello della figura 6, mentre nel contrastare le altrui rivendicazioni tornava utile il secondo schema. Come vedremo più avanti, proprio la compresenza di due descrizioni alternative può spiegare l'ambivalenza e le incertezze della politica greca nei confronti dei macedoni di Grecia divenuti cittadini dello stato dopo il 1912, ma ora vorrei soffermarmi sul percorso intellettuale che ha condotto a sostenere – prima con la forza dell'autorevolezza scientifica e poi sempre più con la serenità del luogo comune – che il tratto caratteristico della popolazione di lingua slava della Macedonia occidentale fosse quello di non avere una chiara coscienza nazionale. Per far questo, è necessario avere presente che, durante gli anni Ottanta dell'Ottocento, la Serbia aveva dovuto affrontare due problemi di ordine politico: 1) l'Austria (nel 1881 e poi nel 1889) aveva dichiarato la sua indisponibilità assoluta a concederle spazio sull'Adriatico, costringendola a cercare uno sbocco al mare verso sud, cioè verso la Macedonia; 2) l'annessione della Rumelia Orientale da parte della Bulgaria nel 1885 (interpretata come il primo passo di un'espansione bulgara in Macedonia) poneva per la prima volta Serbia e Bulgaria in chiara competizione territoriale. La combinazione di questi due fattori riorienterà la scienza cartografica ed etnografica serba, rendendola sempre più compatibile con i progetti politici dello stato.

Nel 1906 Jovan Cvijić, direttore del dipartimento di Geografia all'Università di Belgrado, pubblicò un volumetto (Cvijić 1906) tradotto subito in diverse lingue. Il breve

saggio di Cvijić, che non era accompagnato da alcuna mappa, sosteneva due tesi originali. Per prima cosa ridefiniva i limiti settentrionali della Macedonia, spostando cioè verso sud la *frontiera* serba. Tutta l'area a nord della linea di monti Baba-Babouna-Plackovica doveva considerarsi serba. A nord di quella linea gli slavi erano serbi, mentre a sud erano macedo-slavi. Dopo aver stabilito la *frontiera* tra serbi e macedo-slavi, Cvijić descriveva questi ultimi come privi di senso nazionale, potendo divenire sia serbi che bulgari:

(...) le masse popolari dei macedoni slavi non hanno un sentimento o una coscienza nazionale determinata, serba o bulgara che sia, anche se sono alquanto simili ai serbi e ai bulgari (...) sono in senso nazionale masse fluttuanti di persone con una predisposizione etnica a diventare o serbi o bulgari (pp. 9-10).

Questa prima formulazione assunse nel corso degli anni precisazioni del tutto conformi all'evoluzione degli avvenimenti politici. Nel 1909 la prima mappa di Cvijić in cui venivano rappresentati i Macedo-Slavs li divideva ulteriormente, descrivendo quelli a sud "sotto influenza greca" e quelli più a nord in transizione verso la cultura serba (cfr. Wilkinson 1951, p. 165), mentre nel 1913, in una mappa seguente all'accordo segreto serbo-bulgaro del maggio 1912, che aveva previsto una spartizione serbo-bulgara della Macedonia (Dimitrakopoulos 1991, pp. 77-78), una parte dei territori nel 1909 descritti come serbi o "quasi-serbi" vennero "restituiti" etnologicamente alla Bulgaria, mentre i macedo-slavi venivano ora così descritti:

Non manifestavano alcuna coscienza nazionale permanente. Tale nazionalità, serba o bulgara a seconda di quale fosse stata indotta, era del tutto superficiale, e doveva la sua esistenza alla propaganda religiosa o scolastica, o addirittura al terrorismo. Il senso di nazionalità era così flebile che nei dieci anni precedenti (1903-1913) non solo singoli individui, ma interi villaggi erano passati dal "partito" serbo a quello bulgaro (Wilkinson 1951, p. 178).

Infine, dopo la definitiva incorporazione della Macedonia settentrionale entro il regno di Slovenia, Serbia e Croazia, l'ormai illustre geografo di Belgrado così poteva descrivere le zone più isolate della Macedonia: "Lì dimora in generale un tipo arcaico, una massa amorfa che ha conservato, qui e là, tracce delle tradizioni serbe, ma che in generale è privo di coscienza nazionale" (Cvijić 1918, p. 313).

Cvijić, nel presentare i risultati delle sue ricerche, aveva sempre evitato toni patriottici o proclami irredentisti, per cui venne considerato quasi unanimemente (l'eccezione più evidente essendo rappresentata ovviamente dagli studiosi bulgari) uno scienziato di massima affidabilità. Dopo il trattato di Bucarest che segnò la spartizione della Macedonia, la sua mappa del 1913 (quella in cui venne presentata in forma più completa l'idea dei Macedo-Slavs privi di coscienza nazionale e culturalmente area di transizione) finì per incarnare lo stato dell'arte della geografia etnografica:

(...) costituì le basi praticamente di tutte le mappe etnografiche dei Balcani del dopoguerra. La sua influenza nella concezione dell'etnografia balcanica fu probabilmente maggiore di quella di qualsiasi altra mappa (Wilkinson 1951, p. 172).

Il successo del lavoro di Cvijić fu dovuto anche al fatto che la sua proposta interpretativa costituì un efficace tentativo di reagire allo scandalo della diaforentità macedone. Invece di mettere in crisi il discorso nazionale e la sua intima contraddizione tra modernismo del *nation building* e primordialismo della narrazione continuista, la scienza sociale, il senso comune e la politica fecero quadrato attorno alla sacralità della nazione, espellendo dal consesso civile chi a quel discorso non sembra voler sottostare.

L'atmosfera comune di negazione si può riconoscere già nello stesso anno in cui Cvijić pubblica per la prima volta le sue idee sui Macedo-Slavs, quando il giornalista Henry Brailsford (1906) pubblica nel suo libro sulla Macedonia le sue convinzioni a riguardo della popolazione slava. Egli è

convinto della vittoria finale dei bulgari, ma aggiunge che i macedoni non hanno un forte concetto di nazionalità, e qualsiasi autorità slava avrebbe potuto imporsi (cit. in Wilkinson 1951, p. 141). Ancora una volta, viene raccontato come un fenomeno esotico il fatto che l'appartenenza nazionale debba essere appresa, ma in pochi anni il ribaltamento dell'eccezione etnografica in ovvietà descrittiva sarà del tutto compiuto.

Nel suo rapporto al Primo ministro greco dell'epoca così descrive il professor Reiss i macedoni di Grecia alle porte della prima guerra mondiale:

Il vero macedone è un prodotto di tutte le occupazioni successive che questo paese ha dovuto subire... Sotto il giogo turco e l'oppressione delle diverse bande di *komitadjis*, il macedone non chiede che una cosa: di essere finalmente lasciato in pace a guadagnarsi da vivere. Gli è indifferente essere bulgaro, serbo o greco, a condizione che lo lascino in pace, che gli facciano pagare il minimo delle tasse e che gli concedano la sua libertà. Inoltre, non essendovi stato abituato, non ama il servizio militare. Una prova dell'indifferenza dei macedoni nei confronti della nazionalità è il fatto che ho visto delle famiglie in cui un fratello si è fatto greco, un altro bulgaro e il terzo serbo o turco (Reiss 1915, pp. 4-5).

Sebbene Reiss esprima nel suo rapporto una profonda simpatia umana per i macedoni e le loro disavventure, lo sforzo inconsapevole di relegarli al di fuori di quella che potremmo chiamare la "nazionalità naturale"² si spinge al punto di negare valore anche ai disperati tentativi di entrare come soggetti nel discorso nazionale, tentativi esercitati da alcuni di loro. Così Reiss può mettere entro il medesimo canestro esplicativo l'indifferenza di chi vuol essere lasciato in pace e l'agonia di chi invece per un'identità è disposto a battersi a tutti i costi. Quando una famiglia arriva a dividersi sulla questione nazionale significa proprio l'opposto di quel che Reiss vede (attraverso le lenti del nazionalismo naturale da cui muove), e cioè che quella famiglia dà la massima importanza alla nazionalità,

al punto di potervi sacrificare i più intimi legami parentali. Eppure, invece di contestare la validità del modello nazionale attraverso quel che succede in Macedonia, si nega la Macedonia, si postula la peculiarità dei suoi abitanti, eccezioni senza coscienza nazionale in un mondo che invece ha preso ovunque consapevolezza di sé. In pochi anni, questa descrizione dei macedoni di Grecia sarà diventata tanto ordinaria da poter essere usata tra gli argomenti delle contrattazioni diplomatiche.

Dopo l'accordo Politis-Kalfov del 1924, che riconosceva una minoranza bulgara in Grecia, la diplomazia greca si mosse alacramente per passare all'applicazione dei principi lì stipulati. Il responsabile greco per le minoranze presso la Lega delle Nazioni redasse rapidamente un memorandum indirizzato a Eric Drummond, allora segretario generale della Lega, in cui si premurava tra l'altro di insistere a che il colonnello Corfe e il maggiore de Roover – che controllavano lo scambio volontario di popolazioni tra Grecia e Bulgaria (Michailidis 1996b, p. 330) – restassero a Salonicco ed evitassero qualsiasi indagine *in loco* nelle aree abitate da “slavofoni”, adducendo come ragione il fatto che ciò avrebbe solo dato fiato alla propaganda bulgara. Inoltre, e questo è il passaggio che più ci interessa:

Il memorandum segnalava un ulteriore aspetto negativo di eventuali indagini locali: gli slavofoni della Macedonia greca mancavano di un chiaro orientamento nazionale. Tra di loro diversi erano di orientamento filobulgaro, ma la presenza dei membri della Commissione e la raccolta di petizioni avrebbe potuto incoraggiare gli slavofoni non bulgari a unirsi al gruppo minoritario, per via del trattamento preferenziale che questo sembrava ottenere (p. 331).

Ancora una volta, non sono i conflittuali, antitetici e contraddittori discorsi nazionali a mancare in Macedonia di un chiaro orientamento, e sono invece i macedoni cui fa difetto “un chiaro orientamento nazionale”, anche se il rapporto implicitamente riconosce il meccanismo di base

della diaforentità, e cioè l'attivazione contestuale della forma culturale più efficace a una possibile evoluzione sociale. Con un meccanismo che antropologi e psicologi conoscono bene, la segregazione dell'ambiguità, dell'incoerenza, della follia (in questo caso *sub specie nationis*) entro uno spazio delimitato garantisce l'isolamento dal contagio, e assicura sulla solidità dell'identità di chi mantiene (anche solo discorsivamente) quella segregazione.

Gli esempi di questo inestricabile intreccio tra conoscenza scientifica ed esigenze identitarie non solo politiche, che finisce per fondersi in un giudizio del senso comune sempre più dato per scontato, si moltiplicano fino ai nostri giorni. Ne cito alcuni tra i più notevoli, in semplice sequenza cronologica.

In un saggio pubblicato nel 1946 – cui abbiamo già accennato nel primo capitolo parlando della flessibilità dei confini “storici” della Macedonia – Stilpon Kyriakides, dopo aver “dimostrato” che gli slavofoni della Macedonia greca sono razzialmente “di pura origine greca” (Kyriakides 1946, p. 54), e aver insistito sulla chiara coscienza nazionale greca di molti di loro, non poté comunque esimersi da una breve descrizione di quelli che a questo modello di purezza identitaria non si conformavano: “Il resto [coloro che non sono nazionali greci], secondo le prove fornite da viaggiatori e studiosi, è costituito da genti non civilizzate prive di un chiaro sentimento nazionale” (p. 57).

Nel suo celebre saggio sul rapporto tra nazionalismo e comunismo in Macedonia, Evangelos Kofos così tratteggia le popolazioni slavofone della Macedonia greca:

Tuttavia, l'opinione comune è che prima della guerra di Crimea, con l'eccezione dell'elemento puramente greco che abitava la Macedonia meridionale e – in misura minore – la Macedonia centrale, un largo settore della popolazione di lingua slava fosse considerato greco in quanto la sua affiliazione era costituita da una miscela di Ortodossia e Ellenismo. Solo quando l'Esarcato, fondato nel 1870, introdusse il suo programma di proselitismo nazionale e religioso, queste masse dovettero affrontare in modo chiaro il problema di un'affilia-

zione nazionale distinta da quella religiosa. Dato che queste popolazioni mancavano di una coscienza nazionale esplicita, il fascino esercitato dagli Esarchisti era necessariamente di tipo religioso e nazionalista assieme (Kofos 1964, p. 23).

La definizione di Kofos è interessante anche perché ribadisce la naturalità dell'appartenenza nazionale greca. Quando infatti dice che prima della propaganda bulgara i macedoni non avevano nazionalità, sta implicitamente asserendo che per alcuni (presumibilmente greci) questo lavoro di costruzione della nazionalità non è stato invece necessario. Questo è probabilmente un caposaldo del nazionalismo greco, che ha trovato nella continuità tra mondo classico, bizantino e moderno un filo che giustifica la naturalità della sua proposta (Herzfeld 1982). Inglobando nel suo programma nazionalista la missione civilizzatrice greco-bizantina, il nazionalismo greco ha trovato un'arma formidabile di persuasione e soprattutto di svalutazione dei nazionalismi rivali. Quelli che il nazionalismo greco reclama per sé (perché greci inconsapevoli oppure facilmente grecizzabili) non possono rifiutare questa proposta onestamente, e se lo fanno sono travati dalla "propaganda". Al di là di questo valore contrastivo per l'identità greca, l'immagine dei macedoni come strani esseri mancanti di un senso nazionale naturale è stata utilizzata anche da storici stranieri. Così ne parla Duncan Perry nel suo libro sul ruolo del VMRO nel determinare la "questione macedone":

Non abbiamo testimonianze dei sentimenti degli abitanti non istruiti e prevalentemente contadini della Macedonia a cavallo del XX secolo, ma di certo il loro comportamento non indica la coesione, la peculiarità o la coscienza nazionale essenziali a una nazionalità (Perry 1988, p. 21).

In altri casi, quando non si tratta di insistere sulla coscienza nazionale, si può tornare alla semplice descrizione culturale, che fa dei macedoni un ibrido alle cui estremità geografiche invece si riconoscono e agiscono entità culturali nettamente distinte:

Il problema principale nel tracciare linee nazionali non era la separazione tra albanesi, greci e turchi, che potevano essere distinti in base alla lingua, ma la distinzione tra slavi. La Macedonia era una zona di transizione tra la Bulgaria vera e propria e il regno di Serbia. La maggioranza dei cristiani di Macedonia erano in effetti slavi meridionali, ma parlavano dialetti e avevano usanze e tradizioni prese da o comuni ai loro vicini. La popolazione era in gran parte analfabeta, e quindi non c'era un linguaggio scritto che contribuisse alla determinazione di una nazionalità (Jelavich 1983b, p. 91).

Per chiudere il cerchio, val la pena di citare da ultimo un autore serbo (Batakovic 1994, p. 54), che riprende entrambe le argomentazioni di Cvijić, sulla carenza di identità nazionale e sulla posizione culturalmente intermedia dei macedoni:

In Macedonia (...) la consapevolezza della popolazione slava non era ancora definita in modo chiaro (...). La composizione etnica della Macedonia era assai più complicata: a parte gli slavi che vivevano il dilemma se appartenessero ai bulgari o ai serbi (Batakovic 1994, p. 54).

Naturalizzare l'opera di costruzione delle identità nazionali significa muoversi nella stessa direzione in cui ha agito il discorso nazionale nei confronti della diaforentità e dei *boundaries*: una progressiva de-narrabilità in favore di una invece sempre più precisa de-finizione.

Ma se naturalizzare l'identità nazionale significa de-narrabilizzarla, ammettere la narrabilità della genesi della nazione vuol dire riconoscere la natura retorica di tutto il discorso nazionale. Una volta ricondotto questo discorso al suo essere narrazione, possiamo *raccontare* che i macedoni di Grecia sono coloro ai quali molte nazioni hanno proposto la loro storia, e queste n(arr)azioni erano contrastanti, antagoniste e tra loro contraddittorie. Per questo i macedoni non potevano mostrare una coscienza nazionale distinta, non perché fossero esseri alieni o menomati rispetto al resto del mondo, ma perché erano in un contesto

politico che rendeva di fatto impossibile l'adesione a *una* nazione/narrazione. È la lotta macedone che *produce* persone senza una chiara identità nazionale, mentre il discorso nazionale ribalta la sequenza, e si trova a replicare se stesso in parodia, prima *definendo* i macedoni in negativo (non hanno quel che noi abbiamo), e poi facendo scaturire gli eventi storici da quella definizione (quindi la lotta per spartirceli è stata dura).

La condizione "amorfa" dell'identità macedone è una particolare prospettiva interpretativa che deriva dalla premessa identitaria, ed è al volgere del XX secolo che la Macedonia diviene il luogo dell'assenza della nazione. Raccontando in chiave più geografica quel che ho cercato qui di dire per gli uomini che l'abitavano, la tesi centrale di questo paragrafo è sostenuta con estrema chiarezza anche da Keith Brown:

Sostengo che il periodo in cui la Macedonia salì alla ribalta rifletteva un momento di crisi delle idee di nazione e di popolo (...) Se, come dice Benedict Anderson "è la magia del nazionalismo il trasformare il caso in un destino", allora il fallimento di quella magia applicata ai Balcani portò alla disillusione nei confronti dell'inevitabilità del progresso. Ne sarebbe potuta risultare una critica dell'idea di nazione, ma la conseguenza fu invece che si bollò la Macedonia come spazio non-nazionale, un evento di cui sono ancora oggi evidenti gli effetti (Brown 1995, p. 38).

4.3. *ConfìNazione e individuAzione*

La politica dello stato greco nei confronti dei macedoni incorporati nel suo territorio fu marcata, almeno fino al 1936, dall'ambiguità conseguente alla molteplice descrizione che lo stato sembrava riconoscere della popolazione locale di lingua slava. Greci irredenti, ambigui esseri privi di nazionalità, oppure bulgari irredimibili, l'apparato amministrativo greco sembrò a lungo incapace di dire a se stesso, prima che a loro, chi fossero i macedoni di Grecia. L'in-

coerenza della politica greca fu lucidamente riconosciuta da Karavidas, uno dei più profondi conoscitori delle condizioni culturali e sociali del macedoni, che scriveva nel 1924 al suo amico Philippos Dragoumis:

Abbiamo ora tra le mani una dimostrazione completa dell'anarchia con cui è governata la Grecia. In pratica, c'erano due prospettive riguardo alla questione degli slavofoni: a) l'assimilazione dei più, con l'eccezione dei pochissimi fanatici (...) b) l'altra essendo l'espulsione degli slavofoni con l'insediamento di nuovi abitanti. Arrivo a dire che tutte e due, se fossero perseguite con fermezza, sarebbero buone e accessibili. Ma al ministero degli Esteri non hanno mai pensato a una soluzione! (...) Abbiamo fatto cioè ognuno quel che gli pareva (Karavidas cit. in Varda 1993, p. 153).

