Università degli Studi Roma Tre



Dipartimento di Scienze Politiche

Scuola dottorale in Studi Europei ed Internazionali Ciclo XXVII

La contemporanea duplicità dei beni culturali nelle zone di guerra: strumento di offesa e veicolo per la pace. Il caso dello Stari Most a dieci anni dalla sua ricostruzione.

SSD SPS/07 Sociologia Generale

Coordinatore: Prof. Leopoldo Nuti Tutor: Prof.ssa Maria Luisa Maniscalco

Candidato: Enrico Strina

Introduzione:

Per un quadro storico-giuridico: da Napoleone al post-Balcani

Napoleone e la pubblicità delle opere d'arte.

La seconda guerra mondiale: nazismo e forze occidentali contro anche nel campo dei beni culturali.

La risposta internazionale: le convenzioni dell'Aja (1954), dell'Unesco (1970) e la Unidroit (1995).

La tutela in Italia. Il ruolo dei Carabinieri e La Società dello Scudo Blu (ICBS). Perché Mostar?

Cap. 1 Le teorie del conflitto

- 1.1 Le teorie del conflitto dai classici alla post-modernità. I "padri fondatori".
- 1.2 Le teorie del conflitto dai classici alla post-modernità. Gli autori contemporanei.
- 1.3 Il contributo della Peace Research.
- 1.4 L'etnia e i conflitti etnici: strutture e temi portanti.
- 1.5 La sociologia del nemico.
- 1.6 Una violenza inaudita: genocidi, pulizie etniche e crimini di genere.
- 1.7 La pulizia etnica culturale.

Cap. 2 Per un approccio sociologico al conflitto sui beni culturali

- 2.1 Il problema dei beni culturali dai classici alla post-modernità:
 - il sacro in Durkheim
 - "l'elezione pubblica" dei beni culturali
 - arte, storia e memoria come elementi fondamentali del "sacro" (Halbwachs)
 - i beni culturali creano relazioni sociali. Dall'oggetto al soggetto.
 - Relazioni sociali e conflitto sui beni culturali

- Grandi classici sui beni culturali: Hegel, Comte, Marx, Taine, Spencer, Riegl, Durkheim, Weber, Heidegger, Benjamin, Read, Lukàcs, Hauser, Baudrillard, Gadamer, Pomian, Adorno, Geertz, C. Levi-Strauss, Dessoir, Marcuse, Baxandall, Lotman, Assmann, Malraux, Bourdieu, Mario Rosa, J. Clifford, Luigi Marino, Remo Guidieri.
- La "scelta" dei beni culturali: la prospettiva di Bourdieu.
- 2.1. I beni culturali nella dimensione di gruppo.
- 2.2. I beni culturali: i pensatori della modernità.
- 2.3. Beni culturali e memoria.

Cap. 3 La guerra sui e con i beni culturali

- 3.1. Jugoslavia: una storia piena di contraddizioni.
- 3.2. Un conflitto "nuovo".
- 3.3. Mostar, Dubrovnik, Sarajevo: casi eclatanti di distruzione di beni culturali.
- 3.4. Gli spazi sociali e la costruzione del senso collettivo d'appartenenza: il concetto di "spazio intensivo".
- 3.5. Il Ponte: da una riflessione di G. Simmel.

Cap. 4 La ricerca empirica

- 4.1 Temi e obiettivi della ricerca
- 4.2 Il disegno della ricerca (fase preliminare: la ricerca di sfondo, fase prima: la formulazione iniziale, fase seconda: la ricerca a Mostar) \rightarrow "il disegno della ricerca. Dal quadro teorico al lavoro sul campo"
- 4.3. la metodologia e gli strumenti impiegati le caratteristiche delle interviste i risultati eventuali collegabili aspetti recenti legati a distruzioni portate avanti dall'Isis. → "la metodologia e gli strumenti impiegati"
- 4.4 La sociologia visuale: un approccio ripensato per i beni culturali.
- 4.5 Interviste con foto-stimolazione sui beni culturali prima della distruzione e dopo la ricostruzione.
- 4.6 Il caso Mostar.

Conclusioni

Introduzione

Per un quadro teorico

In che modo due Convezioni, una firmata all'Aja nel 1954 e una promossa dall'Unesco nel 1970, il mana polinesiano e il carisma delle cose di Weber potrebbero avere dei fattori in comune? La risposta è da ricercarsi nella storia sociale dei beni culturali mondiali. Storia "sociale" perché il bene culturale diventa tale soltanto quando la comunità di riferimento effettua quel meccanismo di riconoscimento ed elezione "comune" verso un dato oggetto o luogo tale da elevarlo in una dimensione collettiva che scavalca quella privata. Nelle società più semplici questo ruolo era assolto da luoghi simbolici (come per esempio Stonehenge) o da oggetti basilari: proprio Max Weber, nel suo "Wirtschaft und Gesellschaft" (1922), designava con il termine "carisma" alcune "forze straordinarie" e per fare ciò prendeva come punto di riferimento il concetto già citato di "mana" per i polinesiani oppure quello di "orenda" per gli irochesi. Nelle società moderne invece tutto ciò viene "realizzato" e "trasformato" in modo più complesso e multiforme: il bene culturale diventa una "riserva di senso" verso la concezione del mondo, una chiave di lettura che definisce il noi dall'altro; il bene culturale inoltre rappresenta l'oggettivazione delle tradizioni di un determinato popolo, così rendendolo elemento che aiuta la creazione ed il mantenimento del sentimento di appartenenza ad una collettività. Che nelle società moderne il concetto di bene culturale sia più complesso lo dimostra anche la definizione che gli viene data dalla Convenzione dell'Aja:

"i beni, mobili o immobili, di grande importanza per il patrimonio culturale dei popoli, come i monumenti architettonici, di arte o di storia, religiosi o laici; i siti archeologici; i complessi di costruzioni che, nel loro insieme, offrono un interesse storico o artistico; le opere d'arte; i manoscritti, libri ed altri oggetti di interesse artistico, storico, o archeologico; nonché le collezioni scientifiche e le collezioni importanti di libri o di archivi o di riproduzioni dei beni sopra definiti (...)"

Si parla quindi di innumerevoli forme fisiche, sia che siano di provenienza artistica, sia che si tratti di luoghi reali riconosciuti dalle collettività di origine.

Un meccanismo esaltante: il conflitto.

La dimensione del conflitto, armato o non armato, tradizionale o non tradizionale, diventa quindi un meccanismo esaltante alcune dinamiche e problematiche inerenti alle società moderne: con il suo contenuto "estremizzante", il conflitto tende ad esacerbare le differenze tra le parti in causa aumentando le aree di contatto "polemizzabili" dagli attori partecipanti. La distruzione dei beni culturali nei teatri di guerra è ormai storia consolidata e da tutti conosciuta: sin dall'antica Grecia abbiamo testimonianze sull'intangibilità dei luoghi sacri, come i santuari di Delfi, Delos o Olimpia; i codici cavallereschi proteggevano le chiese e i monasteri dagli assalti di guerra. Volgendo lo sguardo anche dall'altra parte del globo, è sicuro che gli antichi codici induisti sui conflitti armati preservassero i templi e i luoghi di culto; anche le consuetudini del Giappone feudale del XVI secolo contemplavano istruzioni simili. Ma il problema è in realtà tutt'ora attuale: la Convenzione dell'Aja del 1954 nasce infatti a seguito del Secondo conflitto mondiale, mentre la Convenzione Unesco del 1970 segue di pochi anni l'indipendenza dei paesi africani e asiatici dalle potenze coloniali occidentali, in risposta alle richieste di quei paesi che rivendicavano il possesso dei beni culturali sottratti dalle madre-patria. E' quindi con la Seconda guerra mondiale che il mondo occidentale è tornato ad accendere la luce su questo tema: nonostante il massacro umano avvenuto durante quel conflitto, alcuni anni dopo ci fu la volontà, a livello internazionale, di far emergere anche la devastazione dei beni culturali. Il regime nazista per primo perpetrò una politica di sistematica distruzione di scuole, sinagoghe, centri culturali e cimiteri proprio per azzerare la presenza ebraica in Germania ed in Europa. La politica di quella elite politica al tempo dominante aveva individuato nella distruzione del patrimonio culturale degli ebrei una componente del genocidio, poiché la sola eliminazione fisica non

sarebbe bastata a cancellare per sempre la cultura ebraica: le opere sarebbero sopravvissute al sacrificio umano. Una dinamica simile si sarebbe poi ripetuta ad esempio in ex-Jugoslavia, all'interno di uno di quei conflitti che Mary Kaldor ha classificato tra le "nuove guerre": in questo caso rimangono di rilievo le distruzioni della biblioteca di Sarajevo così come i danni inflitti alla storica città di Mostar, alla città di Dubrovnik e alle chiese ortodosse in Kosovo. Tema iniziale di questa ricerca sarà proprio indagare e comprendere le cause e le dinamiche di queste azioni in un ampio raggio storico. Come hanno agito le *elite* dominanti? In che modo hanno deliberato la distruzione di importanti e fondanti simboli culturali? In questo caso, la letteratura presente, sia storica che sociologica ci aiuterà a dirimere alcune questioni cruciali.

Un problema attuale

La tutela dei beni culturali, visti in particolar modo nella loro dimensione sociale ed etnica, è quindi una questione che si è posta alla ribalta del dibattito internazionale sin dal periodo subito successivo alla seconda guerra mondiale. Sarebbe però inesatto dire che l'interesse su queste tematiche sia "montato" soltanto a partire dagli anni '50 dello scorso secolo: in epoca moderna già Napoleone era stato l'artefice delle prime clausole di acquisizione delle opere d'arte ottenute come trofeo di guerra e proprio durante il periodo napoleonico nacque il museo. Anche il Congresso di Vienna espresse il proprio parere, sancendo il principio della restitutio in integrum, senza però riuscire a dargli la giusta efficacia. L'attuale problema dei beni culturali è in definitiva composto da due diversi fattori: il primo è la restituzione dei beni sottratti negli ultimi 3 secoli dalle potenze europee a scapito degli altri paesi del globo. Le rivendicazioni vanno ben oltre le Convenzioni Unesco del 1970 (che prevede la restituzione dei beni sottratti dal 1970 in poi ai paesi vittima di spoliazioni) e la Convenzione Unidroit del 1995. I paesi depredati infatti rivogliono indietro alcune testimonianze del loro passato: sono tuttora aperti lunghi contenziosi con

l'Inghilterra per i marmi del Partenone attualmente conservati al British Museum (con la Grecia), per i bronzi del Benin (con la Nigeria), per i tesori di Dunhuang (con la Cina), per la Stele di Rosetta (con l'Egitto). Sempre l'Egitto ha aperta una questione con Berlino per il busto di Nefertiti, conservato nel Museo Egizio della capitale tedesca.

