



Copyright © 2005 Meltemi editore srl, Roma

Traduzione di Piero Vereni (introduzione e capitoli primo, secondo, quinto, sesto), Giovanni Picker (capitolo terzo) e Viviana de Luca (capitolo quarto).  
Revisione della traduzione di Piero Vereni.

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

Meltemi editore  
via Merulana, 38 – 00185 Roma  
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407  
info@meltemieditore.it  
www.meltemieditore.it

**Arjun Appadurai**  
**SICURI DA  
MORIRE**

**La violenza nell'epoca  
della globalizzazione**

**a cura di Piero Vereni**



MELTEMI

Postfazione

## Il pericolo della purezza: Appadurai e la violenza etnica

Piero Vereni

### Riassunto delle puntate precedenti

Con questo suo nuovo e lungamente atteso lavoro, Appadurai cerca di rispondere ad alcuni rilievi critici suscitati dall'uscita di *Modernità in polvere* (Appadurai 1996). In quel volume (che raccoglieva la riflessione critica elaborata nella prima metà degli anni Novanta) Appadurai si sforzava di dare un senso alla *agency* dei soggetti (individuali e collettivi) nel quadro della globalizzazione, e si era per questo attirato le critiche di quanti avevano visto in quella mossa un'implicita accettazione della globalizzazione economica o, perlomeno, un eccesso di ottimismo nei confronti della capacità del locale di reagire alle pressioni del globale. In realtà, già in quel volume l'antropologo indiano si era sforzato, con un saggio inedito ("*Sopravvivere al primordialismo*", in Appadurai 1996, pp. 179-204), di indagare il rapporto tra globalizzazione e violenza, dando quindi prova della capacità di riflettere in modo originale su uno dei temi più drammatici della nostra epoca, e cioè la crescita apparentemente incontrollabile della violenza collettiva ("comunitaria", cioè a base religiosa; "etnica", cioè a base culturale; o ancora strettamente politica) nel corso degli ultimi anni.

In "*Sopravvivere al primordialismo*" Appadurai si era posto il compito di confermare la natura moderna delle recenti esplo-

sioni di brutalità, con l'intento di sottrarre la violenza etnica al naturalismo. Oggi – diceva in quel saggio – la violenza è la risultante sul piano locale (tanto locale da incarnarsi nel corpo delle vittime) di cascate di eventi globali che si rifrangono in vere implosioni etniche.

Per chi conosce “*Disgiuntura e differenza nell’economia culturale globale*” (Appadurai 1996, pp. 45-70), l’immagine delle cascate e delle implosioni del mondo multicentrico corrisponde a una prospettiva “oggettiva”, di progressivo avvicinamento in piano sequenza, di quella visione in soggettiva presentata negli -orami (-scapes), con la rilevante differenza, rispetto a un piano sequenza classico, che la prospettiva non è univoca ma data dalla congiunzione di diverse inquadrature, come in certe riprese tipiche dei film di John Woo e popolarizzate nelle scene di combattimento di film come *Matrix*. Appadurai propone evidentemente di ribaltare anche visivamente l’interpretazione primordialista per cui quel che succede all’esterno (espressione violenta) altro non sarebbe che la fuoriuscita di liquami che gonfiano i gruppi dall’interno: “(...) non cedere alla dialettica interno-esterno che ci viene intimata dall’impostazione primordialista e pensare invece alle dinamiche dell’etnicità moderna come fondate sulla specifica dialettica di implosione ed esplosione [cioè esterno-interno-esterno] nel corso del tempo” (p. 203).

Anche se nel saggio in questione il tema viene affrontato esplicitamente solo nel paragrafo dedicato alla “politica delle emozioni”, questa prospettiva ribaltata rispetto a quella primordialista si ritrova non solo a livello collettivo (i gruppi politici) ma interessa i singoli individui, ed è un po’ la cifra del pensiero di Appadurai e un cardine della sua metodologia analitica. Mescolando in modo estremamente creativo diverse tradizioni di pensiero, praticamente in tutto il suo lavoro Appadurai si sofferma almeno di sfuggita sul corpo come “ricettacolo” dinamico di politiche e pratiche culturali: luogo poso-roso per eccellenza, nel corpo e nelle pratiche del corpo pos-

siamo vedere incarnati l'ideologia e il potere, che non si limitano a usare il soma come contenitore nel quale insediarsi, ma lo plasmano in senso letterale per poter vivere al di là di qualunque piano fantasmatico.