L'ossessione della politica greca era stabilire quale fosse *veramente* la coscienza nazionale dei macedoni. Orientato da un filtro via via più identitario, in cui cioè sempre più lingua, cultura, razza e appartenenza nazionale venivano considerate come elementi armonici di un'unica rappresentazione e autopercezione dell'individuo/cittadino, lo sguardo dei solerti amministratori greci si scontrava quotidianamente con la diaforentità di persone che potevano sentirsi buoni cittadini greci pur continuando a parlare una lingua slava. Si arrivò al punto che in molti rapporti dettagliati sullo stato economico di specifici villaggi veniva indicato per ogni nucleo familiare o per ogni persona un "voto di coscienza nazionale" con un "+" o "-", oppure con un sistema più sofisticato che prevedeva quattro possibilità, da alfa a delta. Sembra che questi quattro punteggi corrispondessero a quattro categorie piuttosto precise nel senso comune degli amministratori, in cui potevano essere raggruppati i macedoni: greci (*Ellines*), grecizzanti (*ellinizondes*), ambigui (*epamfoterizondes*) e puri bulgari (*katharà Vùlgari*) (Varda 1993, pp. 168-169).

Quel che è evidente e costantemente in crescita fino a raggiungere l'apice con la dittatura è la politicizzazione in senso nazionale delle differenze culturali. Dopo il 1913, e

con il passare degli anni, diventa improbabile la definizione dei macedoni come *Ellines slavòfoni*, ‘greci che parlano slavo’, perché la definizione è sentita sempre più come contraddittoria, un ossimoro: nel clima culturale che porterà alla seconda guerra mondiale entro un quadro di progressiva naturalizzazione retorica delle identità nazionali, chi parla slavo non può essere *veramente* greco. Nella Macedonia occidentale diventa quindi sempre più ridotto fino a sparire lo spazio per l’integrazione, e l’alternativa si fa pesante: o assimilarsi completamente o essere espulsi. La dittatura di Metaxas segnerà l’esplicitazione politica di questa alternativa³.

Il regime “del 4 di agosto” (così chiamato dalla data del colpo di stato) si sforzò infatti di dare forma simbolica e pratica politica a un’ideologia nazionale che – per quanto di sforzasse di apparire originale – era stata parte integrante, pur se spesso non esplicitata, della politica dello stato greco fin dalla sua formazione. Fino alla *katastrofi* del 1922 il modello che aveva guidato la politica nazionale era basato sul piano irredentista della Grande Idea (restituire alla Grecia la capitale dell’Impero bizantino, Costantinopoli, facendo quindi del moderno stato nazionale il continuatore del progetto imperiale “interrotto” nel 1453). Con la fine di quel sogno, il progetto irredentista, che aveva fino ad allora ricercato i fratelli al di fuori dello stato, lasciò spazio a un’intolleranza sociale venata di razzismo che, quasi riaggiustando specularmente il progetto identitario nazionale, si orientò alla ricerca del nemico entro i confini statali. Dopo che, nel 1924, il Partito Comunista Greco (ΚΚΕ), su pressione sovietica, aveva fatto propria una politica di autonomia per la Macedonia, questa intolleranza assunse sempre più i toni di un acceso anticomunismo. A tutto questo, il regime di Metaxas aggiunse un progetto esplicito di “nazionalismo collettivistico”, in cui cioè il singolo si doveva fondere nel tutto sociale e la sua stessa volontà sottomettersi a quella della nazione. La concezione metaxiana del Nuovo Stato (*Neon Kratos*) come un “organismo vivente” dotato di esistenza autonoma e del tutto sovrapponibile

alla nazione (Sarantis 1993, p. 151) non lasciava alcuno spazio – al proprio interno – per la dissidenza, l'anti-conformismo, e in generale per l'Altro, vero o presunto: “In effetti, l'ideologia del regime di Metaxas, per quanto abbozzata e mai formulata per intero, si sviluppava attorno a due categorie generali: ‘Noi’ e ‘Loro’” (Carabott 1997, p. 60). Il criterio di divisione fu estremamente semplice: chi sosteneva il regime era incluso, tutti gli altri erano esclusi dalla categoria del ‘Noi’. La discriminazione, oltre a esercitarsi su soggetti politicamente non addomesticabili, si rivolse con particolare vigore contro coloro la cui semplice presenza metteva in discussione l'unità culturale del paese, e cioè le minoranze (nazionali, linguistiche, religiose), indipendentemente dalla volontà o meno di questi soggetti discriminati di opporsi politicamente al regime.

Nella Macedonia occidentale il regime poteva realizzare il suo duplice obiettivo di omogeneizzazione politica e culturale sulla stessa popolazione, affetta da slavismo e sospetta di comunismo. Il divieto dell'uso della lingua, la repressione di ogni espressione culturale non conformista, l'espulsione dei “sospetti”, l'imposizione di rituali nazionali, costituiscono lo sfondo (politico ma anche emotivo) entro cui collocare il periodo dell'occupazione tedesco-italiana, la propaganda bulgara e il susseguente dramma della guerra civile.

Tra la fine delle guerre balcaniche e la guerra civile, il vecchio modello diaforentitario, in cui la diversità culturale marcava le differenze sociali e poteva essere giocata contestualmente, sembra crollare definitivamente sotto i colpi sempre più efficaci dell'identità nazionale. In una prima fase lo stato greco chiede ai macedoni di manifestare chiari e costanti i segni della propria “coscienza nazionale” greca, anche se è quello stesso stato che non sa se giudicare in senso politico la differenza culturale. Il regime di Metaxas chiarisce quest'ultima ambiguità e compie il definitivo passo di uniformazione, sovrapponendo l'unità politica a quella culturale, lo stato alla nazione. È questa la fase più dura della repressione contro la diversità culturale macedone,

perché più chiara e coerente è l'associazione tra diversità culturale e appartenenza all'alterità. L'occupazione e la guerra civile saranno il periodo decisivo della scelta nazionale: finalmente ammessi al consorzio civile, i macedoni avranno anche loro raggiunto, ognuno per proprio conto, la fase in cui avranno finalmente una sola, chiara, identità nazionale. Dopo il 1950 la questione macedone è generalmente considerata chiusa per sempre, con la vittoria definitiva del discorso nazionale sulla diaforentità locale, resa ancora più schiacciante dalla migrazione degli anni Cinquanta e Sessanta, che nella Macedonia occidentale interessa in netta maggioranza i locali, e non i rifugiati.

Quel che oggi può addirittura stupire, a leggere questo passato che sembra non aver lasciato scampo alla diaforentità, è che esistano ancora macedoni di Grecia che parlano macedone e che sono consapevoli della loro specificità culturale. La repressione, la spinta fortissima a omologarsi o andarsene, la *normale* tendenza al conformismo nazionale del secondo dopoguerra non sono bastati per far sparire del tutto la lingua e la memoria. I modi in cui i macedoni di Grecia si riconoscono e riconoscono il loro passato variano però ancora molto più di quel che ci si potrebbe aspettare. Sotto la crosta dell'uniformità ufficiale la Macedonia occidentale greca prova ancora a giocare tra identità e diaforentità. Nel prossimo capitolo racconterò come dagli anni Ottanta del Novecento si sia aperta una nuova fase di negoziazione delle appartenenze, mentre dedico il finale di questo a presentare alcuni brevi ritratti per descrivere il gioco complicato delle identità sotto la traccia ancora apparentemente solida della nazione. Partirò da alcune considerazioni su una persona che chi è arrivato fin qui conosce ormai bene: Leonidas Khristopoulos.

Leonidas

Leonidas, come si ricorderà, compie un errore quando ricostruisce il ramo dei Gatsos: non sono il nonno e il bisnonno a essere uccisi dai *komitatsides* bulgari, ma il nonno e suo fratello. Questo particolare, sul quale non mi sono

soffermato a suo tempo, è estremamente interessante se lo si considera un segnale del modo in cui Leonidas concepisce la parentela. Il suo albero genealogico non è particolarmente ampio e anzi sembra ritagliare nel percorso della narrazione solo quei parenti che hanno una funzione entro il progetto di costruzione di sé come Ellinas Makedonas. Sembra quasi cioè che Leonidas viva la parentela a un duplice livello: da un lato c'è la sua famiglia nucleare, e poi ci sono gli "altri" parenti, antenati o suoi contemporanei, dei quali vale la pena di narrare nella misura in cui sono funzionali alla sua strategia narrativa orientata a "dimostrare" la sua grecità indiscussa. Gli antenati uccisi dalle bande bulgare, il bisnonno studente di greco a Costantinopoli, lo zio Kostas protagonista dell'epica narrazione delle "capanne del veleno", hanno tutti i tratti eroici degli antenati nazionali, più che dei comuni parenti di cui si racconta la vita. La madre di Leonidas cuce poi su di sé la Piccola e la Grande Storia, unendo assieme la figura biografica e quella simbolica. Leonidas quindi raggruppa attorno al suo ruolo di protagonista un numero ristretto di parenti reali, e spinge verso la dimensione eroica alcuni antenati, con la madre a fare da cerniera tra le due dimensioni.

Nel suo lavoro di campo nella Macedonia centrale, Anastasia Karakasidou (1997, p. 234) aveva notato un atteggiamento comune tra gli abitanti di Assiros, il villaggio dove ha condotto la ricerca: "Un culto degli antenati nazionali (...) ha spodestato negli abitanti del villaggio l'apprezzamento e il ricordo dei loro antenati personali" (Karakasidou 1997, p. 234). Questa sostituzione ben si accorda con quanto detto della funzione narrativa del discorso nazionale: al moderno cittadino, all'individuo univoco e decontestualizzato, la nazione offre una memoria vasta ed elaborata, fatta di eventi antichi carichi di gloria. In cambio, la nazione pretende che la persona abbandoni la *sua* storia, che rinunci alla pochezza di senso di una memoria personale. Dimenticando "chi è", il moderno cittadino non ha più dubbi su "cosa è".

La parentela, e il modo in cui viene rimodellata dal discorso nazionale – che tenta di sostituire gli antenati "di li-

gnaggio” (con i quali si può ricostruire un legame genealogico diretto) con antenati mitici di tipo “clanico” (dai quali si discende ma senza sapere *come*) – è il caso più evidente di questo baratto tra nazione e suoi nazionali. Ho già detto come questo scambio di memorie sia la forza seducente del nazionalismo, che non si limita a imporre brutalmente le proprie ragioni politiche ed economiche, ma lavora a fondo nelle coscienze. Quel che ho cercato però di sostenere, e Leonidas ancora una volta me ne offre gli argomenti, è che la proposta nazionalista, per quanto efficace e convincente nella sua dimensione psicologicamente rassicurante, rimane una proposta che ogni singola persona recepisce dinamicamente. Questa ambiguità della pratica nazionale di sostituire la parentela “reale” con quella “mitica” dello stato è stata posta in evidenza da Herzfeld, in un passaggio che sembra scritto pensando a Leonidas:

In una tipica mossa di espansionismo metaforico, lo stato espropria il linguaggio della parentela, considerando gli interessi familistici come conflittuali con la comune famiglia della nazione. Tuttavia, questa strategia – in un paese in cui i valori della famiglia sono ancora fortemente sostenuti (e in effetti riconosciuti in quanto tali dallo stato) – può facilmente ritorcersi contro i suoi propugnatori, se alcuni membri della famiglia, soprattutto quelli la cui appartenenza è messa in discussione, si comportano da stranieri. È quindi una strategia che crea lo spazio di dissenso contro se stessa (Herzfeld 1997, p. 75).

In questo caso, Leonidas sembra in grado di eludere l’alternativa angosciante di cedere la propria storia per tenerne in cambio una diacronicamente più profonda e socialmente condivisibile di principio. Leonidas cioè mantiene stretta nella narrazione di sé almeno una parte della sua rete familiare e – mossa probabilmente imprevista dal discorso nazionale – iscrive alcuni tra i suoi antenati entro l’aura eroica che spetterebbe di diritto alla nazione. Com’è evidente, una simile scelta retorica della memoria ha un duplice effetto: rassicura il narratore (e il lettore) della propria genuinità nazionale, ma assieme addomestica la pom-

pa della nazione. Scovando l'eroico nazionale entro il casalingo raggio della sua memoria personale, Leonidas ricorda alla nazione che se lui non può fare a meno di lei, lei senza coloro da cui egli discende non sarebbe nulla. Spezzando l'alternativa, la narrazione di un contadino macedone rivendica la legittimità della narrazione autobiografica, scombinando le carte alla memoria purificata del discorso nazionale. Scelta originale e feconda nella sua ambiguità, quella di Leonidas è solo una delle tante possibili, e delle tante realizzate nella Macedonia occidentale.

Thanasis

È anche lui un contadino, più giovane di Leonidas, avendo appena passato la cinquantina. Vive con la moglie Anna nella casa che gli hanno lasciato i genitori, ultimo di cinque fratelli, tutti emigrati in Australia negli anni Sessanta. Fin da giovane ha dimostrato un forte interesse per la storia della Macedonia e quella dei macedoni. Fortemente critico verso la politica repressiva dello stato greco, di cui conserva amari ricordi familiari, ha scelto un cammino per certi versi speculare a quello di Leonidas per raccontare a se stesso la propria storia. Mentre quest'ultimo ha selezionato la sua memoria parentale in funzione di un progetto identitario, Thanasis ha radicato nell'infittirsi del suo albero genealogico e della conoscenza della storia locale il suo modo personale di replicare alla proposta uniformante della nazione.

Sin dal nostro primo casuale incontro Thanasis si è profuso in dettagli sulla vita dei macedoni, sulle durezze per fortuna passate del governo greco e soprattutto non ha esibito alcuna reticenza a raccontarmi di sé e della sua famiglia. Quando gli ho chiesto se era disposto a ricostruire insieme a me il suo albero genealogico si è mostrato entusiasta: "Sai, di queste cose sono sempre stato un amante, ma non è facile che ti stiano ad ascoltare". In una serie di incontri dai quali uscivo sempre più stupito, Thanasis ha ripercorso sette generazioni e individuato più di duecento matrimoni. Di ogni persona sapeva con buona approssima-

zione data di nascita e di matrimonio, e per ognuno di loro aveva un aneddoto, un ricordo, una diceria da riferire.

Thanasis non ha e non vuole avere la capacità di Leonidas di trovare un compromesso tra grecità e macedonicità. Si sente macedone e sente questa forma identitaria alternativa a quella greca. Non vuole però che questa sua opposizione assuma connotazioni pubbliche e, per esempio, è del tutto restio a trattare questi argomenti in presenza dei figli. Vuole – direbbe il diplomatico Reiss – essere lasciato in pace, che gli si lasci parlare la sua lingua quando è tra i suoi, e che non gli si imponga una memoria che sente artificiale. Per mantenere la sua autonomia non si limita a ricordare da dove proviene, ma si aggiorna e legge. Riesce (non mi ha spiegato come) a leggere il cirillico e segue con una certa regolarità la tv di Skopje. Cittadino greco esemplare, Thanasis non ha alcuna intenzione di portare in pubblico quel che pensa di sé, della Macedonia e della Grecia. Preferisce raccontarsi con gli amici, con persone che non lo possono danneggiare ma neppure sfruttare. Non si sente oppresso, perché sa bene dai ricordi familiari cosa sia stata l'oppressione. Gira con Anna le fiere e i mercati, un po' perché conviene, un po' perché la comunità per lui è qualcosa di ben concreto e poco immaginato. Negli scambi del mercato, nelle piccole contrattazioni, negli incontri casuali e prevedibili, Thanasis si sente a proprio agio: li ritrova il lontano cugino, con lui può scambiare due chiacchiere e aggiornarsi dell'ultimo matrimonio o dell'ultimo nato, dei parenti in Australia. In questo modo il passato e il presente si intrecciano, e la memoria personale ne esce vivificata.

Non parlerei di antagonismo, per Thanasis, ma di una resistenza personale. Questa resistenza trova a fatica spazio entro un'opposizione politica, minoritaria. Se il discorso nazionale cerca di imporre la sua memoria collettiva e spersonalizzata, Thanasis, come molti nella Macedonia occidentale, sa che un'opposizione antagonista rischierebbe solo di sostituire quella memoria nazionale con un'altra, magari *etnica*, ma non meno collettiva e omogenea. Troppo legato alla rete di ricordi dalla quale si sente generato, non

ha intenzione di cedere quel che è per averne in cambio solo una nuova forma di quel che avrebbe dovuto essere.