Il conflitto identitario all'interno delle "nuove guerre"

Il secondo fattore problematico riguarda invece le zone di guerra dei conflitti ancora in atto o avvenuti nell'ultimo ventennio: Iraq, ex-Jugoslavia e Afghanistan rappresentano tre teatri di guerra in cui i conflitti, per lo più identitari (soprattutto nei Balcani e in Afghanistan), hanno teso a prendere le forme delle nuove guerre descritte sempre da Mary Kaldor. In questi conflitti intra-stato le risorse identitarie ed etniche diventano il fulcro degli atti polemici tra le fazioni in gioco. Il conflitto esce dalla sua dimensione "tradizionale" di guerra tra entità statali distinte e contrapposte e si complica, coinvolgendo molteplici attori più o meno visibili o riconoscibili nella dicotomia "amico/nemico". Le etnie si sfidano, aiutate da elementi para o sub-statali, per il controllo del territorio e delle risorse. In questo tipo di conflitto l'identità di sé diventa un elemento fondante, ma l'identità di un popolo si fonda su basi storiche e culturali spesso fortemente manipolabili dalle elites dominanti, siano esse politiche, intellettuali o religiose o un insieme di queste. All'interno dei conflitti identitari le *elites* cercano di indirizzare il pensiero ed i sentimenti delle popolazioni: i politici cercano di indirizzare verso l'etnia rivale tutti i problemi sociali della propria etnia di riferimento mobilitando i propri sostenitori; i religiosi determinano l'importanza dei propri riti, spesso secolari, costruendo così dei confini tra le etnie. Il rito, inteso in senso lato, è un emblema fondante delle collettività mediante cui le comunità si riuniscono e celebrano le proprie identità, come ci ha insegnato Emile Durkheim. La religione in questo senso certifica la giustificazione morale della superiorità di un'etnia su un'altra, crea l'uguaglianza "nemico = il Male", rende la lotta un qualcosa di

soprannaturale e sopraindividuale, un destino cui si è chiamati come in una missione alla quale si deve rispondere con devozione. Gli intellettuali infine danno un senso pratico e fondato su basi logiche al conflitto, trasformando i confusi input del malessere popolare (come sosterrebbe Karl Mannheim) in un quadro applicativo di riferimento. L'ideologia diventa il motore mediante il quale la lotta diventa giusta per motivi anche storici e culturali. La manipolazione della storia diventa così uno dei mezzi privilegiati nella creazione della polemica etnica: la strumentalizzazione della storia ad esempio è un caposaldo delle guerre jugoslave, basti pensare alla dichiarazione dell'Accademia di Serbia del 1987. Ed è in questo frangente che il bene culturale entra in gioco come elemento del conflitto storico-sociale: documenti importanti, monumenti o luoghi unificanti sono "fabbriche della storia" (come sottolinea Anna Lisa Tota) ed in quanto tali concretizzano la memoria diventando testimonianza per il presente e per il futuro. L'annientamento di questi oggetti-testimonianza è quindi un passaggio cruciale della lotta all'altro da sé. E' qui importante infatti sottolineare come non solo un documento fisico (scritto, dipinto o monumentale) rappresenti il bene culturale: anche determinati luoghi possono rappresentare qualcosa di molto importante per i popoli in conflitto, sia positivamente che negativamente. "Spazio" e "Tempo" camminano di pari passo e costituiscono una riserva di memoria, di senso storico e di appartenenza per le generazioni passate, presenti e future. Un luogo dove è avvenuta una battaglia decisiva, per esempio, è luogo da conservare e cui dedicare omaggio per i vincitori, mentre è luogo da riconquistare con mezzi anche violenti da parte degli sconfitti. Anche una particolare data storica può sottostare a tali meccanismi: luoghi e date diventano le sineddoche di eventi anche molto complessi (basti pensare ai significati di "Porta Pia" e di una data come 1'8 settembre 1943 nella storia recente italiana). In definitiva anche spazio e tempo diventano risorse identitarie per le collettività e, in quanto tali, vanno considerati come fattori caratterizzanti i beni culturali se non come beni culturali veri e propri. Pensare al bene culturale oggi significa dotarlo di nuovi ed aggiuntivi significati che vadano ben oltre il significato semantico dei termini letterali. All'interno dell'oggetto fisico "bene culturale" rientrano quindi dimensioni che modificano la percezione simbolica e intellettuale dei beni stessi, coinvolgendo ambiti istituzionali-sociali (come il ricordo condiviso) ed ambiti emotivi meno oggettivabili ma certamente altrettanto importanti per la lettura e nella partecipazione collettiva dei singoli alla memoria del gruppo di appartenenza. Ignorare questi elementi significa svuotare i monumenti e le altre opere d'arte del loro naturale ruolo di documento per i posteri, con le implicazioni sia positive (in quanto simboli unificanti del gruppo), sia negative (di conflitto tra membri dello stesso gruppo o con membri di altri gruppi) che ad essi ineriscono.

Per un quadro storico-giuridico: da Napoleone al post-Balcani. Napoleone e la pubblicità delle opere d'arte

Nella lunghissima e interminabile storia delle guerre, le vicende si sono spesso intrecciate con la sorte delle opere d'arte, nate con ben altri intenti ma finite poi in certi casi a rivestire significati discutibili ed estranei alla propria natura. Il saccheggio era ritenuto un'azione più che legittima da parte del vincitore, un suo insindacabile diritto dalle molteplici valenze, addirittura uno strumento strategico nell'offesa al nemico. Già in passato i generali conquistatori avevano ben presente il forte valore simbolico di un'opera d'arte: impossessarsi per esempio del tesoro di un tempio o delle immagini di una divinità cittadina significava impadronirsi della divinità stessa e togliere la sua protezione alla città. Senza risalire a tempi troppo antichi, si può citare l'esempio dei Romani, per i quali lo ius praedae era pratica comune, anche se già nell'età classica il gesto era condannato come un atto di prepotenza e di barbarie: si può menzionare il caso della presa di Siracusa del 212 a.C. a opera di Marco Claudio Marcello che, da vincitore, fece il suo trionfo a Roma portando con sé un'ingentissima quantità di opere dell'arte greca al punto che la stessa società romana ne fu influenzata; Polibio riconosceva come legittimo lo ius praedae, tuttavia non si trattenne dall'esprimere la sua perplessità sostenendo che era ingiusto pensare che "le sventure altrui possano fare da ornamento alla propria patria". Lo stesso episodio fu riportato da Livio, che parlò

de "l'entusiasmo per le opere delle arti greche", ma in un altro passo delle Storie paragona il comportamento di Marcello a quello di un altro vincitore, Quinto Fabio Massimo il Temporeggiatore, il quale durante il sacco di Taranto (durante la seconda guerra punica, 209 a.C.) preferì non portar via le statue lasciando "ai Tarantini i loro dei irati". La storia è ricca di altri esempi, ma portarne altri non è nell'interesse di questo lavoro. In tempi più recenti, gli episodi storici che per la loro importanza hanno avuto un'influenza a lungo termine e in maniera determinante sui beni culturali in generale sono essenzialmente due, ovvero le spoliazioni napoleoniche e la seconda guerra mondiale: le prime furo no un punto di svolta nella storia del museo e del collezionismo d'arte e hanno implicitamente stabilito il significato moderno di bene culturale, la seconda è stata estremamente dolorosa e da questa esperienza ha preso piede l'attuale legislazione che regola i beni culturali, con tutte le conseguenze relative. Nella storia dei beni culturali non si può non parlare della vicenda napoleonica e dell'influenza che ebbe per la cultura europea, sia in maniera positiva che negativa. E' noto come Napoleone Bonaparte, prima come comandante delle armate d'Italia per la Repubblica francese e poi come imperatore dei Francesi, abbia condotto una sistematica opera di spoliazione a danno soprattutto del nostro paese e a beneficio del museo del Louvre. Si trattò di qualcosa che andava ben oltre il saccheggio, lo ius praedae che spettava di diritto al vincitore: non ci fu razzia superficiale o casuale, fu anzi un'operazione condotta con metodicità scientifica, programmata in ogni dettaglio ancora sul suolo di Francia. La storia di questo saccheggio si lega in maniera indissolubile alla storia del Louvre: nel 1793 venne aperta la Galleria del Louvre (una volta museo reale) e vi furono ospitati i capolavori presenti sul suolo della neonata Repubblica francese e che erano sfuggiti alla furia distruttrice e iconoclasta che aveva seguito la Rivoluzione; è l'epoca in cui inizia a nascere l'idea illuminista di museo moderno, ovvero di una struttura aperta a tutti e non più privilegio di classi sociali chiuse in loro stesse; l'arte è patrimonio comune e come tale deve essere fruibile da chiunque. E' un'esperienza nuova e a senso unico, ovvero dalla quale nessun governo successivo e che si dichiara moderno potrà tirarsi indietro, come verrà poi avvertito durante la Restaurazione dai vari