Com'è evidente, c'è un parallelismo tra ribaltamento della prospettiva primordialista per quanto riguarda le etnie e ribaltamento della prospettiva naturalista per quanto riguarda i corpi: in tutti e due i casi Appadurai pone l'oggetto come la risultante (e non la premessa) di pratiche implosive, insistendo sulla natura *in progress* dei presunti oggetti della riflessione delle scienze sociali.

## Sicuri da morire

Anche in *Sicuri da morire* Appadurai si sofferma sul corpo come ricettacolo, ma lo fa in modo sensibilmente diverso, puntando a indagare le forme in cui "il corpo etnico può divenire il luogo dove è possibile rappresentare e incontrare quella specifica forma di incertezza che è dovuta alla globalizzazione" (p. 38). Nel capitolo che dà anche il titolo all'intero volume Appadurai propone infatti un'ipotesi di lavoro estremamente stimolante: la violenza che lui chiama "etnica" (e che fra poco definiremo culturale) è la conseguenza di un'incertezza identitaria dovuta alla condizione postmoderna, in cui le appartenenze sembrano molteplici, gestibili e flessibili. In queste condizioni, l'esercizio della violenza fisica sul corpo dell'altro assume una duplice valenza, cognitiva e morale, configurandosi da un lato come un atto "scientifico" di verifica del diverso, e dall'altro come un'azione politica di necessario ripristino delle differenze (il richiamo a *Purezza e pericolo* di Mary Douglas è esplicito).

Nel prosieguo del volume, Appadurai si sforza di produrre una teoria sistematica delle ragioni e delle forme della violenza odierna. Particolarmente rilevante nella sua riflessione è il

rapporto tra maggioranze e minoranze entro e attraverso i moderni Stati nazionali, riconosciute come entità sociali e culturali la cui attivazione politica può essere garantita proprio dal quadro dello Stato nazionale. Detto altrimenti, anche per Appadurai, come per molti autori che riflettono su questi temi da una prospettiva socio-culturale, le minoranze sono un effetto collaterale della produzione di maggioranze messa in atto dal sistema uniformante del processo di *nation building*. Ma su questa linea interpretativa Appadurai si spinge oltre (dal punto di vista politico, oltre che analitico) quando arriva a sostenere che qualunque sia l'impegno "democratico" dello Stato che costituisce la sua maggioranza, è il sistema liberal-democratico in quanto tale a porre alle proprie basi un'entità in qualche modo "etnica", dove per etnica dobbiamo intendere quella forma identitaria che pretende di stabilire in modo "naturale" il criterio che legittima per alcuni soggetti la priorità d'accesso alla fruizione e gestione delle risorse e della cosa pubblica. Superando quindi definitivamente la fasulla opposizione tra nazionalismo civico (che sarebbe patrimonio occidentale) ed etnico (che invece sarebbe retaggio "orientale") Appadurai ha il coraggio di ammettere che qualunque forma (anche la più "civile") di appartenenza collettiva organizzata secondo i principi del moderno Stato nazionale produce (quando non vi si basa direttamente) un nucleo etnicista che pretende di essere il legittimo proprietario e rappresentante della nazione. La recente posizione di Samuel Huntington (2004) contro l'ispanizzazione degli Stati Uniti sembrerebbe una conferma precisa di questa teoria.

Secondo Appadurai questa pregiudiziale etnicista, oltre a produrre minoranze (ma su questo si vedano anche le raffinate elaborazioni di Herzfeld 1997) produce "ansia da incompletezza". Il gruppo maggioritario reagisce alla presenza delle minoranze con la stizza tipica di chi riconosce che tra essere maggioranza e essere la pienezza etnica – cioè la purezza totale – lo scarto è minimo. Ecco quindi che la minoranza interna, pa-