Maria

Coetanea di Thanasis, vive in una grande casa, con uno dei suoi figli e un grappolo di nipoti che giocano nell'aia. Molto bella e dai profondi occhi blu, è conosciuta in paese come "l'esperta" in usanze locali. Ha raccolto e scritto in un quaderno più di cento canzoni locali, tutte tradotte da lei in greco. Tesse ancora i costumi tradizionali, e li indossa e li fa indossare alle nipotine nelle grandi occasioni. Commovente è la sua passione per le usanze dei locali in occasione del fidanzamento e del matrimonio. Durante i nostri incontri, mi ha raccontato per ore e con un gusto quasi barocco del dettaglio tutti i minuti rituali che conducevano alla formazione di una nuova famiglia. Dopo quattro incontri durati ognuno ben più di un'ora non era ancora arrivata a concludere la descrizione del fidanzamento. Maria vive in maniera molto intensa l'appartenenza alla sua comunità locale e considera i *dòpii* portatori di un patrimonio culturale invidiabile. Questa memoria collettiva locale è però sempre inserita da un lato entro un più vasto quadro nazionale, di cui costituisce una variante regionale, e dall'altro sistematicamente deprivata di qualsiasi dimensione personale. In formato ridotto, ed entro un quadro esplicitamente folklorico, Maria asseconda il discorso uniformante della nazione. Quando mi parlava del "fidanzato" o della "sposa" o dei "suoceri", non pensava mai a persone reali, ma a entità quasi astratte, simboli di una complessità rituale ricca di per sé. Ogni personaggio del suo racconto eseguiva in passato sempre e solo le stesse mosse, le stesse abluzioni, gli stessi passi. Quando le ho chiesto di raccontarmi il suo, di matrimonio, si è schermita e solo su mia insistenza mi ha mostrato le foto, in cui appariva in rigoroso e moderno abito bianco, da perfetta sposa "occidentale". Maria ha racchiuso la sua identità di *dòpia* (non ha mai usato altro termine per riferirsi ai macedoni di Grecia) in un passato concluso e perfetto nella sua

elaborazione rituale. Speravo di raccogliere informazioni sui matrimoni della sua famiglia, su dove e con chi si fossero sposati, ma ogni volta che provavo a introdurre questo tema c'era sempre una foto sbiadita da farmi vedere, un rituale del fidanzamento da precisare perché la volta precedente si era scordata di descrivermelo, oppure un impegno nell'aia, con le galline o le pannocchie da sgranare, a portarla lontana dalla sua memoria personale. Mentre Thanasis lega memoria locale e personale attraverso il filo della parentela e inserisce la sua narrazione come il prodotto *naturale* di quella genesi, Maria lavora per sottrazioni successive, escludendo quel che di idiosincratico la cultura locale può contenere, oppure – sospetto – convertendo in regola un uso magari solo episodico. L'idiosincrasia è anche linguistica e infatti ci vorrà tempo perché mi dica che le canzoni che ha raccolto non erano state composte originariamente in greco. Maria accetta il discorso nazionale greco, di esso si sente parte, ma al suo interno vuole ritagliare una porzione di senso per la comunità primaria alla quale si sente di appartenere.

Portavoce fiera e competente di una collettività locale, Maria non riteneva importante raccontarmi la sua storia. Mi stava già raccontando quella di tutti.

Khristos

Il più giovane di questa breve rassegna ha appena passato i quaranta e non è sposato. Vive con la madre vedova, due fratelli lontani, che tornano al paese solo per le vacanze, quando tornano. Khristos ha trovato un buon posto di lavoro alla centrale elettrica di Amindeo, e coltiva a tempo perso quel po' di terra che il padre gli ha lasciato e che non ha ancora venduto. Ha vissuto in maniera drammatica la disputa tra Grecia e Repubblica sull'eredità della Macedonia, convinto che oltre il confine si stesse perpetrando un vero furto. Khristos ama parlare di sé, ma può farlo solo isolatamente, limitatamente alla sua memoria personale. Per sua ammissione, ne sa ben poco di usanze locali, di tradizioni. Mandato da ragazzo, come altri suoi

coetanei della provincia, a studiare in altre regioni della Grecia (ha passato tre anni al ginnasio di Cefalonia), ne è tornato fortemente rafforzato nella sua grecità già trasmessagli dal padre. Conosce il macedone ma non lo parla: “Mi scappano solo le imprecazioni quando sono arrabbiato”, dice confessando un’adesione emotiva alla lingua. Parla invece un greco senza pronuncia locale, come molti più giovani di lui, e la scelta linguistica è sintomo della sua piena adesione all’offerta nazionale greca. Il racconto di Khristos è privo di legami parentali, a suo modo esemplare del cittadino “moderno”, un individuo scollegato dalla rete familiare e sociale entro la quale è stato generato. Come conosce poco la tradizione, così sa poco o nulla infatti del suo albero genealogico che – mi racconta la madre – ha più di un ramo al di là del confine. Gli unici parenti cui fa riferimento nelle nostre lunghe chiacchierate sono i fratelli lontani e i genitori. Per Khristos la dimenticanza nel tempo e la nuova memoria accolta con sincera adesione si accompagnano all’accettazione piena del confine come di una dimenticanza nello spazio. Vive infatti a Niki, il villaggio dove si trova oggi l’unico posto di frontiera della Macedonia occidentale, e si siede spesso a un *kafenio* a meno di cento metri dalla dogana, ma quel paesaggio domestico finisce lì, lungo la linea segnata dalle piramidi confinarie e percorsa dai cani poliziotto a caccia di immigranti illegali. Oltre il confine non vi è nulla di familiare, e anzi si trova solo ostilità, e ingratitudine.

Mentre molti macedoni tra le generazioni più giovani hanno guardato con ostentato distacco alla disputa tra Grecia e Repubblica di Macedonia, considerandola una bega politica per nulla radicata nella memoria e tantomeno nella loro vita quotidiana, Khristos ha scelto consapevolmente i propri antenati tra quelli della nazione greca, e quindi si è sentito toccato nella propria memoria, quando il nome della Macedonia è diventato nuovamente oggetto di contesa. È da allora – mi ha detto – che ha iniziato a interessarsi un po’ di più delle tradizioni della sua regione, e ha abbandonato le mode americaneggianti nel bere e nel

mangiare per recuperare le usanze locali. Senza una guida, qualcuno che lo orienti in questa sua ricerca, Khristos si muove chiaramente privo di un progetto preciso e rischia continuamente di imbattersi nei segnali culturali che provengono dall'altra parte del confine. Mentre Maria sembra aver relegato in un passato sempre più mitico, immutabile e ininfluenza sul presente la sua rappresentazione della collettività, Khristos ha bisogno di recuperarla nel suo quotidiano, nelle cose che fa e mangia ogni giorno. La sua operazione è identitariamente pericolosa perché non si presenta come la preservazione di un *corpus* ormai consunto, spogliato dell'uso, ma pretende di essere una riscoperta vitale. Chiunque abbia un po' di esperienza di questo tipo di ricerche, sa quanto esse conducano facilmente alla serendipità, al ritrovamento cioè di cose che *non* ci si aspettava di trovare. A volte la serendipità è felice, altre – forse più numerose in un'area di storia densa come la Macedonia – può essere estremamente dolorosa.

Le cicatrici della memoria e del suolo sono forse un destino inevitabile, e ognuno cerca nella Macedonia occidentale di viverle e raccontarle a suo modo:

C'è un'espressione norvegese, *gjengrodden stier*, di cui non abbiamo l'equivalente, perché non siamo un paese di sentieri e foreste: la traduciamo "i sentieri che l'erba ha ricoperto". Knut Hamsun vecchissimo intitolò così una sua estrema autodifesa. Significa anche: i sentieri su cui è ricresciuta l'erba, i sentieri che si sono rimarginati, i sentieri che l'erba ha cicatrizzato... C'è l'erba, e tuttavia sotto si indovina ancora il sentiero (Sofri 1993, pp. 115-116).

Trovo poetica e consona alla Macedonia l'immagine dei sentieri rimarginati. Dentro di me, come per i confini degli individui e dello stato, mi immagino ferite nella terra e dentro i cuori degli uomini. La diaforentità lascia *indovinare* il sentiero, trasformando l'ispezione, il controllo, la veri-

fica, in un *auspicio*. Tutte le persone che ho incontrato hanno fatto i conti con quelle cicatrici. Qualcuno le ha nascoste a bella posta, altri le hanno esposte senza falsi pudori o orgoglio, molti ne hanno parlato proprio come si parla di un sentiero di cui ci si ricorda, ma che bisogna ora sforzarsi per ricostruire (con la memoria più che con lo sguardo) attraverso il manto erboso: con una sottile, lontana malinconia, forse rimpianto di un tempo in cui era più facile scartare di lato a quel sentiero, e battere inediti percorsi dell'appartenenza.

¹ L'amministrazione ottomana fin dal suo insediamento nei Balcani suddivideva la popolazione su base religiosa, secondo gruppi detti *millet*, un termine spesso tradotto impropriamente con "nazione", mentre i *millet* erano raggruppati in base al credo e lasciati in gran parte all'amministrazione indiretta. Ai capi delle differenti comunità religiose era conferito infatti un amplissimo margine di controllo e reggenza sui propri fedeli, non solo in campo religioso, ma anche per tutte le dispute di diritto privato, in molte di quello pubblico che non coinvolgessero musulmani, per la raccolta delle tasse e per tutti i gradi di istruzione. Nel periodo qui discusso, vi erano, oltre a quello dei *Rum* (*Ròmioi*, romani) che riguardava gli ortodossi, un *millet* degli armeni, uno per i cattolici e uno per gli ebrei. Ogni comunità doveva provvedere al sostentamento economico dei propri capi (Jelavich 1983a, pp. 48-53).

² Su questo processo essenzialista di reificazione della nazione ha riflettuto in modo esemplare Herzfeld (1997, cap. 2), non limitandosi a criticarlo, ma ponendolo in costante confronto con il simile processo intrinseco all'antropologia (cfr. anche Handler 1985).

³ Per l'analisi che segue del contesto ideologico del regime di Metaxas mi baso essenzialmente sul lavoro di Carabott (1997).

Capitolo quinto

Dopo l'identità

Palomar, che dai poteri e contropoteri si aspetta sempre il peggio, ha finito per convincersi che ciò che conta veramente è ciò che avviene nonostante loro: la forma che la società va prendendo lentamente, silenziosamente, autonomamente, nelle abitudini, nel modo di pensare e di fare, nelle scale dei valori (Italo Calvino, *Palomar*, 1983).

5.1. Il processo dell'appartenenza

In un saggio fondamentale per le questioni teoriche che solleva, Katherine Verdery (1994) sostiene con un'argomentazione estremamente rigorosa che il concetto di "identità" è la conseguenza e non la premessa di quel complesso fenomeno storico che si conviene chiamare "nazionalismo". Tralasciando le implicazioni filosofiche di questa tesi, Verdery insiste sulle sue valenze politiche e storiche, segnatamente nella configurazione delle identità collettive dei gruppi nazionali. Se è stato il processo di omogeneizzazione nazionale a rendere possibile la sedimentazione di un concetto di "identità" politica collettiva che travalichi qualunque comunità "reale" per costituirsi in comunità "immaginata", ne consegue che qualunque identità politica collettiva di questo genere, slegata cioè dall'effettiva mutua conoscenza dei suoi membri attraverso la condivisione di spazi e pratiche ben delimitati, dev'essere posteriore alla diffusione delle pratiche uniformanti del processo di *nation building*. È ovviamente possibile individuare degli antecedenti storici di quest'idea collettiva e decontestualizzata di appartenenza, soprattutto nell'identità religiosa e nell'ideologia degli imperi dinastici (Anderson 1991; Armstrong 1982, 1995), ma è certo che solo grazie alle modificazioni tecnologiche e sociali conseguenti all'avanzare del capitalismo industriale l'i-

dea di comunità nazionale ha potuto trasformarsi in progetto politico realizzabile nella sua interezza.

La coscienza di classe o l'appartenenza a un partito politico sono quindi un "effetto collaterale" del nazionalismo, in quanto ne impiegano l'ingrediente basilare, cioè l'idea di comunità immaginata come fondamento dell'agire politico. Per quanto questa genealogia possa apparire imbarazzante, ancora più paradossale si rivela il caso delle emergenti identità etniche proprio perché, pur presentandosi sistematicamente come antecedenti o "più vere" delle identità nazionali, non sarebbero neppure pensabili senza il presupposto identitario garantito dallo sviluppo storico e dalla diffusione planetaria del principio nazionale:

Il simile genera il simile. Di conseguenza, la spinta all'autodeterminazione etnica può in realtà essere un effetto collaterale dell'ideologia dello stato nazionale alla quale così spesso viene contrapposta. Pretendendo la precisione demografica, le ideologie stataliste creano le premesse per la loro successiva frantumazione (Herzfeld 1997, p. 77).

Il lavoro degli storici (Kedurie 1960; Hobsbawm 1990; Hobsbawm, Ranger 1983) e degli antropologi (Gellner 1964, 1983; Barth, a cura, 1969; Anderson 1991; Herzfeld 1987, 1997) è stato essenziale per individuare i fattori economici, sociali e culturali che hanno consentito l'affermarsi delle "nazioni" come soggetti collettivi dell'azione politica, ma è stato probabilmente carente nell'affrontare la questione radicale della natura storica del concetto di identità dell'individuo, compito canonicamente demandato ad altre discipline. Da questa divisione del lavoro scientifico è derivata una scissione analitica, per cui, una volta delimitato l'oggetto di indagine "identità collettiva", storici, sociologi e antropologi si sono contentati di indicare la storicità e "artificialità" dell'aggettivo, tralasciando però di indagare adeguatamente il sostantivo.

Nel caso dell'identità dei macedoni della Macedonia occidentale greca le conseguenze di questo pregiudizio teo-

rico sono state particolarmente evidenti. Se si prescinde dall'approccio sociologico e etnografico (discusso nel capitolo precedente) volto a dimostrare nel corso del Novecento la sostanziale assenza di identità nazionale tra i macedoni, la ricerca storica dedicata alla regione per molti decenni e fino a tempi recenti ha discusso sostanzialmente il tema della relativa profondità cronologica delle identità locali, e le diverse fazioni si combattevano a forza di prove documentarie per dimostrare che i macedoni di Grecia erano da sempre parte integrante della nazione greca, bulgara, serba o macedone. Le radici di questo dibattito si possono far risalire alla prima metà dell'Ottocento, quando la pubblicazione del lavoro di Fallmerayer (1830-36) sulla "penisola di Morea" divulgò la tesi che le invasioni slave del VI e VII secolo d.C. avessero estinto gli ultimi discendenti degli antichi greci e che quindi i greci contemporanei altro non fossero che slavi ellenizzati (Herzfeld 1982, pp. 75-82). Da allora, una parte consistente del lavoro storiografico in Grecia è stata rivolta a smentire questa tesi, propugnando quella opposta, e cioè la sostanziale omogeneità razziale e culturale dei cittadini dello stato greco quali diretti discendenti degli antichi greci (pp. 81-96). Gli studiosi greci hanno strenuamente combattuto le idee di Fallmerayer, cercando di dimostrare la permanenza nei secoli dell'ethnos locale e la natura tutto sommato trascurabile perché transitoria delle invasioni slave (Zakithinos 1945; Kyriakides 1946, 1947; Charanis 1959, 1970). Nel caso specifico della regione macedone, il dibattito si è tradotto in una disputa sull'identità degli antichi macedoni: entro il paradigma primordialista di quel progetto storiografico, poter dimostrare che Alessandro Magno era o non era greco equivaleva a garantire l'identità corrispondente dei suoi "discendenti". Così, mentre da parte greca si è ribadita l'indubbia grecità di Alessandro e dei macedoni (Andriotes 1960), si è "dimostrato" che parlavano greco (Andriotis 1978) e si è stabilita l'equivalenza tra Ellenismo e grecità (Kasasis 1903; Colocotronis 1919; Phocas-Cosmetatos 1919; Daskalakis 1965), sul fronte jugoslavo-macedone si è ribadita a più ri-

prese la non greicità degli antichi macedoni (AA.VV. 1970; AA.VV. 1993) e affermata la sostanziale unità diacronica del “popolo macedone” (Vlachoff 1950; Bucar 1979). Secondo questo modello storiografico, tra passato e presente vi è, in termini di identità etno-nazionale, una totale coincidenza, e in molti casi si è ammesso esplicitamente che l'indagine storica aveva l'obiettivo di confermare l'attualità del modello nazionale prediletto, per cui il filo-greco Martis può dichiarare che il suo lavoro (che indaga 3.000 anni di storia della Macedonia) ha come scopo la dimostrazione che “nella Grecia settentrionale, in Macedonia, oggi risiedono più di due milioni di greci, e neanche uno slavo” (Martis 1984, p. 12), mentre il filo-macedone Rossos può sostenere che la Macedonia costituisce “un'unità naturale dal punto di vista economico e, in larga misura, dal punto di vista etno-culturale” (Rossos 1991, p. 282).

Mentre gli storici macedoni sembrano restii a modificare sostanzialmente questo modello (cfr. Brown 2000), a partire dal 1990 la storiografia greca ha iniziato a ridiscutere il suo impianto primordialista, producendo diversi lavori espressamente dedicati alla Macedonia – tra i più rappresentativi probabilmente la raccolta di saggi curata da Gounaris, Michailidis e Agelopoulos (1997) – in cui da un lato si documenta la complessità etnografica della regione e dall'altro si accetta che le identità nazionali siano il prodotto di determinati fattori storici (non da ultimo la pressione omogeneizzante dei gruppi politicamente egemoni sulle fasce di alterità culturale) e che più in generale l'identità vada considerata “un processo piuttosto che uno stato determinato” (Mackridge, Yannakakis 1997, p. 4).

Se però questi lavori sembrano aver fortemente ridimensionato (se non espunto del tutto) la necessità di ancorare la comunità politica attuale a una sua mitica immutabilità diacronica (accettando quindi che la dimensione collettiva delle identità politiche sia un processo laborioso di costruzione politica e di elaborazione immaginativa), l'indebolimento del paradigma identitario si accompagna a volte a un cinismo politico generato verosimilmente dal

persistere della convinzione dell'ineluttabilità – e quindi di una “naturalità” del prodotto finale – di quel processo di cui per altro verso si riconosce la storicità. Detto altrimenti, è come se questa ricerca storica abbia accettato che le identità siano costruite, ma non sia disposta ad ammettere che questa costruzione possa non essersi data “una volta per tutte”. È come se gli scienziati sociali, di fronte all'oggetto “identità collettiva” dei macedoni di Grecia, ammettano ora che questa collettività si è costituita a fatica (se non a forza) ma non considerino plausibile l'eventualità di una sua messa in crisi a seguito di un mutamento delle condizioni che l'hanno resa possibile. Se insomma la dimensione immaginata delle identità collettive è entrata a pieno titolo nel paradigma investigativo della ricerca, questo riconoscimento si accompagna a una sorta di teleologismo identitario per cui, una volta “raggiunta”, un'identità collettiva non è più discutibile, né come oggetto di ricerca delle scienze sociali, né come progetto politico. Per fornire un esempio di questo atteggiamento epistemologicamente disimpegnato e disimpegnante nei confronti della natura storica dell'identità – atteggiamento che ritengo estremamente diffuso anche se non sempre praticato consapevolmente – cito due passi dagli scritti di Yoannis Koliopoulos, uno degli studiosi più chiaramente disposti ad accettare una concezione strumentalista delle appartenenze collettive etno-nazionali e uno dei più seri revisori e critici della tradizione trionfalistica e nazionalista di studi storici greci. Proprio perché riconosco il valore complessivo della sua opera, mi sento di dover premettere che questa mia critica non ha alcun intento polemico, né con l'autore qui discusso né tanto meno con la corrente di studi revisionisti alla quale così sostanziosamente sta contribuendo, ma è mirata a individuare un atteggiamento generale dello sviluppo più recente delle scienze sociali che, nel momento in cui riconosce che le identità collettive (nazionali o etniche) sono “inventate”, non altrettanto chiaramente è disposto ad ammettere che il presente non configura, da questo punto di vista, un punto di arrivo definitivo e immutabile.