governanti europei. Le prime opere d'arte a venire raccolte furono quelle provenienti dalle collezioni private nobiliari e dalle istituzioni religiose ormai secolarizzate: o per meglio dire, tutto ciò che si era salvato dall'incontrollabile e incontrollato intento di cancellare radicalmente i simboli dell'Ancient Régime, o quelli che erano ritenuti tali. Le devastazioni erano state condotte con frenesia scriteriata fino a che non era stato deciso dall'Assemblea Nazionale, tra il 1793 e 1794, che le opere d'arte nazionalizzate dovessero divenire bene della comunità. Nel 1792 era stato già istituito il *Musée des Monuments Français* per radunarle in un primo ricovero, ma solo con il Louvre iniziò a vedersi realizzata l'idea di un unico, grande museo nazionale. Una dopo l'altra furono istituite commissioni apposite per cercare opere d'arte che arricchissero tale museo: nel 1793, concomitante all'apertura del museo, si formò la Commission pour les monuments, nel 1795 la Commission pour la protection des chef-d'ouvres de l'art, che aveva il compito di cercare le opere in tutto il territorio francese; in seguito si ampliò il "raggio d'azione" e iniziarono ad arrivare a Parigi le prime opere dai paesi "liberati" (come capolavori della pittura fiamminga dai Paesi Bassi dopo la campagna del 1794-1795), ma con l'avvicinarsi della spedizione in Italia si procedette a dare una forma più sistematica e formale a quella che negli effetti era diventata una spoliazione. Poco prima della partenza di Napoleone per l'Italia a capo dell'Armée d'Italie si creò un'altra commissione, la Commission pour les recherches des objects des Science et de l'Art, che segue le direttive della Biblioteque Nationale e del Musée Central. Napoleone poteva così partire, nel 1796, alla volta delle "pianure più ricche del mondo" (come disse ai suoi soldati alla vigilia della spedizione) con in mano dettagliati elenchi di quanto avrebbe dovuto riportare in patria ad onore della stessa. L'acquisizione delle opere avveniva inserendole nei trattati di guerra come tributo da pagare al vincitore, il che dava così una legittimazione alla loro requisizione, oppure venivano acquistate dai privati con normali transazioni commerciali. Il trattato di Tolentino, stipulato con il Pontefice Pio VI il 22 febbraio 1797, imponeva allo Stato Pontificio la consegna di molte opere celebri, come le statue colossali del Nilo e del Tevere, il Laocoonte e l'Apollo del Belvedere, diventando modello per le

successive conquiste. L'inserimento nei trattati di pace di queste condizioni faceva delle requisizioni un atto perfettamente legale, almeno nelle intenzioni. Mentre in Italia, paese "liberato", la faccenda era vista come un autentico furto e suscitò malcontento anche fra molti intellettuali, a Parigi la situazione era capovolta: le opere d'arte erano attese e accolte con tripudio, arrivavano fino al Louvre con imponenti cortei (alla stregua di quelli di trionfo degli antichi romani) e venivano celebrate feste popolari per l'occasione. Finalmente le opere d'arte arrivavano su una terra libera (era scritto così su una bandiera del corteo del 1798: "ils sont enfin sur une terre libre!") ed erano a disposizione dell'intero popolo senza distinzioni. La confisca delle opere fu anche uno strumento di punizione per quelle città che avevano osato opporre resistenza alla Francia: Venezia subì non solo l'abbattimento della sua storica Repubblica per essere così "democratizzata", ma anche il furto dei simboli della città stessa, il leone di bronzo di San Marco e i quattro cavalli di bronzo strappati dalla facciata della basilica. Le immagini della disperazione dei Veneziani fanno da contrasto a quelle di giubilo dei Parigini che accoglievano e festeggiavano come vincitori trionfali i carri pieni di questi tesori e il loro arrivo. Lo sdegno non era soltanto da parte popolare: anche fra gli intellettuali vi furono voci contrarie, che sostenevano che queste erano vere e proprie rapine e andavano contro gli stessi ideali illuministici che invece erano addotti a giustificazione; mentre da un lato infatti si celebrava il Louvre come moderno tempio del sapere, conforme ai principi che avevano guidato la rivoluzione stessa, dall'altro si vedeva nella depredazione dei paesi soggiogati un'espressione di quella prepotenza che proprio dalla Rivoluzione era stata combattuta, come dimostra il caso della querelle scatenata dallo studio Antoine Quatremère de Quincy. Questa operazione, dunque, prese di mira non solo le ricchezze artistiche delle nazioni depredate ma anche gli emblemi e della cultura e della storia. Non si tratta più di ius praedae: non era più soltanto il bottino del vincitore, Napoleone si appropriò anche dei simboli culturali dei popoli da lui "liberati". Non è inesatto dire che le successive leggi che cercarono di regolamentare questo uso bellico avevano ben presente l'esperienza napoleonica in Italia e cercarono di evitare per quanto possibile il ripetersi di un simile fatto. In

un certo senso tutto questo getta le basi per una nuova concezione del bene culturale: nonostante infatti gli indiscutibili aspetti negativi della vicenda, va riconosciuto a Napoleone il merito di aver compreso il potenziale comunicativo del patrimonio artistico, presso i contemporanei e i posteri, come testimonianza della gloria e del valore raggiunti; per questo i beni sono da curare e salvaguardare, da rispettare e da rendere fruibili alla comunità, non soltanto a una ristretta élite (in quest'ultimo aspetto è oltremodo evidente l'eredità dell'Illuminismo che voleva i musei come centri propulsori di cultura). Tra gli argomenti all'ordine del giorno durante il Congresso di Vienna del 1814, vi fu anche la questione della restituzione di questi beni e in questa sede fu stabilito (se pure in maniera non unanime: una voce contraria fu quella dell'Inghilterra) il principio della restituzione del bene trafugato - restitutio in integrum- dal momento che il saccheggio venne da allora considerato contrario ai principi di giustizia e agli usi della guerra moderna. Queste prese di posizione non hanno mai realmente interrotto la pratica del saccheggio, ma in ogni caso il riconoscere che era una pratica da vietare e condannare fu un importante passo avanti. Le opere d'arte rac-colte al Louvre in tutti quegli anni non furono immediatamente restituite ai paesi di provenienza: durante il Congresso di Vienna la questione fu dibattuta in maniera marginale. Del resto Luigi XVIII, nuovo re di Francia, ribadì chiaramente in un discorso al Parlamento che "i capolavori delle arti ci appartengono da questo momento con un diritto più forte del diritto di guerra": tutte quelle ricchezze artistiche erano ormai considerate parte integrante del patrimonio nazionale francese e come tali vennero difese quando, dopo il ritorno di Napoleone dall'Elba e dopo Waterloo, i vari governi iniziarono a pretendere la restituzione di quanto era stato sottratto. Non tutte le opere fecero ritorno e non tutte nelle loro sedi originarie: era impossibile rintracciare tutto quello che negli anni era stato raccolto e disperso nel territorio di Francia, ed inoltre si rinunciò a molte restituzioni magari preferendo uno scambio con altre opere o addirittura perché un atteggiamento più conciliante e diplomatico era ritenuto migliore. Ne risultò alla fine un nuovo assetto della distribuzione delle opere in tutta Europa: lo spostamento dei beni fu di dimensioni colossali, ed ebbe anche come effetto

(decisamente non insignificante) il vivacizzarsi del mercato e dei mercanti d'arte. Per quanto era stata grande la disperazione alla partenza forzata delle opere, altrettanto grande fu la gioia per il loro rientro in patria: un ulteriore conferma del fatto che un oggetto d'arte era ormai parte integrante di una città. Durante la complessa vicenda napoleonica vennero alla luce dunque alcuni aspetti fondamentali per la storia del bene culturale inteso nel senso moderno: l'oggetto artistico o archeologico uscì dalla sfera "privata" degli studiosi e dei collezionisti e soprattutto dei regnanti; divenne pubblico, di tutta la comunità, che in esso ritrovava una pluralità di significati che vanno oltre il valore estetico: hanno un significato storico, civico e qualsiasi danno essi subiscono si trasforma in danno per tutti i cittadini.

La seconda guerra mondiale: nazismo e forze occidentali contro anche nel campo dei beni culturali

Le vicende riguardanti i beni culturali iniziarono già prima della guerra combattuta e la loro situazione andò inasprendosi con l'evoluzione del conflitto. Nel periodo prebellico, i beni culturali furono oggetto di requisizioni da parte delle gerarchie naziste in un modo che potrebbe ricordare quanto era avvenuto con Napoleone; nel programma del Terzo Reich erano previste confische di opere d'arte nei paesi occupati (ma anche alleati, come l'Italia), ma di diverso, rispetto a quanto era avvenuto poco più di un secolo prima, vi era la dottrina nazista: erano particolarmente ricercate infatti le opere dell'ingegno germanico, "ostaggio" nei paesi stranieri e destinate a essere radunate nel progettato Führermuseum di Linz, in Austria, per celebrare degnamente la razza ariana. La maggior parte di queste opere vennero ricercate in Francia e in particolar modo al Louvre. La Francia fu, tra i paesi dell'Europa occidentale, lo Stato che ebbe maggiormente a soffrire delle confische: non solo per la sua oggettiva ricchezza, ma anche come rivalsa delle umiliazioni subite dopo il Trattato di Versailles del 1919 . i Tedeschi reclamarono al Louvre le opere d'arte che le armate napoleoniche avevano preso più di un secolo prima, con l'intenzione di restituirle alla legittima terra di appartenenza e riparare così a antiche offese. Rientrava anche questo nei programmi della dottrina nazista, ma all'ideologia di uno stato si aggiungevano pure le passioni personali degli stessi capi: Hitler stesso era un appassionato collezionista, come anche Hermann Göring, il fondatore della Gestapo, e approfittando della loro posizione entrambi ottennero molte opere per le loro collezioni private che altrimenti non avrebbero mai potuto avere. L'ERR (Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg), che era creazione di Alfred Rosenberg, esponente del Führer per la supervisione dell'Istruzione Intellettuale e dell'Ideologia del Partito Nazionalsocialista, era il ramo governativo responsabile delle requisizioni nell'Europa occupata e i suoi poteri di confisca si accrebbero fino al monopolio totale grazie a un ordine emanato nel settembre 1940 con il quale si decretava che ogni cessione di beni allo stato di Francia o a individui avvenuta dopo la dichiarazione di guerra del settembre 1939 era da considerarsi nulla: la cosa permetteva all'ERR non solo di confiscare ma anche di portare in Germania oggetti preziosi, compresi quelli degli Ebrei, "temporaneamente donati" allo Stato di Francia per proteggerli. A Parigi nel 1941 fu portata, a giustificazione di questi incameramenti, la dichiarazione dei principi del nazismo come, la quale sentenziava che la Germania era liberatrice della Francia e che le opere confiscate non erano francesi o erano appartenenti a razze impure (con evidente riferimento agli Ebrei). La passione dei Nazisti per l'arte portò a un fiorente mercato, che non si interruppe neanche con lo scoppio del conflitto, nemmeno nei momenti di maggiore difficoltà economica: a Pari gi i nazisti avevano preso il posto non solo degli Ebrei (con grave danno per il mercato stesso, visto che gli Ebrei erano i maggiori intenditori di arte) ma anche dei compratori stranieri (americani per esempio) che mantenevano vitale il mercato. L'ambasciata tedesca a Parigi divenne fulcro di intense operazioni commerciali, scaval cando e prevaricando le altre autorità. Le opere d'arte appartenenti a oppositori politici o a Ebrei furono requisite con il malcelato scopo di annullare l'identità culturale degli stessi: nel caso degli Ebrei le collezioni venivano dichiarate di "proprietà sconosciuta" e quindi nazionalizzate. anche paesi "amici" come l'Italia non sfuggirono alla avidità nazista: del resto, vista la ricchezza artistica del nostro paese, non era cosa