radossalmente, diviene tanto più osteggiata e tanto più nemica quanto più è piccola, perché quanto più è piccola tanto è minore la distanza dalla perfezione nazionale. L'ansia da incompletezza, dice Appadurai, produce identità predatrici, identità che cioè hanno bisogno di attivarsi come istanze purificatrici, che quindi non si pongono solo "contrastivamente" nei confronti dell'altro (con il che Appadurai sembra fare i conti con l'ottimismo di un certo approccio interazionista all'identità) ma ne pretendono la cancellazione totale e violenta. Questa interpretazione della violenza etnica e del disagio verso le minoranze viene ulteriormente elaborata alla luce di una rilettura sociale e culturale del freudiano "narcisismo delle piccole differenze". Il soggetto per Freud costruisce la propria identità (cioè la propria unicità) creando separazione tra sé e l'oggetto del suo desiderio (l'amato) con il quale rischierebbe di con-fondersi, e lo fa individuando dettagli minimi, particolari apparentemente insignificanti che producono invece fastidio, irritazione, separazione in senso letterale. Appadurai (anche alla luce delle riflessioni di Michael Ignatieff sulle guerre iugoslave) individua un nesso tra la trasposizione sul piano collettivo di questa pratica distintiva e le dinamiche "disgiuntive" della globalizzazione. La messa in circolazione della differenza e la proposizione del "mercato della memoria" nelle forme stivate dalla tecnologia rendono le differenze particolarmente importanti per la definizione delle appartenenze collettive, e le piccole differenze particolarmente irritanti. L'ansia da incompletezza, per così dire, fa sistema con l'ansia da identificazione, producendo esiti a volte esplosivi.

### **La natura culturale della violenza**

Inutile dire che l'intento fortemente "teorico" che permea questo lavoro è non solo benemerito, ma assolutamente necessario. Cercare di capire cosa provochi la violenza è sen-



z'altro un'esigenza legittima e oggi forse doverosa della ricerca antropologica. Particolarmente chiara risulta l'urgenza di un'analisi che provi a superare le evidenti limitazioni degli approcci realisti, che vedono nella violenza etnica, religiosa, nazionale (o qualunque altra aggettivazione "culturalista" si usi porre) null'altro che un'espressione oggettivamente distorta e analiticamente fuorviante di soggiacenti conflitti di natura più "materiale" ed economica. Questo approccio realista alla violenza su base culturale, oltre a essere estremamente rassicurante, gode di una lunga e dignitosissima storia, che possiamo far risalire all'epoca in cui August Bebel diceva che l'antisemitismo è il "socialismo degli idioti", che confondono la classe borghese con la sua macchietta etnicizzata (e forse non è un caso che questa definizione abbia paradossalmente riacquisito un suo senso proprio ai giorni nostri). Ma applicato pedissequamente all'attuale situazione di violenza diffusa e globalizzata, l'approccio realista dice che tutto quel che è successo di violento dall'11 settembre 2001 (qualcuno dice dal gennaio 1991, altri dal 1989 o 1980, altri dal 1945, ma si può risalire il corso della storia finché si vuole) sarebbe solo un colossale tentativo di – a seconda delle ipotesi – accaparrarsi le riserve mondiali di energia, oppure contrastare l'espansione economica di qualche potenza emergente (l'ultima versione dice la Cina), oppure le due cose insieme. La teoria realista, ancorata al modello classico del conflitto politico i cui soggetti assolutamente dominanti sono gli Stati nazionali, dice insomma che la catena di violenza e guerre nella quale il mondo sembra sempre più ingolfato altro non sarebbe che una normale conseguenza della predisposizione degli Stati al proprio tornaconto (nella versione di destra) oppure alla sopraffazione degli oppressi per la conquista di un potere egemonico (nella versione *liberale*). In quest'ottica, anche Osama bin Laden diventa lo "sceicco virtuale" che sta provando a diventare uno "sceicco reale", dato che il suo vero obiettivo sarebbe quello di scal-

zare la monarchia saudita e prendere possesso di un suo Stato nazionale.