Nel suo corposo e documentato studio sugli sconvolgimenti sociali e politici che attraversarono la Macedonia occidentale tra il 1941 e il 1949, Koliopoulos presenta la condizione sociale degli abitanti di lingua slava, contadini inadatti alla lotta politica perché troppo legati alla terra e alle sue necessità, che sarebbero naturalmente diventati parte dello stato greco se solo li si fosse lasciati in pace:

Senza queste fratture sobillate dall'esterno, è assai probabile che gli slavomacedoni della regione [Macedonia occidentale greca] si sarebbero sviluppati come un altro membro organico dell'Ecumene Ortodossa, i cristiani turcofoni dell'Anatolia che furono insediati, dopo la Catastrofe dell'Asia minore, nelle pianure di Kozani, i quali *con il tempo* furono assimilati anche linguisticamente alla moderna nazione greca (Koliopoulos 1996, p. 7, corsivo aggiunto).

Com'è evidente, l'argomentazione di Koliopoulos ricalca senza discuterla la scissione tra "costruzione della comunità immaginata" e "raggiungimento di un'identità stabile". Da un lato cioè applica ai macedoni la tesi "costruttivista" per cui, se si viene sottoposti a una pratica uniforme di nazionalizzazione senza alternative, senza cioè l'interferenza di discorsi nazionali rivali, è assai probabile che si finirà per accettare quell'identità nazionale (per inciso, quest'argomento è valido fino a che rimane, come in questo caso, una speculazione teorica basata su un enunciato controfattuale – se i macedoni di Grecia non avessero subito la propaganda serba e bulgara – e sembra non tener conto delle alternative, altrettanto controfattuali, per cui si potrebbe sostenere che, senza le rispettive propagande rivali, i macedoni di Grecia sarebbero diventati un "membro organico" della nazione bulgara, o serba, o macedone). D'altro canto, e questa è la sfumatura naturalistica che lo rende particolarmente interessante, presenta come naturale e inevitabile il passaggio a un'identità nazionale greca come "stadio finale". Se infatti si dà per certo che chi non accettò un'identità greca avesse necessariamente

sentito parlare di qualche altra identità, allora dovrebbe essere altrettanto chiaro che la grecizzazione effettiva dei turcofoni non avvenne (e quella ipotizzata dei macedoni non sarebbe avvenuta) solo “col tempo”, ma con un processo profondo di *nation building*, con la propaganda, l’educazione, la rete amministrativa, l’apparato simbolico, e tutto quel che costituisce il discorso della nazione. Eppure la lettura di questo passo lascia l’impressione che la scelta per esempio bulgarofila di alcuni macedoni sia stata il risultato della propaganda o della coercizione violenta (le “fratture sobillate dall’esterno”), mentre la grecizzazione degli ortodossi di lingua turca sarebbe avvenuta in modo del tutto naturale, “con il tempo”.

Se provassimo a generalizzare a partire da quest’interpretazione, dovremmo conseguirne che, data una qualunque popolazione, la migliore pratica consiste nel lasciarla nelle mani di un’unica entità politica (nazionale) in grado di assimilarla senza traumi, permettendole così di giungere a sviluppare un’identità stabile, anche se si riconosce che la direzione di quello sviluppo è stata indotta dall’entità politica egemone. È evidente che la premessa logica di quest’argomentazione è proprio l’inevitabilità e l’immutabilità di un’identità collettiva una volta “raggiunta”, mentre la sua conseguenza politica può facilmente essere una giustificazione a posteriori dell’oppressione che ha indotto l’assimilazione. In uno scritto di poco posteriore, Koliopoulos sembra confermare questo atteggiamento indulgente *ex post* verso pratiche di assimilazione forzata, adducendo la ragione che avrebbero comunque condotto a una stabilità sociale e difatti, pur se ricorda che le statistiche greche sottostimano il numero degli slavo-macedoni (Koliopoulos 1997, pp. 50-51), non si trattiene da dichiarazioni che nel contesto balcanico degli anni Novanta suonano oggettivamente ciniche:

Per quanto oggi la cosa possa apparire riprovevole, l’assimilazione [dei macedoni di Grecia] rese tuttavia la Grecia meno permeabile e vulnerabile da parte di pressioni e intrighi dal-

l'estero dei suoi vicini settentrionali meno omogenei, e forse risparmiò al paese le tribolazioni che hanno assillato altri, meno fortunati, paesi in quella regione (p. 46).

Affermazioni di questo tipo sembrano la traduzione in chiave postmoderna (identità costruibili e non date da sempre) del cinismo politico con cui Kofos, più di trent'anni prima – quindi ancora entro il paradigma “o si è greci da sempre, o non lo si sarà mai” – aveva salutato la fuga dalla Grecia di circa 35.000 “slavofoni” durante la guerra civile come un “effetto collaterale benefico” in quanto “la Grecia si liberò di una minoranza dotata di una coscienza [nazionale] aliena che aveva alacramente minacciato la sua sicurezza e la sua pace interna” (Kofos 1964, p. 186). Se anche infatti le due posizioni differiscono sostanzialmente rispetto alla matrice originaria dell'identità nazionale (data da sempre per il modello primordialista, costruita invece nella prassi politica e sociale secondo il paradigma revisionista) entrambe condividono la convinzione che l'identità collettiva, una volta asserita, non sia passibile di serie modifiche e che quindi costituisca, a conti fatti, un bene sociale, pur se raggiunto a caro prezzo. Secondo questa prospettiva, ogni studio dell'identità collettiva di gruppi “già nazionalizzati” dovrebbe essere esclusivamente di tipo storico-archeologico, dato che deve sondare le radici proteiformi di un'entità in origine dinamica e fluida (il senso di appartenenza a una comunità immaginata) e anzi un tempo inesistente, ma ridotta nel presente a una forma inerte, concrezione “stabilizzata”, precipitato solido di una turbolenza che la storia si è ormai lasciata alle spalle.

Nel capitolo precedente ho cercato di indagare e rappresentare le forme di appartenenza dei macedoni di Grecia contestando implicitamente la concezione qui analizzata delle identità etniche e nazionali come momento finale e compiuto dell'appartenenza. Il problema teorico e storico che mi sono posto non è quindi quale sia oggi l'identità dei macedoni di Grecia, né quale identità si sarebbe sedimentata se i pacifici e ignoranti contadini macedoni fossero sta-

ti lasciati alla mercé esclusiva di questo o quel discorso etnico o nazionale, e ho cercato piuttosto di rispondere alla seguente domanda: come siamo giunti a prendere per buona una descrizione dei macedoni (“carenti di identità collettiva”) che implicitamente ha naturalizzato l’opera poderosa di *nation(s) building* compiuta in Europa e nei Balcani rendendoci di conseguenza invisibile la natura storica del concetto stesso di identità?

Per rispondere a questa domanda, ho presentato il percorso (dis)identitario dei macedoni di Grecia, i loro lenti “passaggi alla nazione” (Karakasidou 1997), lasciando già intravedere come l’uniformità apparente del modello nazionale sia sistematicamente incrinata da pratiche di gestione della memoria che contestano la compattezza e stabilità di quel processo. Nelle pagine che seguono, voglio riprendere in modo più sistematico questo punto, concentrandomi direttamente sui sommovimenti identitari messi in moto da una serie di fattori divenuti significativi verso la metà degli anni Ottanta. Prima di proporre la mia analisi teorica della situazione nella Macedonia occidentale greca attorno alla fine del Novecento, introduco la mia argomentazione con uno stralcio etnografico.

5.2. *Siamo uguali, ma diversi. Siamo diversi, ma uguali*

Agosto 1999. Petros¹, un macedone di Grecia residente a Florina, mi chiede se voglio andare con lui a Krushevo, nella Repubblica di Macedonia, per assistere assieme alle celebrazioni che ricordano la sollevazione di Iliden del 1903 contro il dominio ottomano². Accetto con piacere, sono stato a Krushevo già nel 1996, ma sarebbe la prima volta che ci vado in compagnia di un macedone di Grecia. Petros ha circa quarant’anni, e vive commerciando quasi esclusivamente attraverso il confine. Da anni è un sostenitore del partito *Urànio Tòxo* (‘arcobaleno’, *Vino Zbito*, in macedone), il piccolissimo partito che in Grecia sostiene i diritti delle minoranze e che si batte per il riconoscimento

ufficiale di una minoranza macedone in Grecia. Da un punto di vista strettamente tipologico, Petros incarna bene il modello del macedone di Grecia conscio della propria specificità culturale non greca. In un'altra occasione, sempre nella Repubblica di Macedonia, ha insistito sull'unità culturale transconfinaria dei macedoni:

Lo vedi da solo, i balli sono gli stessi, le parole delle canzoni sono le stesse, abbiamo le stesse storie e le stesse barzellette di qua e di là del confine. Se facessimo veramente parte della cultura greca, come ci dicono, mi devono spiegare come mai solo qui, da questa parte del confine, è possibile ritrovare gli stessi usi e costumi che abbiamo a Florina, la stessa lingua, le stesse facce, tutte cose che non si trovano altrove in Grecia. Noi siamo diversi dai greci, non c'è nulla da fare.

Il 2 di agosto, molto presto, partiamo per Krushevo in macchina, e Petros mi viene a prendere accompagnato da Jorgos, suo suocero, un uomo attorno alla settantina. Jorgos è un benestante, lavora come falegname e in più ha un po' di bestiame. Vive in una bella casa ed è particolarmente soddisfatto di come il duro lavoro in Grecia e all'estero (è stato emigrante in Germania per molti anni) gli consenta ora un tenore di vita certo impensabile per molti macedoni di Grecia della sua generazione. Jorgos parla macedone e greco, ma scivola verso il macedone con più facilità di Petros, e dimostra una padronanza minore della lingua ufficiale, quasi sicuramente a causa della sua età e del livello di istruzione inferiore a quello del genero. È la prima volta che viene a Krushevo (mentre Petros ci va ogni anno) e ammette candidamente che si è aggregato a noi per pura curiosità, per vedere che aria tira adesso che, finalmente, non ci sono più i comunisti al potere. Ancora una volta dal punto di vista tipologico, Jorgos esemplifica il tipo di macedone che si è ben integrato nel tessuto sociale ed economico dello stato greco, per il quale il benessere e la possibilità di offrire un avvenire sicuro a se stesso e ai suoi cari trascende qualunque affettività legata alla similarità cultu-

rale. Insistendo sul suo cosmopolitismo (“sono europeo”, mi dirà più di una volta facendo riferimento alla sua esperienza di emigrante) sottolineerà questa dimensione economica e politica dell'appartenenza: per tutta la giornata non farà che lamentarsi dell'insopportabile arretratezza sociale ed economica della Repubblica. Tutto è di pessima qualità (il caffè, il cibo, gli oggetti in vendita), niente può essere paragonato con successo a quel che “abbiamo noi, in Grecia”. Del resto, mezzo secolo di comunismo non poteva non lasciare i suoi effetti.

Le affiliazioni di Petros e Jorgos sembrano nette: da un lato un uomo che si è ancorato alla sua specificità culturale e che riconosce un'unità attraverso il confine in nome di una “tradizione”; dall'altro un anziano che invece sceglie la sua appartenenza lì dove coglie i segni della “modernità”, ponendo al margine i tratti culturali. Uno macedone per affinità emotiva, e l'altro greco in quanto “europeo”, cioè per scelta “evolutiva”. Si potrebbe discutere come mai il più giovane sembra legato al passato e il più anziano invece si volge speranzoso al presente, ma i giochi dell'identità sembrano chiari: di qui un macedone, di là un greco.

Eppure non è solo il senso identitario che ha portato Petros a Krushevo, né la semplice curiosità cinica ad aver spinto Jorgos a unirsi a questa gita. Salendo a Meckin Kamen, la località a sud-ovest di Krushevo dove si andrà a celebrare il sacrificio di Pito Guli e degli altri eroi che resisterono fino alla morte alle truppe ottomane, mentre camminiamo in mezzo alla folla, Petros confessa di credere che la maggior parte di quelli che sono lì non abbiano un motivo vero, sono venuti come le pecore, perché l'hanno sempre fatto. E come le pecore continuano a ripetere slogan consunti sulla Macedonia “Adesso che l'Unione Europea sta abbattendo le frontiere questi ancora parlano di unire la Macedonia”. Petros mi dice di non sopportare le mappe che mostrano Salonicco capitale della Macedonia unita, le bandiere con i ritratti di Alessandro Magno, con il sole di Vergina, sono simboli che appartengono legittimamente allo stato greco, non c'en-

trano nulla con i macedoni, con le loro radici slave. E puntualizza:

Devo spesso discutere con amici e parenti qui nella Repubblica, che credono che noi si sia ancora terrorizzati dallo stato greco, che ci vedono come un popolo oppresso o perseguitato. Certo che voglio le scuole in macedone per i miei figli, certo che non voglio che la mia tradizione culturale vada perduta, ma questo non ha nulla a che fare con la politica, né tanto meno con la revisione dei confini. Ho come l'impressione tante volte che noi, macedoni di Grecia, continuiamo a essere usati per giochi sporchi più grandi di noi, e invece di prendere una nostra posizione, ci lasciamo trascinare in questi giochi. Sai qual è il problema? Il vero problema è che non sappiamo chi siamo. Non siamo greci, certo, ma di sicuro siamo tanto diversi anche da loro, dai macedoni della Repubblica.

Ecco quindi che Petros il macedone, alla resa dei fatti, si sente in obbligo di precisare, distingue tra unità culturale e maneggi politici, tra identità transculturale e rispetto per le istituzioni. Ancora più sorprendente, dal punto di vista identitario, la scena cui assisto quando torniamo sul versante greco.

Jorgos ci invita a bere un caffè nel giardino di casa sua ("Finalmente un caffè come si deve"). Mi aspetto che racconti alla moglie le disavventure della giornata, ma la sua presentazione dei fatti prende tutt'altra piega. Alla moglie racconta prima di tutto la storia che ha sentito a Meckin Kamen: quando ormai la rivolta era al termine, e Krushevo era stata occupata dalle truppe ottomane, un gruppo di giovani ribelli si arroccò alla Pietra dell'Orso (questo il significato di Meckin Kamen) e rifiutò di arrendersi, preferendo il sacrificio di sé alla vergogna della resa. Questi giovani, oggi ricordati da una statua che mostra un giovane intento a lanciare una pietra, unica arma rimasta, hanno riempito Jorgos di orgoglio: "Pensa, moglie, a come noi macedoni ci siamo sacrificati con coraggio piuttosto che arrenderci ai turchi!".

Un macedone fortemente cosciente della propria non-grecità che esprime una critica dura contro i "fratelli"; un

“europeo” che si commuove per l’eroica impresa di un branco di zotici: ce n’è abbastanza per ripensare al modo in cui pensiamo alle identità.

5.3. Il rimescolamento delle identità

Alla fine della guerra civile greca e durante gli anni Cinquanta e Sessanta, sembra assestarsi per la Macedonia greca un’immagine di raggiunta purificazione nazionale: se mai la Macedonia occidentale greca è stata abitata da persone con una coscienza nazionale non-greca, questi se ne sono andati. Questa prospettiva può essere utilmente raffigurata come la coincidenza definitiva della frontiera con il confine: da un lato tutti sono “greci”, dall’altro tutti sono “jugoslavi”.

Se questa era la rappresentazione ufficiale della soluzione della “Questione macedone” in Grecia nord-occidentale adottata da molti macedoni che lì vivevano, a livello locale il discorso veniva articolato anche in modo leggermente diverso: non tutti coloro, infatti, “privi di una coscienza nazionale greca” avevano lasciato la zona, ma la loro debolezza politica li costringeva al silenzio, facendone un elemento del tutto marginale del tessuto sociale. Per queste persone il confine aveva un significato completamente diverso, dato che non coincideva assolutamente con la frontiera della nazione macedone, ed era concepito come un’usurpazione, una ferita che attraversava il suolo della Macedonia.

Anche a questo livello locale rimaneva comunque rigido il modello delle possibili appartenenze: o si era greci (e non si era macedoni se non in senso blandamente “regionale”, come si può essere cretesi o del Peloponneso)³ o si era macedoni (e non si era greci se non in senso “civico”, in quanto cittadini dello stato greco). Qualsiasi sovrapposizione a livello nazionale tra macedonicità e grecità era sentita come inconcepibile. Rimaneva comunque frequente il caso in cui la scelta inevitabile (e l’inevitabile connotazione

politica) veniva schivata grazie all'ausilio del termine di riferimento *dòpii*, 'locali', con i quali molti cittadini definivano se stessi spesso nel tentativo esplicito di sottrarsi alla rigida classificazione nazionale.

La tripartizione greci/macedoni/*dòpii* garantiva il successo dell'evoluzione identitaria. Erano finalmente finiti i tempi in cui individui, famiglie o interi villaggi mutavano schieramento a seconda del mutato contesto politico. L'ampia categoria dei *dòpii* era poi considerata dal discorso ufficiale greco una parte integrante, anche se vagamente riottosa, della nazione, dato che la non dichiarazione nazionale veniva giudicata secondo il principio del silenzio-assenso: se non si dichiarano esplicitamente appartenenti a un'altra comunità nazionale, significa che non investono questa dimensione dell'identità di particolare significato e quindi possono a pieno titolo essere considerati come individui che accettano, almeno passivamente, la nazionalità greca. Eppure, proprio quando i giochi sembravano chiusi per sempre, quella stabilità "finalmente" raggiunta iniziò a incrinarsi.