inimmaginabile. In questo caso si approfittò proprio della dichiarata amicizia che legava allora Germania e Italia per fare pressioni sulle autorità fasciste e aggirare così i divieti di esportazione, come dimostra l'episodio del Discobolo Lancellotti: fu acquistato nel 1937 da Göring, ma era vincolato dalla legge del 1909 che ne vietava l'esportazione a causa del suo elevato interesse artistico; la figura dell'atleta sarebbe stata però ben rappresentativa dell'ideale ariano, per riuscire a portarla in Germania si aggirò il divieto del Ministero allora competente e presieduto da Giuseppe Bottai facendo leva sull'amicizia personale con il Duce. Il Discobolo fu poi recuperato da Rodolfo Siviero, non senza difficoltà, alla fine della guerra. Nel 1939, durante l'occupazione militare della Francia, venne creata la Kunstschutz, una commissione incaricata di compilare elenchi di opere d'arte (in particolar modo quelle mobili) da proteggere durante la guerra in conformità agli obblighi internazionali, ponendoli sotto la tutela dell'esercito occupante . Come accadde con le guerre di Napoleone, i trattati di pace furono un altro mezzo di acquisizione: le opere d'arte vennero inserite negli accordi come risarcimento di guerra; queste operazioni erano preventivamente pianificate, i beni da scambiare erano scelti con largo anticipo dai cataloghi minuziosamente compilati dall'ERR. I Nazisti non furono certamente i soli a commettere danneggiamenti verso i beni culturali durante il secondo conflitto: certo è importante evidenziare come riuscirono a legare con l'arte due dei principali fondamenti della loro ideologia, ovvero il mito della purezza ariana e l'antisemitismo, ma al momento dello scoppio vero e proprio del conflitto, quando iniziarono i bombardamenti che colpirono il cuore dell'Europa, i danneggiamenti furono cagionati da tutte le parti in causa. Anche l'Italia fu bersaglio dei bombardamenti prima alleati e poi nazisti. Esemplare è l'episodio della distruzione dell'Abbazia di Montecassino, che fu distrutta dalle bombe americane sotto la giustificazione della "necessità militare", che diventerà uno dei cardini della successiva normazione internazionale. L'Italia comunque si dotò di una rete di spionaggio all'interno del Kuntschutz per prevenire le mosse tedesche. A capo di questa rete era stato posto Rodolfo Siviero, agente del SIM (Servizio informazioni militari) e poi partigiano. Pasquale Rotondi, soprintendente alle Opere d'Arte per le Marche nominato già da Bottai in epoca fascista (1939), si occupò di catalogare e conservare circa diecimila manufatti in vari siti della sua regione, prima presso la Rocca di Sassocorvaro e poi a Urbino, anche dopo l'armistizio dell'8 settembre del 1943. A lui è dedicato dagli anni '80 un premio destinato a chi si è distinto nella salvaguardia e tutela del patrimonio artistico mondiale.

Al termine del conflitto ci si trovò di fronte al problema della ricostruzione delle città e anche della necessità di un inventario di quanto appartenente al patrimonio culturale era andato distrutto, danneggiato, rubato, irrimediabilmente perduto. A questo punto, a coloro che sedevano al tavolo dei vincitori spettò di risolvere anche la spinosa questione della restituzione. Come nei conflitti passati, la faccenda non si era mai mostrata agevole a causa dei diversi interessi in conflitto e delle numerose rivendicazioni (era accaduto molto tempo prima con Napoleone, per esempio). Già durante la guerra, nel gennaio 1943, contro le spoliazioni tedesche si formulò la cosiddetta "Dichiarazione di Londra" che intendeva annullare qualsiasi transazione effettuata nei territori occupati (non riguardava ovviamente le sole opere d'arte) visti i discutibili mezzi di acquisizione, anche quelli ai quali era stata data la parvenza di legalità ma che erano stati portati a termine in virtù della posizione di superiorità degli occupanti. Al momento di discutere della restituzione delle opere i principi della Dichiarazione furono tenuti ben presenti, così come per la stesura dei trattati di pace. In Italia fu creata una delegazione con il delicato compito di rintracciare e riportare, per quanto possibile, le opere trafugate nel corso della guerra o vendute: il 28 novembre 1945 il Governo italiano aderì ai principi della Dichiarazione di Londra, e con un decreto luogotenenziale del 12 aprile 1946 venne istituita la Delegazione per le Restituzioni, ponendovi a capo Rodolfo Siviero; gli alleati concessero che l'Italia potesse beneficiare degli effetti della Dichiarazione a partire dal 3 settembre 1943, data dell'armistizio di Cassibile, ma molte opere importanti, tra le quali il Discobolo, erano state vendute ai Tedeschi prima di quel momento. In questo caso si riuscì a rientrarne in possesso grazie all'azione di Siviero, nominato dal Ministero per gli Affari Esteri come Ministro plenipotenziario a capo della Delegazione per le Restituzioni in virtù della sua precedente esperienza e della sua forte personalità: a lui toccò la missione di ricostruire gli spostamenti delle opere d'arte radunate dagli Alleati nel "collecting point" di Monaco di Baviera (i collecting points radunavano quanto era stato trovato dopo la disfatta tedesca nelle miniere e nella abitazioni private dei gerarchi nazisti: centinaia e centinaia di opere d'arte) attraverso Italia, Austria, Germania. Come detto, il termine post quem per le restituzioni era il 3 settembre 1943, ma rimaneva così "tagliato" fuori il Discobolo, e Siviero era fermamente deciso a recuperarlo. Per fare ciò la via ufficiale, quella delle trafile burocratiche, era la meno adatta. Scavalcando il Ministero degli Esteri, si rivolse direttamente al Governo Militare degli Stati Uniti e riuscì ad ottenere una risposta favorevole alla richiesta. L'operazione fu contestata da più parti, ma alla fine il Discobolo tornò in Italia e così altre opere acquistate da Hitler e Göring con la connivenza dei fascisti e di molti antiquari. Un altro passo per la restituzione durante questa fase postbellica fu lo scambio di note tra Alcide De Gasperi e Konrad Adenauer per una collaborazione reciproca tra Italia e Germania, che condusse all'istituzione di due delegazioni aventi il compito di stilare elenchi di opere restituite e non ritrovate: il compito fu affidato anche in questo caso a Siviero e la Delegazione Restituzioni diventò meglio nota come Delegazione Siviero. Prontamente si occupò di compilare la lista, che doveva essere congiunta a quella tedesca, risultando essere più completa e dettagliata; la sua lista fu pubblicata solo nel 1995, una decina di anni dopo la sua morte, avvenuta nel 1983, quando ormai la Delegazione stessa, priva del suo elemento portante, era stata chiusa nel 1987 (Guglielmino 1997). Alla fine del conflitto, durante il famoso processo di Norimberga per crimini contro l'umanità, tra i vari capi di imputazione fu contemplato anche quello di distruzione del patrimonio culturale, in violazione delle norme della Convenzione del 1907: Rosenberg fu uno dei condannati con queste accuse (saccheggio e distruzione indiscriminati, senza la giustificazione della necessità militare).

La risposta internazionale: le Convenzioni dell'Aja (1954), dell'Unesco (1970) e la Unidroit ('95)

Precise disposizioni riguardanti la protezione dei beni culturali in caso di guerra furono prese solo in età moderna, dopo l'episodio di Napoleone e in misura maggiore dopo la seconda guerra mondiale. Non erano mancate però nella storia leggi che provvedevano alla tutela del patrimonio nate in particolar modo con lo scopo di evitare la dispersione del patrimonio artistico in altri stati. In Italia, non a caso, la prima legge in assoluto fu elaborata a Roma, nello Stato Pontificio, da Pio II nel 1464: si trattava di norme che vietavano l'esportazione di opere d'arte dallo Stato, quindi volevano costituire un argine alle dispersioni delle collezioni artistiche e archeologiche che andavano in crescendo visto la contemporanea riscoperta. Sempre nello Stato Pontificio, alcuni secoli dopo e in seguito alla Rivoluzione Francese e alle vicende napoleoniche, furono realizzate altre due importanti leggi, il chirografo del 1802 di Pio VII Chiaramonti e successivamente l'Editto del Cardinal Pacca del 1820: il loro valore era tale che influenzarono anche le leggi in materia promulgate dal Regno di Italia. Nel corso dell'Ottocento cominciò a esserci, a livello internazionale, una maggiore attenzione dei legislatori per la salvaguardia dei beni culturali durante le azioni di guerra, in considerazione anche delle accresciute potenzialità distruttive delle armi. Importanti nell'elaborazione di tale consapevolezza furono le Lieber's Instructions redatte nel 1863 negli Stati Uniti le quali facevano riferimento anche ai beni culturali: in particolare all'art. 34 si legge "in regola generale i beni appartenenti alle chiese, agli ospedali o agli stabilimenti che hanno un carattere esclusivo di beneficenza, i beni appartenenti agli istituti di educazione e a fondazioni che mirano al progresso di umane cognizioni, come scuole pubbliche, università, accademie, osservatori, musei di belle arti, come tutti gli altri istituti che avessero carattere scientifico" devono essere considerati intoccabili nello stesso modo di quelli di proprietà privata, "salvo mettere imposizioni o utilizzarli, quando il servizio pubblico lo domandi" (art.34); era vietato il saccheggio di opere d'arte e di beni culturali, e l'inferiore che veniva colto a trasgredire poteva addirittura essere passato per le armi dal superiore (art.44); inoltre era perseguibile penalmente l'autore di furto o sottrazione indebita ai danni di un privato.