Ora, se credessimo veramente a questa teoria (che posso riassumere così: quando la gente ammazza o si fa ammazzare in nome di un qualunque valore riconoscibilmente morale – dio, giustizia, democrazia – in realtà sta mascherando le proprie vere intenzioni e i propri fini, che sono di tutt’altro ordine; oppure, se non è in malafede, è comunque manipolata da poteri esterni) non si capisce cosa l’antropologia potrebbe dire di sensato sull’argomento. Dato che Appadurai continua a ritenersi un antropologo (per quanto “contaminato”, come dirò) e a lavorare utilizzando categorie antropologiche, voglio credere che chi ha deciso di leggere questo libro avesse perlomeno il sospetto che la spiegazione delle ragioni della violenza non spetti in esclusiva agli economisti e agli esperti di geopolitica, ma che sia possibile individuare qualche dimensione più chiaramente culturale nelle motivazioni che mettono in movimento un machete, un mitra, una bomba intelligente o una carica esplosiva.

Del resto, è prassi comune dell’analisi di questo tipo (anche di quelle che si vogliono più fredde e spassionate) legittimare una parte in causa in nome della motivazione morale dell’uso della violenza, e simmetricamente svilire la posizione rivale come dettata dalle più bieche ragioni di potere. Così, gli attentatori suicidi sono, a seconda delle prospettive predilette, pupazzi nelle mani degli sceicchi virtuali oppure resistenti in nome di una morale rigorosa quanto dolorosa, e i torturatori di Abu Ghraib sono dei pazzi criminali comunque al servizio delle multinazionali del petrolio oppure gente che sta esportando (con qualche eccesso, *of course*) la democrazia e i suoi sani rituali goliardici. Con questo libro viene fornito invece un serio strumento per individuare la specificità “culturale” della violenza odierna, cercando cioè ancora una volta di rispettare il mandato antropologico di dare un senso al “punto di vista dei nativi”, siano essi attentatori o torturatori, senso che

qualunque approccio realista rende assolutamente irrecuperabile o riduce alla patologia individuale.

È ovvio che, proprio nell'ottica genericamente foucaultiana che fa da sfondo a buona parte della riflessione di Appadurai, la prospettiva di distinguere in modo univoco e "scientifico" tra violenza culturale e altre forme è semplicemente assurda, ma se si accetta una versione meno rigida della nostra scienza, ci si può concentrare con un qualche agio su quelle forme di violenza che prendono perlomeno la loro ragione d'essere e la loro giustificazione in quello che Appadurai altrove chiama *culturalismo*, e cioè quella forma della politica in cui i movimenti (nazionali o etnici) "(...) assumono *consapevolmente* le differenze culturali come loro oggetto" (Appadurai 1996, p. 189).

C'è in questo approccio una chiara valutazione della dimensione simbolica "emica" che consente di individuare con una certa precisione la violenza culturale. La violenza è di tipo culturale se i perpetratori e le vittime dichiarano di colpire o essere colpiti per via della loro identità, e in questa chiave culturalista è possibile recuperare al suo valore anche la dimensione morale della violenza odierna: l'intento punitivo e pedagogico del terrorismo di organizzazioni "cellulari" come Al Qaeda, e lo speculare intento modernizzatore della guerra *neocon* alleata al complesso di superiorità morale dell'evangelismo americano sono, nell'uso che ne fa Appadurai in questo contesto, dimensioni decisamente culturali della violenza odierna. Il punto su cui vale comunque la pena di insistere è che non si tratta di orpelli sovrastrutturali, ma di fattori determinanti della condizione attuale. Di conseguenza, diventa essenziale provare a individuarne le ragioni.

### ***Godzilla vs. L'invasione degli ultracorpi***

Per motivi che qui è impossibile anche solo riassumere schematicamente, negli ultimi duecento anni la lotta per il domi-

nio della sfera politica combattuta da quelle identità che chiamiamo collettive ha fatto un uso sempre più sistematico della memoria, cioè del legame con il passato: si è quel che si era, o si è quel che erano i nostri progenitori. I grandi movimenti nazionali del XIX e XX secolo, e i più ridotti (per dimensioni, più che per intensità) movimenti etnici sorti a cavallo del nuovo millennio da questo punto di vista possono essere interpretati come grandi macchine simboliche il cui obiettivo è quello di *rassicurare* i propri membri rispetto alla continuità e immutabilità storica della loro identità. Se l'obiettivo è la certezza identitaria, la conseguenza di questo tipo di modello è la separazione netta tra gruppi attraverso la costituzione di confini certi: se so dove finisce il Noi, non avrò problemi a definire il Loro.