Jane Cowan ha identificato quattro sviluppi che, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta del Novecento, stanno provocando un nuovo ripensamento della questione identitaria nella Macedonia greca:

Per prima cosa, in una piccola area della Macedonia nord-occidentale greca, soprattutto attorno alla prefettura di Florina, il disagio politico e sociale si è tradotto in un idioma etnico, producendo un incremento della rilevanza dell'etnicità e l'inizio di una mobilitazione attorno a questioni di natura etnica (...). Secondo, la comunità macedone all'estero, soprattutto in Canada e Australia, si è mobilitata con impegno sempre maggiore attorno a tematiche linguistiche e culturali, in parte sotto l'influenza del multiculturalismo ufficialmente praticato in quei paesi. Questi macedoni della diaspora hanno costituito comitati macedoni per i diritti umani che hanno offerto supporto morale e materiale a parenti e compatrioti in Grecia, e molti hanno legami particolarmente saldi nella regione di Florina. Terzo, le agenzie giuridiche internazionali ed euro-

pee hanno iniziato a incrementare lo spazio riservato a rivendicazioni di tipo culturale e a rafforzare i meccanismi per la promozione e la protezione di culture e minoranze minacciate. Da ultimo, lo scoppio della guerra jugoslava nel 1991, seguito dalla nascita della Repubblica di Macedonia come nuovo stato sovrano e dalle battaglie diplomatiche per “il nome”, hanno sospinto questo movimento alla ribalta internazionale (Cowan 2001, p. 160).

Intendo soffermarmi sull'argomento principale proposto da Cowan, che cioè “le richieste di un *riconoscimento* dell'identità, della cultura e dei diritti umani dei macedoni non stanno quindi solo avvenendo *contemporaneamente* alla sua *costruzione* in quanto nuova categoria culturale-legale e gruppo elettorale socio-politico, ma *ne sono il mezzo principale di costituzione*” (pp. 153-154). Concordo pienamente con questa prospettiva, che sottolinea correttamente come il “revival etnico” utilizzi in modo ancor più rigido e decontestualizzato gli stessi principi omogeneizzanti del classico discorso nazionalista, ma credo sia importante far notare che il lavoro di *costruzione* dell'identità macedone iniziato dalla metà degli anni Ottanta stia provocando una corrispondente *decostruzione* della “vecchia” opposizione tra grecità e macedonità concepite in senso strettamente nazionale. Questo fenomeno diventa particolarmente evidente se si considera l'ambiguo rapporto che questo tipo emergente di appartenenza intrattiene con le istituzioni statali. Mentre il classico discorso nazionalista poneva lo stato come ente di riferimento essenziale del gruppo nazionale, il revival etnico ha individuato uno spazio ambiguo in cui il rapporto con lo stato non è (volutamente) definito in modo chiaro. Se cioè il classico discorso nazionale era per definizione indipendentista o irredentista, il recente processo di costituzione di minoranze sembra essere in grado di far riferimento diretto a istituzioni internazionali e sovranazionali, governative (EU, ONU, NATO e così via) e non governative (Osservatorio per i diritti umani, Amnesty International ecc.) Di frequente questo movimento di costi-

tuzione delle minoranze considera quindi l'entità statale entro la quale si trova eventualmente a svilupparsi solamente come uno tra i tanti interlocutori a cui strappare per quanto possibile diritti e privilegi, ma raramente una richiesta di indipendenza e sovranità territoriale.

Come la Macedonia si è rivelata esemplare nell'illustrare il "classico" processo di apparente stabilizzazione delle identità (dalla massa amorfa ai gruppi fluttuanti dal punto di vista dell'appartenenza nazionale fino alla sedimentazione di identità chiare e definite), così il recente revival etnico nella Macedonia occidentale greca descrive in maniera piuttosto chiara un processo più recente, in cui il rapporto fondamentale tra identità collettiva e stato che la dovrebbe incarnare si è spezzato nella sua mazziniana naturalità (uno stato per ogni nazione, una nazione per ogni stato) e lascia ampio margine per voluti malintesi sul rapporto tra stato e gruppo. Appadurai ha definito questo processo *culturalism*:

Il culturalismo (...) è la deliberata mobilitazione delle differenze culturali al servizio di più vaste politiche *nazionali* e *transnazionali*. È spesso associato a storie e memorie extraterritoriali, a volte all'esilio e all'asilo politico, e quasi sempre a lotte per un riconoscimento più netto da parte degli stati nazionali esistenti o da parte di diversi organismi transnazionali (Appadurai 1996, p. 32).

Nell'Europa occidentale questo movimento è particolarmente evidente, e sebbene esistano chiari casi in cui prevale ancora la matrice independentista (Irlanda del Nord, Paesi baschi sul versante spagnolo, una parte del movimento corso), non è improprio sostenere che la forma dominante della lotta politica si muova oggi ambigualmente nel rapporto con gli stati sovrani (Catalogna, Galles, Scozia, Alto Adige, Lega Nord) proprio grazie alla "mobilitazione consapevole, strategica e populista del materiale culturale" (ib.).

Nella Macedonia occidentale greca il culturalismo, associato alla nascita della Repubblica di Macedonia come stato autonomo, ha prodotto uno spazio di riconfigurazione delle

identità che non si limita ad attrarre quanti in passato hanno condiviso il vecchio discorso nazionalista macedone, ma costringe anche i “greci” a ripensare la propria identità. Ancora una volta, può essere utile pensare a come vengono concepiti il confine politico e la frontiera nazionale da questo nuovo discorso etnico. Mentre nei “vecchi” discorsi nazionalisti (greco e macedone) il confine politico era chiaramente e rispettivamente definito come il limite della nazione (greca) oppure come un’usurpazione, una frattura entro la nazione (macedone), la forma “minoritaria” dell’identità permette più di un’interpretazione, dato che il confine in questo caso attraversa uno stesso gruppo dal punto di vista culturale, che però fa riferimento a entità statali e sovrastatali diverse sui due lati del confine. Quindi, entro questa prospettiva, diventano legittime sia la posizione di Petros (siamo uguali, ma siamo diversi), sia quella di Jorgos (siamo diversi, ma siamo uguali), ed entrambe si caricano di ambiguità nel momento in cui non è più chiaro se la priorità debba essere data alla similarità culturale (com’era nel vecchio discorso nazionalista macedone) o alla differenza politica e sociale (com’era invece nel vecchio discorso nazionale greco).

Per provare a dar conto della complessità del fenomeno in corso farò uso, come alla fine del capitolo precedente, di alcuni brevi ritratti che permettano di individuare una provvisoria tipologia del rimescolamento identitario. Il nuovo discorso etnico si sovrappone infatti ai vecchi discorsi nazionalisti, creando effettivamente uno spazio lessicale ambiguo in cui alle stesse parole (Macedonia, macedoni) non corrispondono più univoci concetti. Per semplicità di esposizione, presenterò quattro casi individuali.

1. Nikos. *Il “vecchio” discorso nazionale macedone.* Quando passo il confine con Nikos, tutto di colpo diventa migliore ai suoi occhi: il cibo è più sano, la gente più aperta, cordiale ed educata, perfino la benzina nella Repubblica è di qualità migliore. Sebbene, data la sua giovane età, Nikos abbia una conoscenza poco più che rudimentale del macedone, si sente chiaramente “a casa” solo quando passa il confine. Per lui, la Repubblica di Macedonia è la vera

patria. Mi dice di conoscere Bitola (la città principale appena entro la Repubblica) a menadito, ma scoprirò che mi orienta meglio di lui. Qualunque sia la sua "oggettiva" competenza culturale, Nikos ha scelto (per tradizione familiare e di villaggio) l'appartenenza macedone in doppio senso, politico e nazionale. Il suo orientamento "di sinistra" lo lega al discorso nazionale in modo netto: essere macedoni è, più o oltre che la condivisione di tratti culturali, una "stile di vita", basato su un ideale di giustizia sociale e adesione forte a una sovranità nazionale.

2. Pavlos. *Il "vecchio" discorso nazionale greco*. Pur essendo vissuto tutta la vita a un passo dal confine, Pavlos non ne ha mai voluto sapere nulla di quelli "di là", comunisti e slavi. Ogni tanto, i parenti della moglie venivano dalla Repubblica a far visita, ma erano momenti di tensione, e comunque non ha mai permesso alla moglie di restituire le visite. La sua grecità cristallina si è imposta bandendo l'uso del macedone in casa, ma il divieto dev'essere stato violato sistematicamente, visto che i figli parlano macedone con buona scioltezza, anche se hanno ereditato dal padre un forte senso di appartenenza greco. Solo recentemente, dopo la morte di Pavlos, Anastasia, la moglie, ha potuto farsi un passaporto e visitare, accompagnata dal figlio più giovane, i numerosi parenti che vivono nella Repubblica di Macedonia (a venti km dal suo villaggio). Anastasia, oggi, vive il nuovo clima in maniera ambigua: la Repubblica di Macedonia rimane uno stato estraneo, del quale essere sospettosi, ma sta rinsaldando legami familiari che ricoprono quell'estraneità di un velo di affetti difficile da districare.

3. Yannis. *Minoranza in chiave etnica*. Yannis è un attivista di Ourànio Τòχο, e non fa mistero della sua appartenenza macedone. Tuttavia, in mia presenza, ha rifiutato categoricamente di essere intervistato dalla televisione pubblica macedone durante un raduno dei "macedoni dell'Egeo" tenutosi nella Repubblica. Mi ha poi spiegato le sue ragioni:

Questi ci cercano solo in questi casi, quando si tratta di farsi belli di fronte all'opinione pubblica della Repubblica. In

realtà, non gli importa nulla di noi, macedoni di Grecia, siamo solo strumenti della propaganda politica interna. Sarebbe ora che cominciassimo a batterci per i nostri diritti senza aspettarci dai macedoni della Repubblica un supporto che non sono disposti a darci e che, viste le condizioni attuali, può solo danneggiarci. Dobbiamo rivolgerci all'Unione Europea per far valere i nostri diritti, ci sono leggi europee che la Grecia deve rispettare, non abbiamo bisogno di supporto da una madre patria che non è madre per nulla.

4. Costas. *Minoranza in chiave sociale*. Costas si definisce un po' per scherzo e un po' sul serio *akrodexiòs*, estremista di destra. La sua appartenenza alla nazione greca è fuori discussione, eppure sta cercando da qualche anno di organizzare un'associazione culturale che promuova i diritti dei macedoni di Florina, che egli vede minacciati dallo strapotere politico dei "rifugiati". Nella provincia di Florina l'opposizione tra popolazioni locali e nuovi arrivati fu da subito particolarmente difficile. Come ho già argomentato nel primo capitolo (alla voce RATSES) non ritengo analiticamente corretto parlare di una stratificazione sociale su base etnica (cfr. Van Boeschoten 2000). È tuttavia vero che molti macedoni di Grecia nella provincia di Florina nutrono un forte risentimento più che per i rifugiati in sé, verso un'amministrazione statale che ha in passato sistematicamente favorito i "nuovi arrivati" nell'assegnazione dei posti di lavoro e nella distribuzione delle terre. Costas pensa dunque di organizzare questo risentimento in chiave politica: i macedoni, come parte organica della nazione greca, hanno il diritto di "comandare a casa loro". La riconfigurazione "regionale" e "sociale" del nazionalismo di Costas gli permette di guardare con interesse (certo venato di sospetto per qualsiasi progetto autonomista) al nuovo revival etnico.

Se questo può essere presentato come il quadro attuale della situazione nella Macedonia occidentale greca, l'aspetto che vale la pena di far notare è che l'introduzione del nuovo discorso etnico costringe a un ripensamento dei vecchi modelli nazionali. Nikos, parlando con Yannis, può tro-

varsi a ridiscutere la sua appartenenza nazionale macedone (e il caso di Petros stava a illustrare proprio questa eventualità), mentre persone che condividono il forte senso nazionale greco di Pavlos ma che, come lui, si sono spesso sentiti “cittadini di serie B”, possono trovare attraente la rilettura “regionale” della loro appartenenza nazionale greca come viene proposta da Costas (sebbene fortemente ambiguo, l'orgoglio macedone di Jorgos può trovare un suo spazio di legittimazione proprio in questa nuova idea che “macedone è bello, pur se greco”). Dal punto di vista terminologico, questo rimescolamento dei confini identitari, questa profonda ambiguità del *culturalismo* che può dimostrarsi attraente in maniera diversa per entrambi i vecchi discorsi nazionali, prende particolare evidenza nel modo sempre più ambiguo in cui il termine auto-ascrivito “macedoni” (*Makedònes*) viene usato⁴. Non è infrequente oggi sentire a Florina, capoluogo della provincia più occidentale della Macedonia greca, dichiarazioni di appartenenza macedone contraddittorie: ci si può ancora dichiarare macedoni in quanto membri della nazione macedone, oppure greco-macedoni in quanto “veri” macedoni (variante regionale della grecità, opposti ai macedoni “fasulli” e “slavi” della Repubblica di Macedonia), ma anche macedoni in quanto membri dell'etnia macedone (e in quanto tali distinti sia da macedoni della Repubblica che dal resto dei cittadini greci). Non mancano poi casi di rivendicazione di identità macedone come pura identità locale, legata a specifici tratti culturali, identità che ripropone quella “de-politicizzata” del termine *dòpii* e che sembra estremamente difficile racchiudere in una qualche forma etnica o nazionale.

La “vecchia” tripartizione macedoni/greci/*dòpii* sembra quindi oggi essere messa almeno in parte in discussione da un modello alternativo ed estremamente ambiguo, in cui si può essere:

- Macedoni₁ (nazionali macedoni)
- Macedoni₂ (regionali greci)
- Macedoni₃ (etnici)
- Macedoni₄ (locali).

Il modello è ulteriormente complicato dall'uso ancora estremamente frequente di *dòpii* e dal meno attestato ma non meno interessante *jijenis* ('indigeni') che qualcuno tende a preferire. La situazione apparentemente caotica della terminologia attuale apre prospettive inedite, e soluzioni alternative:

Il malinteso domina incontrastato nella terra di nessuno e basta poco perché si scateni. Eppure, malgrado il caos che vi regna, il suo essere simile alla condizione originaria del mondo ne fa il luogo dove poter ricominciare a sperare, dove cercare una soluzione (Zanini 1997, p. 17).

A partire da questi dati, credo si possa ragionevolmente sostenere che il presente conflitto interpretativo sulle identità e le appartenenze nazionali ci costringe a riconsiderare alcuni recenti luoghi comuni sull'appartenenza nella Macedonia occidentale greca, che vedono nel revival etnico o il frutto di un'ignobile propaganda nemica della Grecia, oppure la salutare venuta alla luce di un'identità etnica macedone preesistente e a lungo negata. In entrambi i casi – negando la diaforentità e insistendo sulla compattezza e l'omogeneità – è in gioco una semplificazione dell'effettivo sistema delle appartenenze: se i macedoni di Grecia si sentono greci l'appello a una minoranza etnica fallirà per mancanza di materia prima, se i macedoni non si sentono greci lo stesso appello trionferà per eccesso di materia prima. Come la si metta, in quest'ottica qualunque discorso di legittimazione delle minoranze non sembra in grado di incidere veramente nella coscienza delle persone producendo nuovi effetti: o passa inefficace sulle coscienze già greche, o porta alla luce le coscienze già macedoni.

Sembra invece evidente che la Macedonia continua a farsi beffe dei modelli analitici e politici fondati sulla "stabilizzazione" delle identità, e che il revival etnico legato alla rivendicazione dei diritti delle minoranze costringe a livello locale molti macedoni di Grecia a un ripensamento che può anche essere implicito, ma che non per questo è

meno efficace o profondo. Persone con una “chiara coscienza nazionale greca” si trovano a ripensare la loro appartenenza da quando il termine *Makedònes* ha assunto significati così contraddittori. Persone che si sentivano nazionali macedoni stanno riconsiderando i loro legami con i macedoni della Repubblica, visti spesso come fratelli sempre più ambigui. Molti *dòpii* rileggono in chiave “macedone” le loro tradizioni “locali”, aprendo così voragini interpretative che spesso non sanno come maneggiare. Il nuovo discorso minoritario, invece di essere la vuota propaganda del nemico o la voce “di chi non ha voce” ha instaurato un laborioso, contraddittorio e conflittuale processo di ridefinizione identitaria che non risparmia alcuna delle forme “asestate” dell’identità. È impossibile prevedere dove questo conflitto locale delle appartenenze potrà portare alla lunga i macedoni di Grecia, ma le scienze sociali hanno il compito di rappresentare oggi proprio questa conflittualità e contraddittorietà delle identità, nel tentativo (insieme scientifico, morale e politico) di sfuggire alle eccessive semplificazioni dell’antitesi nazionale/etnico, per riaprire nuovi spazi di pensiero e di azione alla diaforentità.

5.4. Conclusioni

Nel film *Lo sguardo di Ulisse* di Thodoros Angelopoulos il protagonista, un regista cinematografico, percorre i Balcani alla ricerca di tre pellicole filmate a inizio secolo dai fratelli Manakia e considerate ormai perdute. Il suo viaggio termina in una Sarajevo assediata, dove incontra finalmente Ivo Levi, un vecchio ebreo responsabile della cineteca locale, che ha conservato quelle pellicole, quello sguardo antico, sperando un giorno, alla fine della guerra, di poterle finalmente sviluppare. Un mattino Levi va a chiamare il regista, e lo invita a fare una passeggiata. C’è la nebbia, gli dice, e con la nebbia i cecchini non possono fare il loro lavoro, e la città si anima di gente che ricerca in quella complicità lattiginosa un po’ della perduta normalità. La passeggiata finirà

poi nel modo più tragico: sorpresa da una pattuglia lungo il fiume, la famiglia di Levi viene massacrata, in una lunga sequenza dove le voci, le implorazioni, le urla e gli spari si sentono mentre la telecamera continua a inquadrare solo nebbia. Alla ricerca di uno sguardo “originario” sul passato, al regista è mancata la forza o la possibilità di puntare il *suo* sguardo sugli orrori del presente.

Conosco la nebbia – la nebbia vera, dico – per antica consuetudine. La sorpresa della sua scoperta, mentre un mattino mi accompagnavano all’asilo infantile, è uno dei miei primi e più vividi ricordi. Vissuto in un mondo pacifico, ho sempre considerato il suo abbraccio una protezione, un riparo da sguardi indiscreti. Mi è sempre sembrata magica quella sua strana capacità di spostarsi appena un po’ più in là, io avanzavo e non la raggiungevo mai. Crescendo, ho sempre apprezzato questa dimensione benevola della nebbia, il suo proteggerci da uno sguardo troppo lucido, *oggettivo*, il suo invito ad avvicinarci per vedere, per capire. La pattuglia che truccida la famiglia di Levi contraddice questo aspetto della nebbia, protettiva e riparatrice dallo “sguardo da lontano”, e mi ha fatto vedere l’ambiguità dello sguardo opposto, quello ravvicinato, l’unico consentito dentro quell’orizzonte costretto.