Lo zar Alessandro II di Russia nel 1874 propose, basandosi proprio su quanto

espresso nelle Lieber's Instructions, di inserire nei regolamenti di guerra alcune norme di rispetto e protezione per i beni culturali, compresi quelli dello Stato avversario; anche qui non si parla propriamente di beni culturali bensì di "beni destinati ai culti, alla carità e all'educazione, alle arti e alle scienze", "monumenti, opere d'arte e di scienze" (art.8); si raccomandava agli occupanti di trattare e rispettare tutto ciò come fosse proprietà privata, di evitare danni intenzionali con le armi; agli assediati invece spettava il compito di segnalare tali edifici e comunicarli preventivamente al nemico. Tutte queste proposte erano veramente eccezionali per l'epoca, ma erano più mature dei tempi in cui furono elaborate: non furono prontamente accettate, perché ogni capo di Stato voleva che fosse garantita la reciprocità, ma nonostante questo la questione non fu ignorata bensì sospesa, affidata a una commissione di giuristi che si sarebbe incaricata di elaborare in comune regole accettabili per tutti. Così nel 1880 uscì, a seguito di questi lavori, il Manuale di Oxford riguardante le leggi e gli usi della guerra terrestre, che l'Italia fu uno dei primi paesi a far proprio nel 1881 con il suo Regolamento Umbertino ovvero Regolamento italiano di servizio in guerra: in esso si stabiliva che il comandante che dirigeva l'assedio era tenuto ad "avvertire le autorità della piazza" (art.843), e dovevano essere prese "tutte le disposizioni necessarie per risparmiare, per quanto possibile, gli edifici destinati ai culti, alle scienze ed alla beneficenza, ospedali e luoghi dove sono riuniti ammalati e feriti, a condizione che gli edifici non servano contemporaneamente a scopi militari"; si prevedeva anche l'uso di un apposito segno per distinguere tali edifici (art. 844). Arriviamo al 1899 e alla Convenzione dell'Aja (29 luglio): le Leggi ed usi della guerra terrestre contenevano alcuni articoli a difesa dei beni culturali, in cui si prescriveva la massima attenzione e cura nei loro confronti ma sempre con il vincolo della necessità militare; al di fuori di questa, ogni danno volontario era da perseguire secondo legge. La Convenzione fu ratificata dall'Italia il 4 settembre 1900. I principi elaborati in questa Convenzione e nella successiva (L'Aja, 1907) sono stati poi ripresi per la Convenzione del 1954, così come quelli del Patto Roerich, stipulato a Washington nel 1935 fra gli USA, il Messico e altri paesi dell'America centrale, con il quale i monumenti in tempo di guerra erano

assoggettati a particolari forme di tutela e venivano dichiarati neutrali; questo patto aveva valore limitatamente al territorio degli Stati contraenti, mentre a livello internazionale avevano valore le leggi per la protezione del patrimonio culturale che erano in vigore durante la Seconda Guerra mondiale. Il diritto italiano recepì quanto si andava delineando in questo periodo: la prima legge di tutela del patrimonio storico artistico è la 185/1902, poi durante la seconda guerra mondiale era vigente la 1089 del Primo giugno 1939, "Tutela delle cose di interesse artistico e storico"; non si riferiscono invece direttamente ai beni culturali ma comunque li comprendevano nei contenuti i vari regi decreti quali la Legge di guerra del 1938, che proibiva il bombardamento arbitrario sulla popolazione civile e sui beni ("il bombardamento che abbia il solo scopo di colpire la popolazione civile o di distruggere o di danneggiare i beni non aventi interesse militare è in ogni caso proibito"); la Pub. N. 3766 del 1940, Servizio in guerra, che difendeva gli abitanti da rapine e saccheggi, e dello stesso anno la N.3768, Usi e convenzioni di guerra, che vietava il saccheggio e tutelava dal bombardamento. In tutte queste disposizioni non si nominava il «bene culturale» come inteso oggi, il riferimento era piuttosto a "istituzioni, località o altre cose che, per ragioni di umanità o per rispetto dovuto al culto, o nell'interesse della scienza o delle arti o elle forze operanti, è conveniente porre sotto speciale protezione" oppure a "beni destinati ai culti, alla beneficenza, all'istruzione, alle arti ed alle scienze" (Rd 1415/1938).

Il 16 novembre 1945 a Londra venne redatto l'atto costitutivo dell'UNESCO (United National Educational Scientific Cultural Organization), l'organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura, che nacque ufficialmente l'anno successivo a Parigi con la partecipazione iniziale di 20 paesi. Il ruolo di questo organismo è quello di diffondere la cultura a livello internazionale, senza alcuna discriminazione fra gli individui, né a livello di razza o di condizione economica e sociale, né di sesso o religione; si propone fra l'altro di assicurare la protezione del patrimonio artistico e archeologico, ed è proprio in seno a quest'organizzazione che fu elaborata, nel 1954, la *Convenzione dell'Aja per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato* (14 maggio). La

proposta di convenzione partì dal governo olandese, e le consultazioni dell'UNESCO iniziarono nel 1949, per arrivare a un progetto presentato poi nel febbraio 1953. Il 14 maggio 1954 fu firmata la suddetta Convenzione, con allegato un regolamento esecutivo. Il primo elemento importante fu che si radunarono in un unico insieme organico di norme tutte le disposizioni che erano state elaborate nel corso dei decenni precedenti ma che non erano mai state riunite in un unico corpus, per di più con la partecipazione di più Stati nello stesso tempo. Il preambolo della Convenzione rappresenta un'assoluta novità nella concezione del patrimonio culturale: esso non è più appartenente allo Stato che lo detiene, bensì all'intera umanità, e come tale tutta l'umanità è tenuta a rispettarlo e tutelarlo:

"Le Alte Parti Contraenti, Constatando che i beni culturali hanno subito gravi danni nel corso degli ultimi conflitti e che, in conseguenza dello sviluppo della tecnica della guerra, essi sono vieppiù minacciati di distruzione;

Convinte che i danni arrecati ai beni culturali, a qualsiasi popolo essi appartengano, costituiscono danno al patrimonio culturale dell'umanità intera, poiché ogni popolo contribuisce alla cultura mondiale;

Considerando che la conservazione del patrimonio culturale ha grande importanza per tutti i popoli del mondo e che interessa assicurarne la protezione internazionale:

Guidate dai principi su cui fonda la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato, stabiliti nelle Convenzioni dell'Aia del 1899 e del 1907 e del patto di Washington del 15 aprile 1935;

Considerando che, per essere efficace, la protezione di detti beni deve essere organizzata fin dal tempo di pace con misure sia nazionali che internazionali;

Risolute ad adottare le disposizioni possibili per proteggere i beni culturali[...]".

Altra novità importante della Convenzione è stata quella di aver sintetizzato nel termine beni culturali tutto quello che precedentemente era genericamente indicato come "cose d'interesse artistico e storico" (come definite per esempio

nella legislazione italiana dalla 1089/1939): l'art.1 dice che: "[...] sono considerati beni culturali, prescindendo dalla loro origine o dal loro proprietario: a) i beni, mobili o immobili, di grande importanza per il patrimonio culturale dei popoli, come i monumenti architettonici, di arte o di storia, religiosi o laici; i siti archeologici; i complessi di costruzioni che, nel loro insieme, offrono un interesse storico o artistico; le opere d'arte; i manoscritti, libri ed altri oggetti di interesse artistico, storico o archeologico, nonché le collezioni scientifiche e le collezioni importanti di libri o di archivi o di riproduzioni di beni sopra definiti; b) gli edifici la cui destinazione principale ed effettiva è di conservare o di esporre i beni culturali mobili definiti al comma a), quali i musei, le grandi biblioteche, i depositi di archivi, come pure i rifugi destinati a ricoverare, in caso di conflitto armato, i beni culturali mobili definiti al comma a); c) i centri comprendenti un numero considerevole di beni culturali, definiti ai commi a) e b), detti centri monumentali»" (F. Maniscalco 1999, 35).

Con la Convenzione fu elaborato anche un Protocollo riguardante il divieto di esportazione illecita e il dovere da parte di uno Stato di restituire il bene trafugato alla fine del conflitto: uno stato partecipante al protocollo si impegna a prendere misure attive per prevenire tutte le esportazioni di beni culturali mobili come definiti dalla convenzione da qualsiasi territorio che può essere occupato durante un conflitto armato. Secondo, tutte le alte parti contraenti si impegnano a sequestrare e conservare fino alla fine delle ostilità ogni bene culturale dalle zone di guerra che sia stato esportato in contravvenzione al primo principio del protocollo. Ribadisce soprattutto che in nessun caso uno Stato può trattenere un bene che non gli appartiene di diritto. L'Italia firmò subito la Convenzione con il Regolamento di esecuzione e il Protocollo e la ratificò il 9 maggio 1958. Il numero degli Stati ratificanti tuttavia non è lo stesso di quelli che hanno firmato: attualmente sono poco più di un centinaio, e soprattutto mancano alcuni degli Stati che hanno il seggio permanente all'ONU e quindi un peso politico notevole, fra questi gli Stati Uniti d'America e il Regno Unito; tuttavia nel 2000 ha aderito la Cina e questo è senza dubbio un fatto importante. Nei suoi intenti, la Convenzione obbliga gli Stati a proteggere il bene culturale in maniera diretta,

ponendo il divieto (non assoluto, però, come si dirà poi) di arrecargli danno e di impegnarsi anzi nella tutela sin dal tempo di pace: art. 2: "[...] la protezione dei beni culturali comporta la salvaguardia ed il rispetto di tali beni"; la salvaguardia, come ben dichiarato al successivo art. 3, si predispone fin dal tempo di pace "prendendo tutte le misure che [le Alte Parti contraenti] considerano necessarie"; il rispetto (art. 4) essenzialmente si basa sull'astensione da azioni lesive dirette o indirette (senza differenza tra il territorio dello Stato occupante o occupato). La salvaguardia, dunque, impone azioni positive, il rispetto negative. La protezione che si accorda al bene culturale è di due tipi: generale e speciale. Quella speciale, a differenza dell'altra, è limitata ai beni che sono iscritti in un apposito registro internazionale (Registro Internazionale dei Beni Culturali sotto protezione speciale) e che rispettano due condizioni: non devono trovarsi in prossimità di possibili obiettivi militari, e essi stessi non devono essere usati per fini militari (art.8); acquisiscono così immunità (art.9), e devono essere muniti di un segno distintivo (art.10) mentre i beni sottoposti protezione a generale possono avere tale segno (art.6); la protezione speciale assicura piena immunità e controllo internazionale del bene.