Considerata in questa luce, l'ipotesi di fondo di *Sicuri da morire* (e cioè il legame tra violenza e bisogno di essere rassicurati sulla propria identità vivisezionando l'altro, magari similissimo a noi) ci spinge a considerare l'incertezza che porta alla violenza come la conseguenza più devastante di un'ovvia incapacità del Reale (inteso proprio in senso lacaniano, come quella parte che comunque sfugge al nostro tentativo di integrazione simbolica della "realtà") di conformarsi alle *certezze identitarie* del culturalismo fondato sulla memoria.

Si potrebbe dire che l'incertezza identitaria e l'ansia da incompletezza di cui parla Appadurai sono la conseguenza dell'eccesso di aspettative con le quali l'ipermnesia delle identità legate allo Stato nazionale moderno ha caricato il concetto di identità. La certezza apparentemente instillata – ma di fatto solo pretesa – dalla dottrina nazionalista-etnicista-culturalista delle appartenenze ha prodotto un'escalation delle aspettative la cui minima frustrazione genera un'incertezza di proporzioni comparabili alla certezza di cui è la disillusione. L'innescò della violenza culturalista sarebbe quindi non tanto l'incertezza cognitiva di fronte all'altro, ma una dialettica insolita tra certezza instillata "teoricamente" dalla memoria

identitaria del proprio gruppo e le inevitabili incertezze identitarie cui ci sottopone il reale. Queste incertezze sono tanto più forti e evidenti quanto più lo Stato nazionale come soggetto della politica mondiale ha perso il monopolio della gestione dell'immaginario dei propri cittadini, dovendo cedere necessariamente spazio ai flussi mediatici che sfuggono al controllo e al "filtro" statale.

Questa raffigurazione del movimento che dal piano globale dei grandi processi economici e mediatici conduce alla violenza etnica locale, che fa a pezzi il vicino di casa o che tortura prigionieri inermi, ci consente di superare definitivamente l'unica alternativa finora avanzata in modo sistematico rispetto al modello realista della violenza come espressione della "solita" lotta per il potere, e cioè il paradigma primordialista. Questo modello alternativo, che ha avuto il suo momento di gloria all'apice delle guerre iugoslave, si può definire come paradigma *Godzilla*: come il mostro giapponese cova sotto la crosta terrestre la sua furia, nell'attesa che una qualche catastrofe lo faccia riemergere dagli abissi, così la violenza tra popoli "antichi", repressa dal coperchio dell'apparente uniformazione politica durante la guerra fredda, sarebbe tornata a riemergere una volta venute a cadere le ragioni del suo contenimento coatto. Questo modello (espresso in diverse varianti: il ghiacciaio che si scioglie liberando identità a lungo congelate ma sostanzialmente immutate; la pentola a pressione che a un certo punto esplose, rovesciando il magma incandescente che covava sotto l'apparente tranquillità della routine quotidiana) cerca di spiegare il nuovo (il crollo violentissimo della Jugoslavia, le orrende stragi del Ruanda nel 1994) con il vecchio, addossando a un cupo medioevo delle identità – che si perde al di là della nostra capacità di recuperarlo storicamente – la responsabilità del sangue che percorre oggi le strade del mondo. L'analisi di Appadurai è tutta rivolta invece a dimostrare l'opposto: l'estrema novità delle forme e delle ragioni della violenza nell'epoca attuale. Senza

riprodurre per intero il modello dell'antropologo indiano, di cui comunque abbiamo dato qualche elemento nelle pagine precedenti, possiamo provare a condensarlo in un paradigma alternativo, che potremmo chiamare paradigma *L'invasione degli ultracorpi*, dal mitico film del 1956 (due anni dopo l'uscita del primo *Godzilla*) in cui gli abitanti di una sonnolenta cittadina americana vengono lentamente sostituiti da replicanti alieni. Come nell'*Invasione degli ultracorpi*, la violenza raccontata e analizzata da Appadurai viene da molto lontano, si impossessa delle persone come progetto purificatore e assolutizzante assumendone però le forme, dovendo cioè fare i conti con le specificità della condizione locale, per esplodere all'esterno solo dopo essersi incistata attraverso un lungo periodo di incubazione culturale (e in questo ricorda *Alien*). Non ha, ovviamente, bisogno di un motivo "concreto" (gli alieni spesso non ne hanno), ma di certo non viene dalla storia o dal retaggio di quella cittadina, anche se ovviamente vi si incrocia e presto ne diventa parte integrante.