Nella Macedonia che ho conosciuto la nebbia non è un fenomeno raro. Meno omogenea di quella della mia esperienza, si presenta in banchi poco estesi ma fitti da lasciare senza fiato. Ero partito sperando di non incontrarla, di eluderla eventualmente a forza di mirini sempre più precisi, di sguardi via via più acuminati, che mi avrebbero portato a capire quel che volevo capire. Chi fossero i macedoni di Grecia, cosa volessero e cosa avessero in mente mi sembrava un obiettivo degno del mio lavoro, che speravo di raggiungere da una posizione magari scomoda ma sicura, rassicurante. Il lavoro sul campo, il velo di invisibilità steso sul mio progetto di analisi dei registri matrimoniali mi hanno costretto a scendere dalla mia posizione, dalla mia postazione piuttosto. Ho dovuto fare quel che si fa quando c’è nebbia e si vuol capire comunque cosa succede intorno: mi sono *av-*

vicinato a quelle persone, e mentre mi avvicinavo a ognuna di loro la nebbia copriva le altre, e il panorama circostante. La vicinanza ha reso sempre più difficile mantenere l'attenzione sull'oggetto originario del mio progetto, "i macedoni di Grecia". Mentre conoscevo persone e ascoltavo le loro storie, diventava sempre più arduo fino a un certo punto, e poi sempre più vano, tentare di definirle, perché quel che ognuno di loro era, la loro storia, non stava dentro una definizione, ma pretendeva di essere raccontata⁵. I macedoni di Grecia, con il loro silenzio, con la loro voce, con i loro racconti, mi hanno tutti detto, ognuno a suo modo, che la scelta identitaria è una narrazione, che essere questo o quest'altro non si può confinare in una formula, ma va invece inseguito dentro un racconto di una storia personale.

Nel suo saggio sulla filosofia della narrazione, un testo che ha fornito molti spunti di riflessione per questo mio lavoro, Adriana Cavarero (1997, p. 7) cita un bellissimo racconto di Karen Blixen, in cui il protagonista esce di notte per sistemare l'argine di uno stagno che sta straripando vicino alla sua casa. Si muove al buio, cade, si rialza, si smarrisce, lavora alacramente, si ritrova. Al mattino, dalla finestra di casa, guarda verso lo stagno, e si accorge che le sue impronte, il suo muoversi frenetico e in parte casuale, il suo lavoro, hanno disegnato nel fango il profilo di una cicogna. Quell'uomo non sapeva che stava disegnando una cicogna con la sua azione, eppure alla fine l'immagine è lì. Credo che l'identità, o la diaforentità di una persona, somigli molto a quella cicogna: si forma attraverso la vita, non si progetta. Soprattutto, sembra più sensato raccontarla, raccontare le cadute e gli smarrimenti, gli obiettivi raggiunti e quelli mancati, piuttosto che provare a definire l'ircocervo prodotto dai passi sul fango di innumerevoli uomini e donne. È vero che molte figure si somigliano, ed è parimenti vero che alcuni cercano coscientemente di imitare un disegno già tracciato. Il fascino delle identità collettive, delle comunità immaginate, sta proprio in questo, nella capacità di fornire a ogni persona, a ogni singola persona, la garanzia che un disegno c'è, che una cicogna è già stata tracciata

per ognuno di noi. Ma il dramma di comunità così minutamente immaginate come quella nazionale sta nel pretendere da ognuno che la traccia sia indelebile, che i passi vadano solamente ri-percorsi. Che sia orientato al futuro (costruiamo assieme una nuova cicogna) o al passato (ripercorriamo insieme la cicogna dei nostri padri) la proposta nazionale rimane irrimediabilmente ambigua: fortifica la speranza di senso, mortifica il desiderio di *un* senso che sia unico per ognuno. Il caso di Leonidas è il più chiaro e il più completo in cui mi sono imbattuto di questa ambiguità. Inscrivere la propria storia entro il cerchio vasto ma immaginabile della nazione rende giustizia a una vita attraversata da difficoltà sovrumane, che è poi la vita di molti. Combattere perché il racconto di sé si possa assestare entro un modello replicabile garantisce che quella vita non è stata spesa per nulla, dice che c'è una cicogna, lì in fondo, lì dietro. Leonidas può rileggere la morte della madre, le sue disgrazie e anche le sue fortune come un cammino verso la greicità, l'adeguamento a un modello che gli hanno garantito significativo, importante. La sua storia, entro quel modello, diventa soprattutto comunicabile, dato che egli sa che se parla della cicogna altri la riconosceranno, e vi vedranno la propria. Dentro il discorso nazionale la vita di Leonidas smette di essere un cupo vagare nel fango, che nessuno ha voglia di sentirsi raccontare, e diventa invece una storia *sensata*, alla fine della quale c'è un disegno riconoscibile. Ma proprio qui sta la contraddizione del discorso nazionale. Proponendo uno schema, un progetto, un senso, la nazione è costretta a scendere a patti con la narrazione. Per diventare greco, Leonidas deve raccontare la sua storia. In questo racconto il fragile schema nazionale tende a spezzarsi lungo le linee e le storie tese della vita. La diaforrità che costituisce la storia di ognuno mal si accorda con l'identità (solo rinnovellata o generata *ex novo*, qui non fa differenza) della nazione. Il racconto, proprio per la sua natura di dispiegamento di eventi che si rincorrono in contraddizione (il nonno "greco" ucciso dai bulgari, la madre "bulgara" uccisa da proiettili greci) distrugge anche

senza volerlo la proposta identitaria della nazione. Gli impuri come Leonidas mettono in crisi il discorso nazionale proprio quanto più cercano di adeguarvisi, perché devono raccontare la loro purificazione, il loro passaggio diafrentario verso la nazione.

Volendosi consegnare alla sedentarietà identitaria, il racconto (auto)biografico narra il proprio nomadismo, e nel farlo vanifica almeno l'ineluttabilità dell'identità. Ma la critica nomade del racconto alla stabilità dell'identità non si rivolge solo alla nazione e arriva, nelle nebbie ravvicinanti dell'incontro personale tra l'antropologo e i suoi interlocutori locali, a mettere seriamente in crisi il progetto antropologico. Inseguendo persone per spremene la tipicità, raccogliendo storie dalle quali distillare il succo del suo sapere generalizzante, l'antropologia ricalca infatti le orme della cicogna nazionale. Da un'altra prospettiva, l'irriducibile unicità della persona, che può essere raccontata ma non definita, mette in crisi il progetto generalizzante dell'antropologia almeno quanto mina la volontà uni-formante del discorso nazionale. Lo slittamento, il continuo sottrarsi del racconto alle maglie strette della delimitazione definitoria costringono l'antropologia a ripensare se stessa, e l'antropologo a ripensare i suoi obiettivi. Per anni la ricostruzione della storia attraverso il racconto orale o subalterno, attraverso le parole degli sconfitti, è stata considerata un'opera meritoria di "concessione della voce" a chi era stato costretto al silenzio. In Macedonia, la ricostruzione di quella voce inespresa non ha quasi mai questa funzione, e rischia, come un'operazione di pattuglia nella nebbia, di trasformarsi in un atto di violenza. Se lo sguardo a distanza ha forse fatto il suo tempo, e abbiamo cominciato a riconoscere i pregi della nebbia, non è detto che la vicinanza sia sempre un bene. Se avessi detto a Leonidas o a molti altri macedoni di Grecia che le loro storie sono la prova più evidente della loro oppressione, se avessi comunicato il mio iniziale disagio per certe affermazioni di roboante greicità o di altezzoso sprezzo anti-slavo che ho sentito pronunciare da persone che conservano molti elementi di una matrice

culturale certamente non greca, se avessi insistito nel *rivelare* quel che avevo *scoperto*, sarei stato forse vicino a una *verità scientifica*, ma nel far questo avrei continuato ad assecondare il gioco pre-destinato della nazione.

Avvicinandomi alle persone e ai loro racconti, ho cercato di capire e di raccontare a mia volta perché il sentimento nazionale possa essere così forte e coinvolgente, perché le persone siano disposte a cedere almeno parte delle loro storie per averne in cambio una condivisibile, come la diaforentità possa “combattere” l’identità anche e proprio quando sembra accettarne le regole, com’è accaduto che uno stesso modello de-finitorio circondasse i territori e gli uomini e le donne. Da lontano, certo, avrei visto altre cose, avrei dato altre spiegazioni. Ma ora, alla fine di questo lavoro, sono contento di avere incontrato un po’ di nebbia.

¹ Qui, come in tutti gli altri casi presentati in questo capitolo, utilizzo un pseudonimo.

² Per un’analisi dettagliata sulla sollevazione di Ilinden e sul suo significato politico rimando ai lavori di Keith Brown (1995, 2003).

³ C’è da dire che questo regionalismo greco-macedone non trovava molto spazio di legittimazione, proprio per il rischio percepito di una sua lettura in chiave nazionale anti-greca. Mentre cioè l’identità regionale (e più in generale: locale) è una parte essenziale dell’identità nazionale in quasi tutta la Grecia, nella Macedonia greca per lungo tempo il modello culturale egemone è stato quello nazionale *tout-court*, senza mediazioni locali o regionali.

⁴ Per un’analisi differente dell’uso del termine cfr. Danforth 1995, pp. 6-7; 2000, p. 103).

⁵ A questo punto, dopo aver impiegato per buona parte del volume l’opposizione tra definizione e narrazione, resta da dire che si può configurare anche come caso particolare di una più generale opposizione tra spiegazione e narrazione che ha avuto un ruolo centrale nella riflessione filosofica del Novecento. Per una lettura estremamente critica di questa opposizione, cfr. Marramao 1995, pp. 431-437. Secondo Marramao, proprio perché *autoesplicativa*, la narrazione non è meno “perentoriamente gerarchica” della spiegazione causale, e quindi non può essere a essa contrapposta (p. 436).

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rinvii ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Aarts, P. G. H., Op den Velde, W., 1994, "Previous traumatization and aging process: theory and practical implications", in B. A. van der Kolk, A. C. McFarlane, L. Weisaeth, a cura, *Traumatic Stress*, New York-London, The Guilford Press.
- Aarbakke, V., 1992, *Ethnic Rivalry and the Quest for Macedonia 1870-1913*, tesi di Master inedita, Institute for East European Studies, University of Copenhagen, KUA.
- AA.VV., 1970, *La Macédoine et les macédoniens dans le passé; recueil d'articles scientifiques*, Skopje, Institut de l'Histoire Nationale.
- AA.VV., 1992, *Macedonia: Past and Present. Reprints from Balkan Studies*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, vol. 231.
- AA.VV., 1993, *Macedonia and Its Relations with Greece*, Skopje, Council for Research into South-Eastern Europe of the Macedonian Academy.
- Agelopoulos, G., 1993, "Mother of the Nation': Gender and Ethnicity in Rural Greek Macedonia", intervento presentato alla conferenza *The Anthropology of Ethnicity*, University of Amsterdam, 15-18 dicembre 1993.
- Agelopoulos, G., 1996, *Perceptions, Construction, and Definition of Greek National Identity in Late Nineteenth - Early Twentieth Century Macedonia*, «Balkan Studies», draft copy.
- Agelopoulos, G., 1997a, "Gamêlies antallagès se politismikà meiktès agrotikès koinòtêtes tês Makedonias: Ê sêmasia tous gia ton orismò kai tê diàkrisê tôn plêthysmiakôn katêgoriôn" [Scambi matrimoniali in comunità agricole macedoni culturalmente miste. La loro rilevanza nella definizione e distinzione della popolazione], in Gounaris, Michailidis, Agelopoulos, a cura, 1997, pp. 103-122.
- Agelopoulos, G., 1997b, "From Bulgariëvo to Nea Krasia, from 'Two Settlements' to 'One Village': Community Formation, Collective Identities and the Role of the Individual", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 133-151.

- Amselle, J.-L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot; trad. it. parz. 1999, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Anderson, B., 1991², *Imagined Communities*, London, Verso; trad. it. 1996, *Comunità immaginate*, Roma, manifestolibri.
- Andriotes, N. P., 1960, *History of the name "Macedonia"*, «Balkan Studies», 1, pp. 143-148.
- Andriotis, N., 1978, *The Language and the Greek Origin of the Ancient Macedonians*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, vol. 185.
- Andriotis, N., 1992², *To omòspondo kràtos tôn Skopiòn kai è glòssa toy* [Lo stato confederato di Skopie e la sua lingua], Athèna, Trohalia.
- Angelopoulos, A., 1979, *Population Distribution of Greece Today According to Language National Consciousness and Religion (on the basis of official statistics and census returns)*, «Balkan Studies», 20, pp. 123-132; ora in AA.VV. 1992, pp. 195-204.
- Antonelli, Q., Iuso, A., a cura, 2000, *Vite di carta*, Napoli, l'ancora del Mediterraneo.
- Antonofsky, H., 1951, *Egejska Makedonija* [La Macedonia dell'Egeo], Skopje, G.O. na Zdruzhanieto na be Galcite od eg. Makedonja.
- Appadurai, A., 1981, *The Past as a Scarce Resource*, «Man», 16, 2, 2, pp. 201-219.
- Appadurai, A., 1993, "Number in the Colonial Imagination", in C. A. Breckenridge, P. van der Veer, a cura, *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Prospectives on South Asia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 314-339; ora in Appadurai 1996; trad. it. 2001, "Il numero nell'immaginazione coloniale", in Appadurai 1996, pp. 149-176.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota; trad. it. 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1991, *Vita Acriva. La condizione umana*, Milano, Bompiani.
- Armstrong, J., 1982, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press.
- Armstrong, J., 1995, "Towards a Theory of Nationalism: Consensus and Dissensus", in Periwal, a cura, 1995, pp. 34-43.
- Augé, M., 1980, "Persona", in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, vol. 10, pp. 651-672.
- Australian Macedonian Herald, 1992, *Macedonia, History and Reality*, 19th August (l'articolo è stato ripubblicato nella mail list elettronica Macedonia FAQ).

- Balakrishnan, G., a cura, 1996, *Mapping the Nation*, London-New York, Verso.
- Balamaci, N. S., 1991, *Can the Vlachs Write Their Own History?*, «Journal of the Hellenic Diaspora», 17, pp. 9-36.
- Barker, E., 1950, *Macedonia; Its Place in Balkan Power Politics*, London-New York, Royal Institute of International Affairs.
- Barnes, B., Bloor, D., 1982, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", in M. Hollis, D. Lukes, a cura, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell; trad. it. 1990, in F. Dei, A. Simonicca, a cura, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Milano, Franco Angeli, pp. 213-239.
- Barth, F., 1969, "Introduction", in Barth, a cura, 1969, pp. 9-38.
- Barth, F., a cura, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo-Bergen-Tromsø, Univesitet-sforlaget.
- Batakovic, D. T., 1994, *The Balkan Piedmont. Serbia and the Yugoslav Question*, «Dialogue», 3, 10, pp. 25-73.
- Behar, R., 1996, *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*, Boston, Beacon Press.
- Bergnach, L., Delli Zotti, G., a cura, 1994, *Etnie, confini, Europa*, Milano, Franco Angeli.
- Bertelli, S., Clemente, P., a cura, 1994, *Tracce dei vinti*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Bhabha, H. K., 1990, "Introduzione: narrare la nazione", in Bhabha, a cura, 1990, pp. 33-42.
- Bhabha, H. K., a cura, 1990, *Nation and Narration*, London, Routledge; trad. it. 1997, *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi.
- Bioy Casares, A., 1962, "Il calamaro sceglie il suo inchiostro", in *El lado de la sombra*; trad. it. 1981, in J. L. Borges, S. Ocampo, A. Bioy Casares, *Antologia della letteratura fantastica*, Roma, Editori Riuniti, pp. 91-103.
- Birdwell-Pehasant, D., Lawrence-Zúñiga, D., 1999, "Introduction: Houses and Families in Europe", in Birdwell-Pehasant, Lawrence-Zúñiga, a cura, 1999, pp. 1-35.
- Birdwell-Pehasant, D., Lawrence-Zúñiga, D., a cura, 1999, *House Life: Space, Place and Family in Europe*, Oxford-New York, Berg.
- Blinkhorn, M., Veremis, T., a cura, 1990, *Modern Greece: Nationalism and Nationality*, Athens, Sage-Eliaemep.
- Bodei, R., 2002, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli.
- Brailsford, H. N., 1906, *Macedonia: Its Races and Their Future*, London, Methuen.
- Brette, A., 1907, *Les limites et les divisions territoriales de la France en 1789*, Paris, Cornély.

- Breuilly, J., 1994, "Approches to Nationalism", in E. Schmidt-Hartmann, a cura, *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, München, pp. 15-38; ora in Balakrishnan, a cura, 1996, pp. 146-174.
- Brown, K. S., 1995, *Of Meaning and Memories: The National Imagination in Macedonia*, dissertazione di Ph. D. inedita, Dept. of Anthropology, University of Chicago.
- Brown, K. S., 2000, "A Rising to Count on: Ilinden between politics and history in post Yugoslav Macedonia", in V. Roudometof, a cura, *The Macedonian Question. Culture, historiography, politics*, New York, East European Monographs.
- Brown, K., 2003, *The Past in Question. Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Bucar, V., 1979, *La Macedonia e i Macedoni. Cenni di storia, politica e cultura*, Firenze, Olschki.
- Burke, K., 1957, *The Philosophy of Literary Form*, New York, Vintage Books.
- Camaiti Hostert, A., 1996, *Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze*, Roma, Castelvecchi.
- Campbell, J. K., 1964, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon Press.
- Carabott, P., 1997, "The Politics of Integration and Assimilation vis-à-vis the Slavo-Macedonian Minority of Inter-war Greece: From Parliamentary Inertia to Metaxist Repression", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 59-78.
- Cardona, G. R., 1987, *Introduzione alla sociolinguistica*, Torino, Loescher.
- Cavarero, A., 1997, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli.
- Chalkiopoulou, A., 1910, "Makedonia. Ethnologikê statistikê tôn Vīlaetôn Thessalonikês kai Monastêrioy" [La Macedonia. Statistica etnologica dei Vilayet di Salonico e Monastir/Bitola], en *Athênas ek toy typographeïoy Nomikês*.
- Charanis, P., 1959, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, «Dumbarton Oaks Papers», 13, pp. 22-44.
- Charanis, P., 1970, *Observations on the History of Greece during the Early Middle Ages*, «Balkan Studies», 11, pp. 1-34.
- Chatterjee, P., 1986, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London, Zed Books.
- Cirese, A. M., 1962, "L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e in analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche", in *Atti del Convegno di Studi Religiosi Sardi, Cagliari 1962*, Padova, pp. 175-194.