Da più parti sono state valutate le pecche della Convenzione, che riguardano in primis la clausola della necessità militare vale a dire l'unica deroga all'immunità del bene in caso di conflitto armato (comma 2 art.2); va detto che questa clausola fu inserita per volere di alcune potenze (Stati Uniti e Gran Bretagna) che poi non ratificarono; la clausola è però rimasta e indebolisce la normativa, perché la valutazione della necessità militare è affidata durante lo scontro alla discrezione del comandante, e proprio questo è il punto nevralgico del dibattito: in quali casi la necessità militare ha la priorità su un bene artistico o storico? Si discute ancora del caso dell'Abbazia di Montecassino, uno degli esempi più noti al riguardo, ossia se veramente era necessario per gli Alleati raderla al suolo oppure si è trattato di un errore di valutazione. In tempi più vicini a noi si può fare l'esempio del ponte di Mostar, distrutto durante il conflitto nella ex Jugoslavia e ricostruito negli ultimi anni grazie all'UNESCO e al contributo di alcuni stati fra cui l'Italia. L'altro punto di controversia è il tipo di conflitto cui si riferisce la Convenzione:

dal 1954 a oggi ci sono stati notevoli cambiamenti nel modo di combattere, i conflitti sono per così dire anomali, e il terrorismo internazionale degli ultimi anni ne è una dimostrazione drammatica; l'altro caso è quello della guerra civile ovvero conflitto interno, che non vede opposte una nazione contro l'altra bensì fazioni della stessa e sul suo suolo e che negli ultimi decenni è diventata la forma più frequente di scontro armato. Anche qui non si può fare a meno di pensare all'ex Jugoslavia, che negli anni Novanta del secolo appena passato ha, suo malgrado, costretto a rivedere molte delle norme della Convenzione. Anche le disposizioni che riguardano il segno sono state oggetto di pesanti critiche: sebbene già nelle conven zioni precedenti e in altri testi si facesse cenno a un simbolo da apporre sul bene, in modo da evidenziarlo e non colpirlo, e nonostante la Convenzione dell'Aia del 1954 avesse finalmente stabilito in modo univoco quale dovesse essere, le difficoltà non sono mancate. La prima è quella della scarsa comprensibilità della descrizione fornita dall'art. 16: "Il segno distintivo della Convenzione consiste in uno scudo appuntito in basso, inquartato in croce di S. Andrea di blu e di bianco (uno scudo, formato da un quadrato turchino, uno dei cui angoli è iscritto nella punta dello stemma, e da un triangolo turchino al di sopra del quadrato, entrambi delimitanti dei triangoli bianchi ai due lati)".

Il suo uso è prescritto per i beni immobili che sono sotto la protezione speciale, per il trasporto dei beni culturali e per i rifugi improvvisati (art.17); in questi casi il segno si ripete tre volte, mentre da solo si usa per i beni che non sono sotto protezione speciale e anche per il personale incaricato della protezione. È stato notato che lo Scudo Blu (così si definisce il simbolo) è il corrispettivo della Croce Rossa per i beni culturali; purtroppo è molto meno noto, e ciò è stato sperimentato proprio sul campo: valga per que sto la testimonianza di chi ha partecipato ad operazioni di monitoraggio del patrimonio culturale in ex Jugoslavia durante il conflitto (F. Maniscalco 1999). L'ignoranza aggiunta alla follia della guerra ha fatto sì che fossero colpiti proprio i beni segnalati, probabilmente perché il simbolo non era stato riconosciuto, ma anche perché in un conflitto come quello serbo -bosniaco la volontà di annientare ciò che apparteneva alla fazione opposta era più forte di ogni altra cosa (seppure in negativo, ciò rimarca ancora una volta

l'importanza civile e sociale del bene culturale). Di fronte a tutte queste osservazioni, era diventato sempre più necessario un miglioramento della Convenzione: nel 1999 (9 marzo) è stato adottato il Secondo Protocollo alla Convenzione, ritenendo infatti che fosse meglio creare uno strumento aggiuntivo piuttosto che revisionare completamente il vecchio testo. Tra i cambiamenti attuati, il protocollo ha allargato il campo di azione della protezione speciale anche ai conflitti non internazionali; ha ridefinito la protezione speciale creando quella rinforzata, rivolta ai beni iscritti nella Lista del Patrimonio mondiale dell'umanità dell'UNESCO (messa a punto dal 1972); ha posto il divieto alla potenza occupante di effettuare scavi archeologici sul territorio occupato; infine dal punto di vista penale ha introdotto la responsabilità individuale per il reato di distruzione del patrimonio storico, artistico, archeologico. Il Tribunale Penale internazionale per la ex Jugoslavia ha emesso condanne di questo tipo per la distruzione di Dubrovnik, una città che fra l'altro era appartenente proprio alla Lista del Patrimonio mondiale dell'umanità; non solo, ma nella volontà di distruggere e annientare l'identità culturale del nemico si è vista la volontà di genocidio, uno dei più gravi crimini dell'umanità compiuti dall'umanità stessa.

Le leggi sviluppate negli anni successivi alla Convenzione del 1954 mirano soprattutto a creare e favorire la cooperazione internazionale e a regolamentare il mercato dell'arte, cosa non facile visti i diversi interessi e anche le diverse mentalità degli Stati partecipanti. Tuttavia era necessario intervenire in questo campo, dal momento che i ladri d'arte approfittano proprio delle diverse leggi che variano di paese in paese per far circolare i beni trafugati. Inoltre, è noto il preoccupante dato secondo il quale i proventi del mercato d'arte clandestino internazionale superano perfino quelli della droga e delle armi. Le disposizioni della Convenzione fanno parte del codice deontologico professionale dei musei, come stabilito dall'*ICOM (International Council Of Museums)* fin dal 1986, ma hanno incontrato la resistenza di molti paesi importatori di opere d'arte, i cosiddetti «paesi di mercato» (o importatori): sono quegli Stati nei quali circolano i beni artistici prodotti principalmente da altri Paesi (i «paesi di origine» o esportatori) e quindi il mercato d'arte è fiorente e importante (Guglielmino 1997);

la Convenzione, che chiede trasparenza nelle transazioni, innegabilmente va contro gli interessi degli speculatori ma anche di molti musei, che spesso possiedono opere dalla provenienza sconosciuta e dubbia. Il 14 novembre 1970 a Parigi viene elaborata la *Convenzione concernente le misure da prendere per vietare e impedire ogni illecita importazione, esportazione e trasferimento di proprietà riguardanti beni culturali*, meglio nota come Convenzione UNESCO; come chiarisce bene il nome stesso è un trattato che si occupa in maniera specifica dell'importazione e d esportazione illecite dei beni all'interno dei paesi aderenti, dell'acquisto di opere per il quale deve essere provata la buona fede e della restituzione in caso di acquisizioni dubbie o illegali, per le quali è previsto l'obbligo di cooperazione fra gli Stati. Per svolgere queste attività è fortemente raccomandata l'istituzione di servizi di tutela (in Italia abbiamo il Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale, istituito proprio in quegli anni ma indipendentemente dalla raccomandazione UNESCO.

Esattamente due anni dopo (16 novembre 1972, Parigi) vede la luce la Convenzione del Patrimonio Mondiale, con l'istituzione di un Registro in cui inserire siti artistici, archeologici o naturali che rivestano notevole importanza e valore per l'umanità intera, e che in tempo di guerra godono di un regime di "protezione rinforzata", come previsto dal Protocollo aggiuntivo; questa lista (conosciuta come la Lista del Patrimonio Mondiale dell'umanità) conta attualmente 890 siti in tutto il mondo, e la sola Italia ne ha 47¹ (fra questi Piazza del Duomo a Pisa, i centri storici di Roma, Firenze, Napoli, Siena, Urbino, San Gimignano, l'area archeologica di Pompei, Ercolano e Torre Annunziata, solo per citarne alcuni), l'iscrizione in questa lista permette di avere fra l'altro finanziamenti per le operazioni di tutela e valorizzazione dei luoghi, e l'assistenza dell'UNESCO per le stesse. All'interno di questa lista ve n'è un'altra riferita a un numero più ristretto di siti, la Lista del patrimonio mondiale in pericolo, ovvero di tutti quei siti che, a causa di minacce imminenti come guerre, cataclismi naturali, inquinamento o dannosi interventi dell'uomo, si trovano in una condizione di instabilità maggiore e per i quali è necessaria assistenza internazionale appoggiata

Fonte: www.unesco.org, ultima visita effettuata in data 21-01-2015

dall'UNESCO.

Bisogna però dire che molti paesi non vedono l'iscrizione in questa Lista come un vantaggio bensì come una sanzione se non addirittura un disonore, ritenendo l'intervento dell'UNESCO un'arbitraria ingerenza nella gestione del patrimonio culturale e quindi un implicito giudizio negativo della comunità internazionale. L'ultima convenzione presa in analisi è la Convenzione Unidroit sulla restituzione internazionale dei beni culturali rubati o illecitamente esportati (firmata a Roma il 24 giugno del 1995): gli intenti sono gli stessi della Convenzione del 1970 e in effetti nasce come revisione della stessa, senza pretesa di sostituirla ma piuttosto di affiancarla e rafforzare la legislazione contro l'esportazione illecita. Per l'archeologia è importante perché adesso rientrano nella categoria dei beni culturali da difendere anche gli oggetti recuperati da scavi archeologici clandestini (e quindi non ancora registrati ufficialmente). Affronta nuovamente il problema della buona fede dell'acquirente, che deve essere provata in maniera indubbia per poter poi corrispondere un risarcimento equo; in ogni caso il bene deve essere restituito tassativamente. Nella pratica, quindi, il compratore ha l'obbligo di indagare e di assicurarsi così sulla provenienza legale del bene che sta acquistando, si tratti di un acquirente privato o di un museo.