Superando quindi il modello realista (gli Stati e i grandi centri del potere economico sono i veri burattinai; gli idealisti, i moralisti e i terroristi sono al più degli utili idioti) e quello primordialista (i gruppi si scannano perché l'hanno sempre fatto, tranne quando un potere più forte riesce a reprimere la loro violenza) Appadurai apre la strada a un oggetto di ricerca completamente nuovo, a un progetto cioè che si sforza di individuare nel "culturale" uno snodo centrale della violenza odierna. Inseguendo una biologia sociale destrutturata (le reti cellulari) e metafore organiche inconsuete (le identità predatrici, che ricordano i grandi felini, o i rapaci) Appadurai prova a dare forma a una vera "antropologia del caos", che si sforza di non ridurre la disgiuntura inquinante dei flussi globali a un cristallino fiume causale di cui è possibile ricostruire il corso lineare. In questa operazione epistemologica è verosimile individuare una pratica della sua stessa metodologia analitica: come le identità predatrici tendono a ridurre attra-

verso la violenza la complessità del reale sociale alla semplicità della purezza delle appartenenze, così il paradigma realista e quello primordialista pretendono di ridurre il complesso e contorto movimento di idee, tecnologie e individui che provoca la violenza etnica a un fascio di linee rette (si noti l'implicazione morale di quella rettitudine) che possiamo in qualche modo capire e gestire. Il desiderio di purezza che muove il machete o che carica un'autobomba è quindi di natura simile a ciò che ci spinge, come analisti, a eliminare dal nostro esame quel che non rientra nel sistema categoriale che abbiamo adottato. In questo senso la proposta di Appadurai rimane saldamente impura, nei principi e nel metodo: mescolando teoria sociologica, studi d'area, scienza politica, psicoanalisi e passione etnografica per l'"inessenziale" (Herzfeld 1997) Appadurai ci dice che l'unico modo per fare i conti con la violenza di cui il mondo sembra oggi preda è rifiutarne l'istanza essenzializzante e purificatrice sia in quanto portatori di identità, sia in quanto studiosi dell'identità. Fare ricerca senza operatori totemici chiari cui affidarsi (il metodo, le cause, l'osservazione partecipante) può suscitare una crisi della presenza (come studiosi ed esperti di scienze sociali) sicuramente difficile da gestire, ma nondimeno benefica perché può invogliare almeno i più arditi a battere sentieri nuovi. Come apripista, il lavoro di Appadurai non può che stimolare a seguirne le tracce, per quanto poco lineari, o forse proprio per questo.

## 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 rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Abu-Lughod, J. L., 1993, *The World System in the Thirteenth Century: Dead-End or Precursor?*, Washington (DC), American Historical Association.
- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso; trad. it. 1996, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma, manifestolibri.
- Anderson, B., 1994, *Exodus*, «Critical Inquiry», 20, 2, pp. 314-327.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, (MN), University of Minnesota Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Appadurai, A., 1998, *Full Attachment*, «Public Culture», 10, 2.
- Appadurai, A., 2000, "The grounds of the nation-state: Identity, Violence and Territory", in K. Goldmann, U. Hannerz, Ch. Westin, a cura, *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, London, Routledge, pp. 129-142.
- Appadurai, A., 2002, *Deep Democracy: Urban Governability and the Horizon of Politics*, «Public Culture», 14, 1, pp. 21-47.
- Arendt, H., 1951, *The Origins of Totalitarianism*; rist. 1968, New York, Harcourt; trad. it. 1967, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Axel, B. K., 2001, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh "Diaspora"*, Durham-London, Duke University Press.
- Basrur, R. M., a cura, 2001, *Security In The New Millennium; views from South Asia*, New Delhi, India Research Press.
- Basu, A., 1994, *When Local Riots Are Not Merely Local: Bringing the State Back In, Bijnor 1988-92*, «Economic and Political Weekly», pp. 2605-2621.
- Bauman, Z., 1997, *Postmodernity and Its Discontents*, Cambridge, Polity Press.
- Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie Kabyle*; rist. 2000, Paris, Éditions du Seuil; trad. it.