- Cirese, A. M., 1973², *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Cirese, A. M., 1984-85, *A scuola dai logici o a scuola dalla stegone? Proposta di un sistema di notazione logica e calcolo (NCL) delle relazioni di parentela*, Dispense del corso di Antropologia Culturale 1, Roma, Villa Mirafiori, dattiloscritto.
- Cirese, A. M., 1987-88, *Il gioco di Ozieri e altre analisi formali. Materiali per il corso di antropologia culturale 1987-88*, Roma, Università La Sapienza, Dip.to di Studi Glottoantropologici, dattiloscritto.
- Clemente, P., 1994, "Epifanie di perdenti", in S. Bertelli, P. Clemente, a cura, *Tracce dei vinti*, Firenze, Ponte alle Grazie, pp. 9-53.
- Clemente, P., 1997, "Paese/paesi", in M. Isnenghi, a cura, *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza.
- Clifford, J., 1986, "On Ethnographic allegory", in Clifford, Marcus, a cura, 1986; trad. it. 2001³, "Sull'allegoria etnografica", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 145-174.
- Clifford, J., Marcus, G. E., a cura, 1986, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 2001³, *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Clogg, R., 1986², *A Short History of Modern Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cohen, A. P., 1994, *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, London-New York, Routledge.
- Cohen, A. P., 1995, *The Symbolic construction of Community*, London, Routledge.
- Cole, J. W., Wolf, E. R., 1974, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York-London, Academic Press; trad. it. 1994², *La frontiera nascosta: Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica.
- Colocotronis, V., 1919, *La Macédoine et L'Hellenisme: Étude historique et ethnographique*, Paris, Berger-Levrault.
- Comaroff, J., Comaroff, J., 1991, *Of Revelations and Rivalutions: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Vol.1*, Chicago, University of Chicago Press.
- Couroucli, M., 1991, *Diglossie et double langage. Langue et langues d'honneur en Grèce*, «Language et société», 57, pp. 71-92.
- Couroucli, M., 1995, *Le laleïn et le grafeïn, parler et écrire en grec*, «Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée», 75-76, pp. 257-271.
- Cowan, J. K., 1997, "Idioms of belonging: Polyglot Articulations of Local Identity in a Greek Macedonian Town", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 153-171.
- Cowan, J. K., 2001, "Ambiguities of an Emancipatory Discourse: The Making of a Macedonian Minority in Greece", in J. K. Cowan, M.-B.

- Dembour, R. Wilson, a cura, *Culture and the Anthropology of Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cowan, J. K., a cura, 2000, *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, London-Sterling (Va.), Pluto Press.
- Crapanzano, V., 1977, *The writing of ethnography*, «Dialectical Anthropology», 2, 1, pp. 69-73.
- Cuturi, F., 1990, *Le parole e i fatti: per una semantica della "parentela" huave*, Roma, Euroma-La Goliardica.
- Cuturi, F., 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Cvijić, J., 1906, *Remarks on the Ethnography of the Macedonian Slavs*, London, Horace Cox, Windsor House, Bream's Building.
- Cvijić, J., 1918, *La Péninsule Balkanique. Géographie Humaine*, Paris.
- Dakin, D., 1966, *The Greek Struggle in Macedonia 1897-1913*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies.
- Danforth, L. M., 1995, *The Macedonian Conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton, Princeton University Press.
- Danforth, L. M., 2000, "How Can a Woman Give Birth to One Greek and One Macedonian?" *The Construction of National Identity among Immigrants to Australia from Northern Greece*, in Cowan, a cura, 2000, pp. 85-103.
- Daskalakis, A., 1965, *The Hellenism of the Ancient Macedonians*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies.
- Despres, L., a cura, 1975, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, The Hague, Mouton.
- Deutsch, K. W., 1953, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Boston, MIT Press.
- Diaz, B., 1987, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London, Free Association Books; trad. it. 1997, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Milano, Nuova Pratiche Editrice.
- Dimitrakopoulos, I. P., 1991, *Ta hersaià synora tês Ellàdos* [I confini continentali della Grecia], Thessalonikê, Idryma Meletôn Hersonêsoy toy Aimoy, 234.
- Documents, 1985, *Documents on the Struggle of the Macedonian People for Independence and a Nation-State*, Skopje, vol. 1.
- Dogo, M., 1983, *La dinamite e la mezzaluna. La questione macedone nella pubblicistica italiana 1903-1908*, Udine, Del Bianco.
- Dogo, M., 1985, *Lingua e nazionalità in Macedonia. Vicende e pensieri di profeti disarmati 1902-1903*, Milano, Jaka Book.
- Donnan, H., Wilson, T. M., 1994, "An anthropology of frontiers", in Donnan, Wilson, a cura, 1994, pp. 1-14.
- Donnan, H., Wilson, T. M., 1995, *Identità e cultura sulle frontiere internazionali*, «Ossimori», 6, pp. 49-57.

- Donnan, H., Wilson, T. M., 1999, *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford-New York, Berg.
- Donnan, H., Wilson, T. M., a cura, 1994, *Border Approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers*, Lanham-London, University Press of America.
- Eriksen, T. H., 1995, *Small places, large issues*, London, Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, London, Oxford University Press; trad. it. 1975, *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli.
- Exarkhos, G., 1991, *Adèlphoi Manàkia pròtopòroi toy kinèmatogràphoy sta Valkània kai to "Vlabikòn Zètèma"* [I fratelli Manakia pionieri del cinematografo nei Balcani, e "la questione valacca"], Athèna, Gavrièlidès.
- Fabian, J., 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press; trad. it. 2000, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, l'ancora del Mediterraneo.
- Fallmerayer, J. P., 1830-36, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Stuttgart-Tübingen.
- Febvre, L., 1928, *Frontière: le mot et la notion*, «Bull. Centre Intern. Synthèse», XLV, pp. 31-44; ora in id., 1962, *Pour une histoire à part entière*, Paris, Sevpèn, pp. 11-24.
- Ferguson, Ch., 1959, *Diglossia*, «Word», xv, pp. 325-340.
- Fischer, M. M. J., 1986, "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 194-233; trad. it. 2001³, "Etnicità e arti postmoderne della memoria", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 267-314.
- Fox, R., 1967, *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*, Harmondworth (Middlesex), Penguins Books; trad. it. 1973, *La parentela e il matrimonio. Sistemi di consanguineità e di affinità nelle società tribali*, Roma, Officina Edizioni.
- Geertz, C., 1963, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States"; ora in id., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Geertz, C., 1964, "Ideology as a Cultural System", in D. Apter, a cura, *Ideology and Discontent*, Glencoe, Free Press, pp. 47-56; ora in id., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. "Ideologia come sistema culturale", in *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, pp. 247-294.
- Geertz, C., 1994, "The uses of diversity", in R. Borofsky, a cura, *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, pp. 454-467; trad. it. 2000, "Gli usi della diversità", in R. Borofsky, a cura, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, pp. 546-561.

- Gefou-Madianou, D., 1993, "Mirroring ourselves through Western texts: the limits of an indigenous anthropology", in H. Driessen, a cura, *The Politics of Ethnographic Reading and Writing. Confrontations of Western and Indigenous Views*, Saarbrücken-Fort Lauderdale, Verlag breitenbach Publishers, pp. 160-179.
- Gellner, E., 1964, "Nationalism", in *Thought and Change*, London, Weidenfeld & Nicholson.
- Gellner, E., 1983, *Nations and Nationalism*, Itaha (N.Y.), Cornell University Press; trad. it. 1985, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Gellner, E., 1992, *Postmodernism, reason and religion*, London, Routledge; trad. it. 1993, *Ragione e religione*, Milano, il Saggiatore.
- Gellner, E., 1994, "Nazionalismo e politiche nell'Europa orientale", in Bergnach, Delli Zotti, a cura, 1994, pp. 29-36.
- Gillroy, P., 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London-New York, Verso; trad. it. 2003, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi.
- Goffman, E., 1967, *Interaction Ritual*, Garden City, Doubleday; trad. it. 1988, *L'interazione rituale*, Bologna, il Mulino.
- Gounaris, B. C., 1993a, *Steam over Macedonia: Socio-economic Change and the Railway Factor*, Boulder, East European Monographs.
- Gounaris, B. C., 1993b, *Defining Ethnic Identity in Hellenic Macedonia*, «Balkan studies», 34, 2, pp. 309-314.
- Gounaris, B. C., 1997a, "Anakyklônontas tis paradôseis. Ethnotikês taytôtêtes kai meionotikâ dikaiômata stê Makedonîa", in B. C. Gounaris, I. D. Michailidis, G. B. Agelopoulos, a cura, 1997, pp. 27-71; trad. it. 1996, *Riciclando le tradizioni. Identità nazionali e diritti delle minoranze in Macedonia*, «Il Mondo 3», 1-2, pp. 94-109.
- Gounaris, B. C., 1997b, "Reassessing Ninety Years of Greek Historiography on the 'Struggle for Macedonia' 1904-1908", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 25-37.
- Gounaris, B. C., Michailidis, I. D., Agelopoulos, G. B., a cura, 1997, *Taytôtêtes stê Makedonîa* [Identità in Macedonia], Athêna, Ekdôseis Papazêsê.
- Gramsci, A., 1929 [1950], "Osservazioni sul folclore", in *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, pp. 215-221.
- Greenfield, L., 1992, *Five Roads to Modernity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Grigoriadis, G., 1973, *O Pòntos kai to Kàrs. Istorîa, laographîa kai o "Korpakòrts o Pêtros"* [Il Ponto e Kars. Storia, folklore e il "Petros Korpakorts"], Athêna, Promêtheys.
- Gurevič, A. Ja., 1994 [1996], *La nascita nell'individuo nell'Europa Medievale*, Roma-Bari, Laterza.

- Hall, J. A., 1995, "Nationalisms, Classified and Explained", in Periwal, a cura, 1995, pp. 8-33.
- Handler, R., 1985, *On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity*, «Journal of Anthropological Research», 41, pp. 171-182.
- Hann, C., 1995, "Intellectuals, Ethnic Groups and Nations: Two Late-twentieth-century Cases", in Periwal, a cura, 1995, pp. 106-128.
- Hastrup, K., 1990, *The Ethnographic present: A Reinvention*, «Cultural Anthropology», 5, pp. 45-61.
- Hatzidimitriou, C. G., 1993, *Distorting History: Concerning a Recent Article on Ethnic Identity in Greek Macedonia*, «Balkan Studies», 34, 2, pp. 315-351.
- Hechter, M., 1978, *Group Formation and the Cultural Division of Labour*, «American Journal of Sociology», 84, pp. 293-318.
- Herzfeld, M., 1982, *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press.
- Herzfeld, M., 1985, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press.
- Herzfeld, M., 1987, *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Herzfeld, M., 1997, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York-London, Routledge; trad. it. 2003, *L'intimità culturale*, Napoli, l'ancora del Mediterraneo.
- Hirschon, R., 1989, *Heirs of the Greek Catastrophe. The social life of Asia Minor refugees in Piraeus*, Oxford, Clarendon Press.
- Hobsbawm, E. J., 1990, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge-New York, Cambridge University Press; trad. it. 1991, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, Torino, Einaudi.
- Hobsbawm, E. J., 1992, *Ethnicity and Nationalism in Europe Today*, «Anthropology Today», 8, 1; ora in Balakrishnan, a cura, 1996, pp. 255-266.
- Hobsbawm, E. J., Ranger, T., a cura, 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge-New York, Cambridge University Press; trad. it. 1989, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.
- Holy, L., Stuchlik, M., 1983, *Actions, norms and representations. Foundations of anthropological inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hroch, M., 1985, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hudson, R., 1980, *Sociolinguistics*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 1980, *Sociolinguistica*, Bologna, il Mulino.
- Hunsaker, S. V., 1999, *Autobiography and National Identity in the Americas*, Charlottesville-London, University Press of Virginia.

- Iannidou, A., 1997, "Ta slavikà idiômata stên Ellàda: Glôssologikès proseggìseis kai politikès apoklìseis" [Le parlate slave in Grecia. Approcci linguistici e aberrazioni politiche], in Gounaris, Michailidìs, Agelopoulos, a cura, 1997, pp. 89-101.
- Iliadis, E. M., 1989, *Nèos Kaykastos. Istorikè anadromè: Hronikò - Ntokoymènta - Laographìa. Tòmos A* [Neos Kafkastos, rievocazione storica: cronaca-documenti-folklore, Primo volume], Athèna, s.e.
- Ios, 1996, *o Iòs tès Kyriakès, 28 gennaiò 1996: Empàrgko stè Flòrina. È exòterikè politikè kai i ntòpioi* [Embargo a Florina. La politica estera e i locali], pp. 37-41, inserto di "E", supplemento domenicale di «Eleytheròtypìa».
- Jedlowski, P., 2000, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano, Bruno Mondadori.
- Jelavich, B., 1983a, *History of the Balkans. Volume 1: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jelavich, B., 1983b, *History of the Balkans. Volume 2: Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Karakasidou, A., 1993, *Politicizing Culture: Negating Ethnic Identity in Greek Macedonia*, «Journal of Modern Greek Studies», 11, 1, pp. 1-28.
- Karakasidou, A., 1994a, *Sacred Scholars, Prophane Advocates. Intellectuals Molding National Consciousness in Greece*, «Identities», 1, 1, pp. 35-61.
- Karakasidou, A. N., 1994b, *National Idologies, Histories, and Popular Consciousness: a Response to Three Critics*, «Balkan Studies», 35, 1, pp. 113-146.
- Karakasidou, A. N., 1996, *Women of the Family, Women of the Nation. National Enculturation Among Slavic Speakers in Northwestern Greece*, «Women's Studies International Forum», 19, 1/2, pp. 99-109; ora in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 91-109.
- Karakasidou, A., 1997, *Fields of Wheat, Hills of Blood. Passages to Nationhood in Greek Macedonia 1870-1990*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Kasasis, N., 1903, *L'Héllénisme et la Macédoine*, Paris, Impr. de la Renaissance latine.
- Kedourie, E., 1960, *Nationalism*, London, Hutchinson.
- Keyes, C. F., 1976, *Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group*, «Ethnicity», 3, 3, pp. 202-213.
- Kitromilides, P. M., 1990, "Imagined Communities" and the Origins of the National Question in the Balkans, «European History Quarterly», 19, pp. 149-192; ora in Blinkhorn, Veremis, a cura, 1990, pp. 23-66.
- Koemtzopoulos, K., 1991, *Mnèmes kai Martyries Makedonikôn Hòriôn* [Memorie e testimonanze dei paesi macedoni], «Makedonikè Zôè», pp. 46-47.

- Kofos, E., 1964, *Nationalism and Communism in Macedonia*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies.
- Kofos, E., 1980, *Dilemmas and Orientations of Greek Policy in Macedonia: 1878-1886*, «Balkan Studies», 21, pp. 45-55.
- Kohn, H., 1944, *The Idea of Nationalism*; rist. 1967, New York, Collier-Macmillan.
- Koliopoulos, I., 1995, *Leêlasia phronimâtôn II. To Makedonikò zêtima stên perîodo toy emphylioy polêmoy (1945-1949) stê Dytikê Makedonia* [Il saccheggio delle fedeltà. Vol. 2. La questione macedone nel periodo della Guerra Civile (1945-1949) in Macedonia occidentale], Thessalonikê, Ekdôseis Vãnas.
- Koliopoulos, I., 1996², *Leêlasia phronimâtôn I. To Makedonikò zêtima stên katehomênê Dytikê Makedonia 1941-1944* [Il saccheggio delle appartenenze: la Questione Macedone nella Macedonia occidentale occupata 1941-1944], Thessalonikê, Ekdôseis Vãnas.
- Koliopoulos, J. S., 1997, "The War over the Identity and Numbers of Greece's Slav Macedonians", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 39-57.
- Kravari, V., 1989, *Villes et villages de Macédoine occidentale*, Paris, Éditions P. Lethielleux.
- Kuper, A., 1994, *Culture, Identity, and the Project of a Cosmopolitan Anthropology*, «Man», (n.s.) 29, 3, pp. 537-554.
- Kyriakides, S., 1946, *Ta vòria ethnologikà oria tou Ellinismoÿ* [I confini etnologici settentrionali dell'ellenismo], Thessaloniki, Etaireia Makedonikôn Spoydôn; trad. ingl. 1955, *The Northern Ethnological Boundaries of Hellenism*, Thessalonikê, Etaireia Makedonikôn Spoydôn.
- Kyriakides, S., 1947, *Vizantinai Melètai. VI: Oi Slàvoi en Peloponnêso* [Studi bizantini. VI: Gli Slavi nel Peloponneso], Thessalonikê, Idryma Meletôn Hersonêsoy toy Aimoy.
- League of Nations, 1926, *Greek Refugee Settlement*, Geneva, League of Nations.
- Lincoln, B., 1989, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Litoxoou, D., 1991, *Meionotikà zêtêmata kai ethnikê syneidêsê stên El-làda. Atasthalies tês ellênikês istoriographias* [Questioni delle minoranze e coscienza nazionale in Grecia. Anomalie della storiografia greca], s.l., Leviathan.
- Loizos, P., Papataxiarchis, E., 1991, "Introduction. Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts", in Loizos, Papataxiarchis, a cura, 1991, pp. 3-25.
- Loizos, P., Papataxiarchis, E., a cura, 1991, *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

- Lory, B., Popovic, A., 1992, "Au carrefour des Balkans, Bitola 1816-1918", in P. Dumont, F. Georgeon, a cura, *Villes Ottomanes à la fin de l'Empire*, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 75-93.
- Mackridge, P., Yannakakis, E., 1997, "Introduction", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 1-22.
- Mackridge, P., Yannakakis, E., a cura, 1997, *Ourselves and Others. The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Oxford-New York, Berg.
- Magocsi, P. R., 1995, *Historical Atlas of East Central Europe, A History of East Central Europe*, Seattle-London, University of Washington Press, vol. 1.
- Mango, C., 1973, "The Phanariots and the Byzantine Tradition", in R. Clogg, a cura, *The Struggle for Greek Independence: Essays to Mark the 150th Anniversary of the Greek War of Independence*, Hamden (Conn.), Archon Books, pp. 41-66.
- Mango, C., 1980, *Byzantium. The Empire of the New Rome*, London, Weidenfeld and Nicolson; trad. it. 1991, *La civiltà bizantina*, Roma-Bari, Laterza.
- Mann, M., 1995, "A Political Theory of Nationalism and Its Excesses", in Periwal, a cura, 1995, pp. 44-64.
- Marramao, G., 1995, *Dopo il Leviatano: individuo e comunità nella filosofia politica*, Torino, G. Giappichelli.
- Marramao, G., 1996, *Zone di confine*, Roma, Il Mondo3 edizioni.
- Martis, N. K., 1984, *The falsification of Macedonian History. Ancient Jewish sources and testimony on Macedonia*, Athens, Graphic Arts of Athanassiades Bros.
- Mathieu, J.-D., 1995, *Toponymie de Macedoine. Les nomes de Florina et de Kastoria en Grece*, «Bulletin de Liaison du Centre d'Études Balkaniques», 13, pp. 53-64.
- Mauss, M., 1938, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"*, «Journal of Royal Anthropological Institute», 68; trad. it. 1996, "Una categoria della spirito umano: la nozione di persona, la nozione di 'sé'", in M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, a cura, *Della Persona: antropologia, filosofia, storia*, Lanuvio, Corrado Lampe Editore, pp. 1-22.
- Mavrogordatos, G. Th., 1983, *Stillborn Republic. Social Coalition and Party Strategies in Greece, 1922-1936*, Berkeley, University of California Press.
- Mazower, M., 1995, *The Cold War and the Appropriation of Memory: Greece after Liberation*, «East European Politics and Societies», 9, 2, pp. 272-294.
- Mazower, M., 1996, *Introduction to the Study of Macedonia*, «Journal of Modern Greek Studies», 14, 2, pp. 229-235.