La tutela in Italia. Il ruolo dei Carabinieri e la Società dello Scudo Blu (ICBS)

Già nel 1969, ovvero un anno prima della Convenzione UNESCO di Parigi, in Italia era stato creato il Comando carabinieri Ministero Pubblica Istruzione - Nucleo Patrimonio Artistico, elevato nel 1971 a Comando di Corpo con alla dipendenza il Nucleo Tutela Patrimonio Artistico. Nel 1975 viene creato il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e il Comando passa alle sue dipendenze. Dal 2001 assume la denominazione attuale, Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale. Compito di questo corpo dell'Arma è la protezione del patrimonio storico e artistico, sia sul territorio nazionale che internazionale, attraverso azioni di tutela e di prevenzione, in collaborazione con le polizie straniere. Tra le numerose attività che si possono ricordare ci sono quelle di

contrasto volte a evitare furti e ricettazioni, compravendite illegali, scavi clandestini, danni ai monumenti; quelle di prevenzione attuate attraverso la divulgazione, più ampia possibile, delle attività svolte con convegni, pubblicazioni (anche telematiche). Molto importante è l'attività a livello internazionale: negli ultimi anni la missione più impegnativa e delicata è quella che vede impegnati i nostri militari a Nassiriya; qui i Carabinieri cercano di monitorare i siti archeologici diventati oggetto di continue spoliazioni e fonte primaria per il traffico clandestino di reperti archeologici.

Nel 1996, scegliendo come simbolo dell'associazione proprio lo Scudo Blu, nasceva sotto l'egida dell'UNESCO e di quattro importanti Ong che si occupano del patrimonio culturale (ICOM, ICOMOS, ICA, IFLA²) l'ICBS ovvero l'International Committee of Blue Shield, con il compito di far conoscere il più possibile la situazione del patrimonio mondiale e portare sostegno alla sua salvaguardia e tutela, a livello sia locale che internazionale. Comitati nazionali dello Scudo Blu, "emanazioni" di quello internazionale, sono sorti in diversi paesi europei: in Italia la fondazione dello SBI (Scudo Blu Italiano) è avvenuta ufficialmente nel febbraio 2003 e riunisce: l'Associazione Italiana Biblioteche (AIB-IFLA Italia); l'Associazione Nazionale Archivistica Italiana (ANAI-ICA Italia); il Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Artistico (NTPA-CC); il Consiglio Internazionale dei Monumenti e Siti (ICOMOS Italia); il Consiglio Internazionale dei Musei (ICOM Italia); l'Istituto Internazionale di Diritto Umanitario (IIDU-IIHL); il Nucleo Guardia di Finanza Tutela Patrimonio Artistico (NTPA-GdF); l'Istituto per lo Sviluppo, la Formazione e la Ricerca nel Mediterraneo (ISFORM) con il suo Osservatorio Perma nente PBC in area di crisi (OP-PBC); la Società Italiana per la Protezione dei Beni Culturali (SIPBC); Legambiente – Salvalarte; Italia Nostra. Scopo della Società dello Scudo Blu, oltre a quella di informare e di raccogliere diverse realtà coinvolte in questi processi, è quello di divulgare l'importanza del simbolo dello Scudo Blu, ancora ignorato anche dalle forze che praticamente lavorano sul campo.

Ovvero: International Council of Museums, International Council on Monuments and sites, International Council on Archives, International Federation of Library Associations and Institutions

Perché Mostar?

La scelta della città di Mostar va fatta risalire ad un primario interesse per la Bosnia-Erzegovina nella sua interezza. Ho avuto la fortuna di visitare la Bosnia-Erzegovina in parecchie occasioni e di poterla vedere sotto diversi punti di vista, essendovi stato nei panni di musicista, di turista e di studioso delle scienze sociali. Ho potuto visitare a più riprese tutti i maggiori centri di questa repubblica exjugoslava (Sarajevo, Mostar, Tuzla, Travnik, Banja Luka, Bjielijna, Foca, Brcko, Bihac, Srebrebnica), potendo così apprezzare le differenze attraversando tutte le aree dell'attuale Confederazione. Ho visitato il centro della Federazione Croato-Bosniaco, vivendo le città sia del centro bosgnacco (Sarajevo, Tuzla), che quelle dell'Erzegovina (Mostar). Ho potuto percorrere e fermarmi nella Republika Srpska, in particolare a Banja Luka e ho visitato anche Brcko, città che ha uno statuto speciale autonomo e che risulta in territorio tuttora conteso. Il primo impatto con la Bosnia fu a Travnik, durante uno dei miei tour musicali (luglio 2010). Travnik, città che diede i natali ad Ivo Andric³, è da sempre centro a maggioranza islamica, già capitale della provincia ottomana e sede delle residenze dei visir. Proprio a Travnik ebbi il mio primo contatto con l'islam europeo, in modo diretto. Anzitutto notai chi pregava inginocchiato sul proprio tappeto di fronte all'uscio della propria attività commerciale: eravamo in cerca di cibo e acqua dopo un lungo viaggio. Ma l'esperienza più trascendentale fu poco dopo le cinque del mattino del giorno seguente. Tornati stanchi ma soddisfatti dall'esibizione appena compiuta sul palco, ci coricammo in questo modesto ma dignitosissimo albergo nel centro della città. Le nostre finestre erano a pochi passi da un minareto, da cui provenne, forte, deciso e penetrante, il canto di adhan del muezzin locale. Mi svegliai di soprassalto, con questo canto ipnotico che rimandava però a visioni non proprio allegre. Eppure, a Travnik, regnava la pace assoluta. Pensai quindi a quanto i media hanno distorto l'immagine dell'islam, facendocelo arrivare come un qualcosa di pericoloso, che ci rimanda direttamente

³ Ivo Andric (Travnik 1892 – Belgrado 1975) è un fulgido esempio dello "Jugoslavismo". Nato a Travnik ma di famiglia originaria di Sarajevo, studiò a Zagabria, ebbe una lunga carriera diplomatica (tra cui la nomina a Rappresentante presso la Santa Sede) e sposò una serba. Vinse il Premio Nobel per la letteratura nel 1961 (Popovic 2010).

a scenari di guerra e barbarie. Il canto svegliò qualcosa in me. Anzitutto l'interesse per un paese così piccolo (circa quattro milioni di abitanti in un territorio grande un sesto quello italiano) ma così pieno non solo di cultura, ma di culture al plurale. Tre gruppi etnicamente divisi dalla religione, dalla storia, dalla politica e dalla religione: circa il 43% di musulmani, un 30% di serbi ortodossi ed un 15% di cattolici di origine croata. Un paese in cui è difficile persino capire la nazionalità dei suoi abitanti: in Erzegovina quasi tutti hanno il doppio passaporto, croato e poi bosgnacco, come in Republika Srpska tantissimi hanno anche il passaporto serbo – sia la Croazia che la Serbia hanno enormemente facilitato, negli anni, la politica di doppia nazionalità per tenere il contatto con questi cittadini, stranieri ma non troppo. Un episodio, prima della partenza per Mostar (ottobre 2014), fu illuminante: parlai con Zvonimir Krtalic, il capitano della squadra di calcio under 21 dello Zrinjski Mostar (la squadra della parte croata della città, la quale stava tornando da un torneo internazionale disputatosi a Roma), il quale stava presentando alla porta d'imbarco il suo passaporto croato. Gli chiesi: "ma tu sei bosniaco o croato?" e lui rispose che era croato pur se nato in territorio bosniaco. Per noi, aggiunse il giovane calciatore "è una questione nazionale. Se sei di origine croata sei anche croato, oltre che bosniaco"⁴. In questo ingarbugliato paese ogni momento vissuto è stimolo alla ricerca. Tanto può cambiare in pochi minuti di viaggio. In automobile puoi trovarti a Vitez, città del Cantone Centrale – a maggioranza bosgnacca, in cui il quartiere dei croati è ben visibile per le bandiere croate alle finestre e le scritte di rivendicazione per una maggiore autonomia. Venticinque minuti di automobile verso est e si arriva a Zenica, città scelta per giocare le partite della nazionale bosniaca di calcio, composta quasi interamente da musulmani e tifata da un gruppo di tifosi, la Torcida, composta da ragazzi musulmani. Il calcio (ma tutto lo sport in generale), è sempre stato un mezzo politico per gli stati ex socialisti e il presente dell'ex-Jugoslavia mantiene questa forte impronta. Lo si vedrà proprio nel capitolo

Successivamente chiesi anche al calciatore cosa ne pensasse della prestazione della Bosnia-Erzegovina ai Mondiali di calcio tenutisi qualche mese prima. La sua lapidaria risposta fu: "Non mi interesso della nazionale bosniaca, anche se ritengo bravi molti calciatori di quella squadra. Io però tifo per la Croazia".

dedicato a Mostar.