- 2003, *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Castells, M., 1996, *The Rise of the Network Society*, Cambridge, Blackwell; trad. it. 2002, *La nascita della società in rete*, Milano, Bocconi.
- Comaroff, J., 1985, *Body of Power, Spirit and Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Daniel, V. E., 1996, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropology of Violence*, Princeton, (NJ), Princeton University Press.
- Das, V., 1990, *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.
- Das, V., 1995, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press.
- Desjarlais, R., Kleinman, A., 1994, *Violence and Demoralization in the New World Disorder*, «Anthropology Today», 10, 5, pp. 9-12.
- Devisch, R., 1995, *Frenzy, Violence and Ethical Renewal in Kinshasa*, «Public Culture», 7, 3, pp. 593-629.
- Douglas, M., 1966, *Purity and Danger*, London, Routledge & Kegan Paul; trad. it. 1993<sup>2</sup>, *Purezza e pericolo*, Bologna, il Mulino.
- Douglas, M., 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York, Pantheon; trad. it. 1979, *I simboli naturali*, Torino, Einaudi.
- Durkheim, É., 1897, *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan; trad. it. 1969, *Il suicidio*, Torino, Utet.
- Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. 1976, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Angeli.
- Feldman, A., 1991, *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Fitzpatrick, S., 1991, "The Problem of Class Identity in Nep Society", in S. Fitzpatrick, A. Rabinowitch, R. Stites, a cura, *Russia in the Era of the Nep: Explorations in Soviet Society and Culture*, Bloomington (IN), Indiana University Press, pp. 12-33.
- Fitzpatrick, S., 1995, "Lives under Fire: Autobiographical Narratives and Their Challenges in Stalin's Russia", in M. Godet, a cura, *De Russie et d'ailleurs*, Paris, Institut d'Études Slaves, pp. 225-232.
- Friedman, T., 1999, *A Manifesto for the Fast World*, «New York Times», 28 marzo.
- Geschiere, P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*, avec la collab. de Cyprian F. Fisiy, Paris, Éd. Karthala; trad. ingl. 1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville (VA), University Press of Virginia.

- Girard, R., 1972, *La violence et le Sacré*, Paris, Grasset; trad. it. 1992, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.
- Goldhagen, D., 1996, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, Knopf; trad. it. 1997, *I volenterosi carnefici di Hitler: i tedeschi comuni e l'Olocausto*, Milano, Mondadori.
- Goldmann, K., Hannerz, U., Westin, Ch., a cura, 2000, *Nationalism and internationalism in the Post-Cold War era*, London-New York, Routledge.
- Gourevitch, Ph., 1998, *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: Stories from Rwanda*, New York, Farrar, Staus and Giroux; trad. it. 2000, *Desideriamo informarla che domani verremo uccisi con le nostre famiglie: storie dal Ruanda*, Torino, Einaudi.
- Harvey, D., 1989, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell; trad. it. 1993, *La crisi della modernità*, Milano, il Saggiatore.
- Hayden, R., 1996, *Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia*, «American Ethnologist», 23, 4, pp. 783-801.
- Herzfeld, M., 1992, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, (IL), University of Chicago Press.
- Herzfeld, M., 1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York, Routledge; trad. it. 2003, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, l'ancora del Mediterraneo.
- Hoffman, P., 1986, *Doubt, Time, Violence*, Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Hoffman, P., 1989, *Violence in Modern Philosophy*, Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Huntington, S., 2004, *The Hispanic Challenge*, «Foreign Policy», marzo/aprile.
- Ignatieff, M., 1997, *The Warrior's Honor: Ethnic War And The Modern Conscience*, New York, Henry Holt and Company.
- Ismail, Q., 1995, "Unmooring Identity: The Antinomies of Elite Muslim Self-representation in Modern Sri Lanka", in P. Jeganathan, Q. Ismail, a cura, *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka*, Colombo (Sri Lanka), Social Scientists' Association, pp. 55-105.
- Jaffrelot, C., 2003, *India's Silent Revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*, New York, Columbia University Press.
- Jeganathan, P., 1997, *After a Riot: Anthropological Locations of Violence in an Urban Sri Lankan Community*, Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, University of Chicago.
- Kaviraj, S., 1993, "The Imaginary Institution of India" in P. Chatterjee, G. Pandey, a cura, *Subaltern Studies VII*, Delhi, Oxford University Press, pp. 1-39.