- Michailidis, I. D., 1995, *Traditional Friends and Occasional Claimants: Serbian Claims in Macedonia Between the Wars*, «Balkan Studies», 36, 1, pp. 103-116.
- Michailidis, I. D., 1996a, *The War of Statistics: Traditional Recipes for the Preparation of the Macedonian Salad*, «East European Quarterly», (draft copy).
- Michailidis, I. D., 1996b, *Minority Rights and Educational Problems in Greek Interwar Macedonia: The Case of the Primer "Abecedar"*, «Journal of Modern Greek Studies», 14, 2, pp. 329-343.
- Michailidis, I. D., 1997, "Slavòphônoi kai pròsphyges. Politikès synistòses mias oikonokikès diamàhês" [Slavofoni e profughi. Fondamenti politici di una disputa economica], in Gounaris, Michailidis, Age-lopoulos, a cura, 1997, pp. 123-141.
- Moerman, M., 1965, *Ethnic Identification in a Complex Civilization Who are te Lue?*, «American Anthropologist», 67, 5, pp. 1.215-1.230.
- Morris, B., 1994, *Anthropology of the self: the individual in cultural perspective*, London, Boulder, Pluto Press.
- Morris, C., 1972, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London.
- Nicolaides, C., 1899, *Makedonien*, Berlin, s.e.
- Pelagidis, E., 1994, *I apokatàstasi tôn prosfygôn stê Dytikê Makedonia 1923-1930*, Thessalonikê, Idryma Meletôn Hersonêsou toy Aimoy.
- Pentzopoulos, D. A., 1962, *The Balkan Exchange of Minorities and Its Impact Upon Greece*, Paris-The Hague, Mouton.
- Periwal, S., a cura, 1995, *Notions of Nationalism*, Budapest, Central European University.
- Perry, D., 1988, *The politics of Terror: The Macedonian Revolutionary Movements, 1893-1903*, Durham, Duke University Press.
- Pettifer, J., 1994, *The Greeks. The Land and People Since the War*, London, Penguin.
- Phocas-Cosmetatos, S. P., 1919, *La Macédoine, son passé et son présent; étude historique, ethnographique et politique de la Macédoine, avec considérations sur les pays limitrophes et l'Hellénisme*, Lausanne, Payot.
- Pitasso, A., 1995, *Nazione, nazionalismo e nazionalismi balcanici*, «Europa Europe», IV, 1, pp. 7-38.
- Plamenatz, J., 1974, "Two Types of Nationalism", in E. Kamenka, a cura, *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, Canberra, Australian University Press, pp. 23-36.
- Pollis, A., 1987, *The State, the Law and Human Rights in Modern Greece*, «Human Rights Quarterly», 9, pp. 584-586, 596-612.
- Pollis, A., 1992, *Greek National Identity: Religious Minorities, Rights, and European Norms*, «Journal of Modern Greek Studies», 10, pp. 171-195.

- Poulton, H., 1991, *The Balkans. Minorities and States in conflict*, London, Minority Rights Publications.
- Reiss, R. A., 1915, *Rapport du Professeur Dr. R.A. Reiss de l'Université de Lausanne Sur la situation des bulgarophones et des musulmans dans les nouvelles provinces grecques*, Imprimé comme manuscrit (s.l.).
- Rihtman-Auguštin, D., 1988, *The Communal Family Between Real and Imagined Order*, «Narodna Umjetnost», Special Issue, 2, pp. 209-219.
- Roosens, E., 1994, "The primordial nature of origins in migrant ethnicity", in Vermeulen, Govers, a cura, 1994, pp. 81-104.
- Rossos, A., 1991, *Document. The Macedonians of Aegean Macedonia: A British Officer's Report, 1944*, «The Slavonic and East European Review», 69, 2, pp. 282-309.
- Roudometof, V., 1996, *Nationalism and Identity Politics in the Balkans: Greece and the Macedonian Question*, «Journal of Modern Greek Studies», 14, 2, pp. 253-301.
- Sahlins, P., 1989, *Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley, University of California Press.
- Said, E., 1978, *Orientalism*, London, Penguin Books; trad. it. 1999², *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.
- Sarantis, C., 1993, "The Ideology and Character of the Metaxas Regime", in R. Higham, T. Veremis, a cura, *Aspects of Greece 1936-1940: The Metaxas Dictatorship*, Athens, Eliamep.
- Sasmaz, M., 1995, *The Distortion of the Population Data for National Causes by the Greeks, Bulgarians and Armenians in the Late 19th and Early 20th Centuries*, «Otam», 6, pp. 307-317.
- Sfetas, S., 1995, *Autonomist Movements of the Slavophones in 1944: The Attitude of the Communist Party of Greece and the Protection of the Greek-Yugoslav Border*, «Balkan Studies», 36, 2, pp. 297-317.
- Simonica, A., 1994, "Percorsi sulle tracce dei vinti", in Bertelli, Clemente, a cura, 1994, pp. 62-83.
- Simovski, T., 1978, *Nasepenite mesta vo Egejska Makedonija* [I centri abitati della Macedonia dell'Egeo], Skopje, Institut za nasionavla istorija, vol. 1; trad. greca dattiloscritta a uso degli utenti delle biblioteca dell'Idryma Meletôn Hersonêsouy toy Aimoy (Istituto di Studi Balcanici) di Salonico.
- Smith, A. D., 1981, *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 1984, *Il revival etnico*, Bologna, il Mulino.
- Smith, A. D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. 1992, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, il Mulino.
- Smith, A. D., 1995, *Nations and Nationalism in a global era*, Oxford, Polity Press.

- Sofri, A., 1993, *Le prigionie degli altri*, Palermo, Sellerio.
- Solinas, P. G., 1992, *Popolazioni e sistemi sociali. Linee di ricerca in etnodemografia*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Soteriadis, G., 1918, *An Ethnological Map Illustrating Hellenism in the Balkan Peninsula and Asia Minor*, London, Edward Stanford Ltd.
- Sotiropoulos, D., 1977, *Diglossia and the National Language Question in Modern Greece*, «Linguistics», 197, pp. 5-31.
- Spiridonakis, B. G., 1977, *Essays on the Historical Geography of the Greek World in the Balkans during the Turkokratia*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies.
- Stavrianos, L. S., 1958, *The Balkans since 1453*, New York, Reinhart & Company.
- Stocking, G., 1964, *L'antropologia francese del 1800*, «Isis», LV, pp. 134-150; ora in id., *Race, Culture and Evolution*, Free Press; trad. it. 1985, in *Razza, cultura e evoluzione. Saggi di storia dell'antropologia*, Milano, il Saggiatore, pp. 54-85.
- Stoianovich, T., 1960, *The Conquering Balkan Orthodox Merchant*, «Journal of Economic History», XX, 2, pp. 234-313; ora in id., 1992, *Between East and West: The Balkan and Mediterranean Worlds. Volume 2: Economies and Societies. Traders, Towns, and Households*, New Rochelle (N.Y.), Aristide D. Caratzas, pp. 1-77.
- Strathern, M., 1994, «*The relation between parts and whole: an alternative approach*», in R. Borofsky, a cura, *Assessing Cultural Anthropology*, MacGraw-Hill; trad. it. 2000, «*Le relazioni tra parti e totalità: un approccio alternativo*», in R. Borofsky, a cura, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, pp. 252-257.
- Todorova, M., 1990, *Myth-Making in European Family History: The Zadruga Revisited*, «East European Politics and Societies», 4, 1, pp. 30-76.
- Todorova, M., 1993, *Balkan Family Structure and the European Pattern: Demographic Developments in Ottoman Bulgaria*, Washington (D.C.), The American University Press.
- Todorova, M., 1994, *The Balkans: From Discovery to Invention*, «Slavic Review», 53, 2, pp. 453-482; rist. in «*Eurobalkans/Eyròvalkània*», 16, pp. 4-21.
- Todorova, M., 1997, *Imagining the Balkans*, New York, Oxford University Press.
- Tounta-Fergadi, A., 1986, *Ellêno-Voylgarikès Meoinòtêtes. Protokòllo Politê-Kàlphoph 1924-1925* [Minoranze greco-bulgare. Il protocollo Politis-Kalfov 1924-1925], Thessalonikê, Idryma Meletôn Hersonêsoy toy Aimoy, 201.
- Trikha, L., 1994, *To Vilaèti Vitòliôn to 1881. Statistikê apò to Arbeò toy Harilàoy Trikoÿpê* [Il vilayet di Bitola nel 1881. Statistiche dal-

- l'archivio di Kharilaos Trikoupis], Flôrina, Dêmòsia Vivliothêkê "Vasilikês Pitòska Varnà".
- Vacalopoulos, C., 1996³, *Istorìa toy Vòreioy Ellênismoy. Makedonìa* [Storia dell'ellenismo settentrionale. Macedonia], Thessalonikê, Ekdotikòs Oikos Adelphôn Kyriakidê A.E.
- Van Boeschoten, R., 1993, "Politics, Class and Identity in Rural Macedonia: a Comparative Perspective", in VII Oral History Conference "Memory and Multiculturalism", Siena-Lucca, 25-28 February 1993, preprints, Università di Siena, pp. 630-650.
- Van Boeschoten, R., 2000, "When Difference Matters: Sociopolitical Dimensions of Ethnicity in the District of Florina", in Cowan, a cura, 2000, pp. 28-46.
- van den Berghe, P. L., 1976, *Ethnic Pluralism in Plural Societies: a Special Case?*, «Ethnicity», 3, pp. 242-255.
- Varda, K., 1993, *Opseis tês politikês aphomoiosês stê dytikê Makedonìa sto Mesopòlemo* [Aspetti della politica di assimilazione in Macedonia occidentale nel periodo tra le due guerre], «Ta Istorikà», 10, 18-19, pp. 151-170.
- Veremis, T., 1990, "From the National State to the Stateless Nation 1821-1910", in Blinkhorn, Veremis, a cura, 1990, pp. 9-22.
- Veremis, T., 1995, *Greece's Balkan Entanglement*, Athens, Eliamep-Yalco.
- Veremis, T., 1997, "The Revival of the 'Macedonian' Question, 1991-1995", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 227-234.
- Vereni, P., 1994, *Il vocabolario degli antropologi: alcune idee sull'etnicità*, «Il Mondo3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», 1, 2, pp. 112-129.
- Vereni, P., 1996a, *Boundaries, frontiers, persons, individuals: questioning "identity" at national borders*, «Europaea», 2, 1, pp. 77-89.
- Vereni, P., 1996b, *Os Ellin Makedonas: Identità nazionale tra storia e memoria in Macedonia occidentale greca*, Roma, Università degli Studi "La Sapienza", dattiloscritto.
- Vereni, P., 2000a, "Il paradosso nazionale in un'autobiografia di confine", in Antonelli, Iuso, a cura, 2000, pp. 237-247.
- Vereni, P., 2000b, "Os Ellin Makedonas: *Autobiography, Memory and National Identity in Western Greek Macedonia*", in Cowan, a cura, 2000, pp. 47-67.
- Vereni, P., 2002a, "Wir sind einfach Griechen-wir sind keine Griechen-wir wissen nicht, wer wir sind'. Die Neuformulierung von Identitäten unter Makedoniern im westlichen griechisch Makedonien nach 1990", in U. Brunnbauer, a cura, *Umstrittene Identitäten. Ethnizität un Nationalität in Südosteuropa*, Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 31-61.
- Vereni, P., 2002b, *Dopo l'identità: etnia e nazione in Macedonia greca (1985-1999)*, «Passato e presente», XX, 55, pp. 81-108.

- Verdery, K., 1994, "Ethnicity, nationalism, and state-making", in Vermeulen, Govers, a cura, 1994, pp. 33-58.
- Vermeulen, H., 1984, "Greek Cultural Dominance Among The Orthodox Population Of Macedonia During The Last Period Of Ottoman Rule", in A. Blok, H. Driessen, a cura, *Cultural Dominance in the Mediterranean Area*, Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen, Publicatie-serie Vakgroep Culturele Antropologie, n. 16, pp. 225-255.
- Vermeulen, H., Govers, C., a cura, 1994, *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Amsterdam, Het Spinhuis.
- Vlachoff, D. I., 1950, *Iz Istorije Makedonskog Narodna* [Storia del popolo macedone], Skopje.
- Vlasidis, V., Karakostanoglou, V., 1995, *Recycling Propaganda: Remarks on Recent Reports on Greece's "Slav-Macedonian Minority"*, «Balkan Studies», 36, 1, pp. 151-170.
- Voutira, E., 1997, "Population Transfers and Resettlement Policies in Inter-war Europe: The Case of Asia Minor Refugees in Macedonia from an International and National Perspective", in Mackridge, Yannakakis, a cura, 1997, pp. 111-131.
- Wilkinson, H. R., 1951, *Maps and Politics. A Review of the Ethnographic Cartography of Macedonia*, Liverpool, The University Press.
- Woodhouse, C. M., 1986⁴, *Modern Greece. A Short History*, London-Boston, Faber and Faber.
- Woolf, S. J., 1989, *French Civilization And Ethnicity In The Napoleonic Empire*, «Past and Present», 124, pp. 96-120.
- Zahariadis, N., 1993, *Politics, Culture and Social Science: A commentary on Dr. Karakasidou's "Politicizing Culture: Negating Ethnic Identity in Greek Macedonia"*, «Balkan studies», 34, 2, pp. 301-307.
- Zakithinos, D., 1945, *Oi Slàvoi en Elladè. Sýmvoloi eis tèn Istorian toy meseonikoy Ellinismoy* [Gli Slavi in Grecia. Contributi per una storia dell'Ellenismo nel Medioevo], Athèna.
- Zanini, P., 1997, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Bruno Mondadori.
- Žižek, S., 2002, *Benvenuti nel deserto del reale*, Roma, Meltemi.

Stampato per conto della casa editrice Meltemi
nel mese di marzo 2004
presso Arti Grafiche La Moderna, Roma
Impaginazione Studio Agostini

Il termine Macedonia divenne agli inizi del Novecento sinonimo di confusione, di miscuglio inestricabile di culture e appartenenze. Cos'è rimasto di quel miscuglio dopo un secolo di pulizie etniche, purificazioni nazionali, deportazioni e fughe? Gli stati dei Balcani sono riusciti a uniformare le loro popolazioni, oppure sotto l'apparente omogeneità cova ancora una differenza radicale, che attraversa ogni singolo paese? Attraverso un attento lavoro etnografico condotto nell'estremità occidentale della Macedonia greca, Piero Vereni ha ricostruito il senso di appartenenza di una comunità di confine, greca per passaporto, slava per cultura e lingua, oggi anche cosmopolita dopo duecento anni di emigrazione. Come si può essere fedeli cittadini del proprio stato se non se ne condivide la cultura "ufficiale"? Una domanda, quindi, sorta in contesto "locale", ma che oggi sollecita la risposta di ognuno di noi, qualunque sia la nostra appartenenza: ci si può sentire membri di una comunità nazionale senza dividerne tutti i valori? Si può amare la Patria senza rinunciare a criticarla? Un'etnografia che riconosce dunque esplicitamente la sua natura anche metaforica, un caso apparentemente lontano che può aiutarci a riflettere su un tema emergente del dibattito politico nazionale.

Piero Vereni ha condotto ricerche sul campo al confine tra Grecia e Repubblica di Macedonia e lungo il confine tra Repubblica d'Irlanda e Irlanda del Nord. Ha insegnato e condotto ricerche presso l'Università di Venezia, la Queen's University of Belfast, l'Institutum Studiorum Humanitatis di Lubiana e l'Istituto Orientale di Napoli. Attualmente è titolare di assegno di ricerca in Storia della Cultura Materiale presso l'Università della Calabria e professore a contratto alla "Sapienza" di Roma (Etnologia Europea) e all'Università di Firenze (Antropologia Culturale).

Progetto grafico di Gianni Trozzi

www.meltemieditore.it

ISBN AA-9357-307-0



€ 19,25

etnografia/storia/identità nazionale