- Keck, M. E., Sikkink, K., 1997, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- Kristeva, J., 1988, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard; trad. it. 1990, *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli.
- Lash, S., Urry, J., 1987, *The End of Organized Capitalism*, Madison (WI), University of Wisconsin Press.
- Lash, S., Urry, J., 1994, *Economies of Signs and Space*, London, Sage.
- Malkki, L. H., 1995, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, (IL), University of Chicago Press.
- Martin, E., 1992, *The End of the Body?*, «American Ethnologist», 19, 1, pp. 121-140.
- Mauss, M., 1936, *Les techniques du corp*, «Journal de Psychologie», XXXII, ne, 3-4; trad. it. 1965, «Le tecniche del corpo», in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi.
- Mbembe, A., 1992, *The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarly in the Postcolony*, «Public Culture», 4, 2, pp. 1-30.
- Mbembe, A., 2000, *At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa*, «Public Culture», 12, 1, pp. 259-284.
- Mbembe, A., 2003, *Necropolitics*, «Public Culture», 15, 1, pp. 11-40.
- Mbembe, A., Roitman, J., 1995, *Figures of the Subject in Times of Crisis*, «Public Culture», 7, 2, pp. 323-352.
- Nordstrom, C., 1997, *A Different Kind of War Story*, Philadelphia (PA), University of Pennsylvania Press.
- Pandey, G., 1997, *Can a Muslim Be an Indian?*, dattiloscritto.
- Patterson, O., 1982, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press.
- Price, M. E., 1994, *The Market for Loyalties: Electronic Media and the Global Competition for Allegiances*, «Yale Law Journal», 104, 3, pp. 667-705.
- Proctor, R. N., 1995, «The Destruction of 'Lives Not Worth Living'», in J. Terry, J. Urla, a cura, *Deviant Bodies*, Bloomington (IN), Indiana University Press, pp. 170-196.
- Rouse, R., 1995, *Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States*, «Public Culture», 7, 2, pp. 353-402.
- Sassen, S., 1996, *Losing Control: Sovereignty in an Age of Globalization*, New York, Columbia University Press.
- Sassen, S., 1998, *Globalization and its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*, New York, The New Press; trad. it. 2002, *Globalizzati e scontenti*, Milano, il Saggiatore.
- Scott, J. C., 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, (Yale Agrarian Studies - The Yale ISPS series), New Haven, Yale University Press.

- Simmel, G., 1908, "Exkurs über den Fremden", parte VI di "Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft", in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot Verlag, pp. 509-512; trad. it. 2003, "Lo straniero", in *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, a cura di Pasquale Alfierj, Enzo Rutigliano, Torino, Bollati Boringhieri.
- Sutton, D. S., 1995, *Consuming Counterrevolution: The Ritual and Culture of Cannibalism in Wuxuan, Guangxi, China, May to July 1968*, «Comparative Studies in Society and History», 37, 1, pp. 136-172.
- Tambiah, S. J., 1996, *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, Berkeley (CA), University of California Press.
- Uyangoda, J., 2003, "Human security, the state, and democracy in a globalising world", in R. M. Basrur, a cura, *Security In The New Millenium: Views From South Asia*, New Delhi, India Research Press.
- van Gennep, A., 1909, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry; trad. it. 1973, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri.
- Verdery, K., 1991, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, Berkeley (CA), University of California Press.
- Wallerstein, I., 1974, *The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, New York, Academic press; trad. it. 1978, *Il sistema mondiale dell'economia moderna: l'agricoltura capitalistica e le origini del sistema mondiale dell'economia europea nel XVII [sic ma XVI] secolo*, Bologna, il Mulino.
- Weber, E., 1976, *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1880-1914*, Stanford (CA), Stanford University Press.
- Žižek, S., 1989, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso.