Ho scelto Mostar, capitale dell'Erzegovina. Situata a neanche cinquanta chilometri dal confine con la Croazia, Mostar è stato uno dei più importanti centri di commercio e di traffico dell'antico vilayet ottomano, già nel tardo XV secolo. Mostar divenne in pochi anni il più importante centro amministrativo ottomano in Bosnia-Erzegovina. Due elementi hanno reso Mostar interessante per questa ricerca. Anzitutto lo Stari Most, lo storico ponte eretto nel 1566 e distrutto durante il conflitto jugoslavo nel 1993. La distruzione del Ponte ha un suo immediatamente ravvisabile contenuto all'interno di una più vasta opera di pulizia etnica culturale perpetrata ai danni dei bosgnacchi presenti nella regione. La sua forza simbolica, il suo essere una metafora fisica all'interno del discorso sul pluralismo bosniaco, rende questo monumento un elemento fondamentale del discorso sulla ricostruzione della pace e dello stato bosniaco. Il secondo elemento di interesse è l'attuale status della città di Mostar. Intorno a questo Ponte che è, come abbiamo detto, simbolo e metafora della Bosnia-Erzegovina intera (e per estensione, di tutta l'ex Jugoslavia di Tito), oggi si adagia una città divisa in due da uno stradone (il Bulevar) che sembra una lama affilata e quasi invalicabile. Da una parte i bosgnacchi musulmani, dall'altra i croato-cattolici. Entrambe le parti sono state riviste, rivissute, ridisegnate e dotate di un senso esclusivista visibile e tangibile, dalle strade rinominate ai disegni sui muri, dalle nuove costruzioni religiosamente denotate alle pubblicità sui cartelloni stradali. La divisione è talmente netta che può sembrare una estrema semplificazione dello status quo. Mostar è una città realmente divisa in due anche se non vi sono barriere fisiche. È il grande paradosso, se pensiamo al Muro di Berlino. Unite dalla medesima ricorrenza (il Muro veniva giù il 9 novembre 1989, lo Stari Most veniva definitivamente distrutto il 9 novembre 1993), l'Europa ha, nel suo cuore, una città che vive su due sponde opposte e nonostante l'assenza di una barriera fisica. Se l'atto di demolire il Muro di Berlino sembrò una liberazione, la fine di un'Europa divisa in blocchi, la vicenda di Mostar ha saputo però ampiamente riportare tanti fantasmi in un luogo che è ad un'ora d'aereo dall'Italia. Le divisioni esistono ancora, anche senza la necessità di costruire i muri e queste divisioni hanno saputo

vestirsi di un carattere post-moderno e pericoloso, inserite in contesti in cui la spirale del conflitto che si è manifestata in modo molto cruento (come la storia del conflitto jugoslavo ci ha insegnato) e da cui è molto difficile uscire, sia in termini di pacificazione delle popolazioni coinvolte, sia in termini di un efficace *nation* e *institution* building. Per questi motivi Mostar (e la Bosnia-Erzegovina tutta) rappresentano un banco di prova importante per la comunità mondiale. Ciò che vogliamo chiederci qui è fondamentalmente una cosa: il processo di ricostruzione in Bosnia-Erzegovina ha funzionato? Basta semplicemente ricostruire un monumento (con tutto il suo portato artistico, storico, simbolico), come avvenuto per lo Stari Most nel 2004, per pacificare una nazione intera?

Cap. 1 – Le teorie del conflitto

1.1 Le teorie del conflitto dai classici alla post-modernità. I "padri fondatori".

Lo studio delle forme conflittuali è sempre stato tema di assoluto interesse per la ricerca sociologica. Sin dai classici, fondatori della disciplina (Comte, Durkheim, Weber, Simmel), è infatti stato oggetto di studio. Ovviamente l'approccio allo studio del conflitto ha avuto una notevole evoluzione nel passare da riflessioni più o meno organiche sino alla fondazione di vere e proprie scuole di ricerca specializzate nei *conflict studies* e nella *peace research*. Pur non pretendendo di poter effettuare qui una panoramica completa, sembra giusto soffermarsi sul pensiero dei maggiori autori, suddividendoli in tre periodi: un primo periodo dedicato ai classici, un secondo orientato allo studio del conflitto nel Novecento secolo ed una terza parte finale sulla *peace research* a cavallo tra il Ventesimo ed il Ventunesimo secolo.

Per quanto riguarda i classici è difficile riscontrare un interesse autonomo nel creare una vera e propria teoria del conflitto, tranne che per Marx. I contributi in questo senso sono quasi sempre degli approcci generici da considerarsi come organici all'interno di teorie più complessive sul funzionamento della società. In più, in quasi tutti questi approcci iniziali vi è presente una forte componente autobiografica, soprattutto in quegli autori che hanno attraversato il Primo conflitto mondiale. Nell'Ottocento i primi autori degni di menzione risultano essere Auguste Comte e Karl Marx: entrambi inseriti in quel contesto di ottimismo proteso verso il futuro ed un migliore sviluppo della società, teorizzano il conflitto come un processo evolutivo, atto a superare determinate fase irrazionali della vita della società umana, con quell'elemento utopico frequente nei pensatori del post-Illuminismo. Diversa risulta invece la postura adottata dai pensatori subito successivi, simile pur nella differenza nella "relazione di valore": per Durkheim, Weber e Simmel la guerra è un elemento che anzitutto coinvolge direttamente ed in prima persona gli autori stessi, che si trovarono a partecipare patriotticamente

(tranne Pareto) alle vicende della guerra. In tutti questi autori possiamo comunque facilmente riconoscere come queste teorie siano poi riconducibili al loro sistema sociologico complessivo: così si vedrà che per Comte il conflitto si evolve insieme agli stadi della società; per Durkheim ci si troverà a lottare contro il fatto sociale della mentalità tedesca; per Weber – pur immerso in un profondo sentimento nazionalista – la guerra è uno strumento che, pur attraversando diverse dimensioni, può portare ad una maggiore razionalizzazione; in Simmel – ugualmente nazionalista – il conflitto è uno degli aspetti della relazionalità sociale, sospeso sempre tra vita e forma.

Comte

Auguste Comte (1789-1857) situa la sua riflessione sulla guerra all'interno della sua teoria evolutiva dei tre stadi teologico, metafisico e positivo. Questi stadi hanno caratterizzato la storia dell'umanità e la guerra va di pari passo con questi stadi, modificando i propri caratteri e la propria funzione.

Nello stadio teologico, dominato dall'emotività e dalle idee religiose, il conflitto è fortemente incentivato dalle forti passioni che caratterizzano questo periodo. Soprattutto nel sistema politeistico, la guerra rappresentava l'attività principale per giustificare la potenza economica e politica.

Nello stadio metafisico la guerra cambia di genere e diventa da strumento offensivo di regolazione a strumento difensivo. Con l'avvento del monoteismo e la volontà della Chiesa di costruire un primo sistema di organizzazione razionale, la guerra non fu più il principale strumento di conquista economica e politica ed anzi la religione, per non perdere il suo primato sul temporale, cambiò il comportamento dei cittadini rispetto alla guerra. Nonostante le Crociate – che Comte giustifica come logica e doverosa tutela della devozione per il pellegrinaggio – il passaggio verso un sistema frazionato di controllo delle terre aiutò la Chiesa nel suo mantenersi come unico attore unificante. La stessa divisione delle terre in epoca feudale favorì una suddivisione talmente ramificata che si preferì quindi agire in via difensiva piuttosto che offensiva. La guerra

rimaneva però un elemento importante, così come la violenza, nella regolazione dei rapporti sociali. Con la Riforma protestante iniziò poi la transizione verso lo stadio metafisico: la mentalità maggiormente individualista del protestantesimo contribuì a decostruire le fedeltà tipiche del periodo feudale, verso i feudatari e verso la Chiesa. La nuova economia, tipica del terzo stadio, quello positivo, basata sullo spirito industriale, avrebbe favorito il definitivo trionfo dell'attività economica pacifica su quella bellica, facendo venire meno l'ethos guerresco usuale nei secoli precedenti (Santambrogio 2008, p. 31). Il pragmatismo economico-industriale sarebbe quindi la testimonianza della perdita d'interesse per gli interessi di potenza in favore di quelli riguardanti l'attività industriale. Il Diciannovesimo secolo si configurava quindi, secondo il sociologo francese, come l'epoca della progressiva scomparsa delle guerre.

Marx

Con Karl Marx (1818-1883) si assiste invece ad una prima organica teoria del conflitto. Anche in Marx è presente lo stesso slancio ottimistico visto in Comte: l'uomo può emanciparsi dalla sua condizione di alterità e schiavitù grazie alla coscienza di classe. Nel sistema marxista il conflitto funge da "motore della storia" e il suo macro-modello è proprio basato sulla centralità del conflitto stesso, il quale si instaura nella contraddizione esistente tra le forze e i rapporti di produzione. Nel suo modello dicotomico sono sempre due le classi antagoniste. A variare è il modo di produzione, che segue lo sviluppo tecnologico e la differente divisione del lavoro. Come scrive M.L. Maniscalco, "l'andamento del conflitto da lui delineato segue dinamiche di polarizzazione e spiralizzazione; (...) la lotta di classe tende verso la semplificazione e i diversi gruppi sociali sono naturalmente portati a coagularsi intorno ai due maggiori antagonisti" (2011, p. 18). Per Marx la rivoluzione dei proletari avrebbe definitivamente rotto lo schema di conflitto dicotomico, portando ad una società senza conflitti. La rivoluzione era il metodo designato per l'eliminazione definitiva di una delle due parti.

Durkheim

Con Emile Durkheim (1858-1917) torniamo nel campo delle riflessioni non organiche. Il sociologo francese si trovò coinvolto per via familiare nel primo conflitto mondiale e, da un sostanziale pacifismo iniziale, iniziò una campagna patriottica: da uomo di scienza volle contribuire con i suoi studi alla difesa del proprio paese. Nella sua volontà c'era quella di trovare dei denominatori comuni oggettivi che potessero aiutare la Francia a resistere in quella che lui definì la guerra contro la "patologia" tedesca, consistente nella volontà di potenza e nel gusto del sacrificio tipico della Germania sin da ben prima del Ventesimo secolo. Durkheim individua, dopo un'analisi sul comportamento della diplomazia internazionale intorno all'attentato a Francesco Ferdinando, la Germania come attore "colpevole" dell'inizio del conflitto mondiale. Il sociologo francese declinò la mentalità tedesca in un "fatto sociale" da porre alla base del suo processo esplicativo. Questa mentalità era "un insieme di idee, di sentimenti e di un sistema pratico che ben esprimeva l'imperialismo tedesco (...) a sua volta coerentemente collegato con una specifica filosofia dello stato" (M.L. Maniscalco 2011, p. 22). Durkheim prese in esame gli scritti di von Treitschke, un autore ritenuto rappresentativo della mentalità tedesca. Secondo Durkheim nell'opera di von Treitschke si trovavano i caratteri principali della Germania: il fatto che lo stato fosse posto al di sopra della morale e delle leggi internazionali. Lo stato era una macchina dedita alla potenza e poteva utilizzare qualunque strumento per accrescerla. Insomma l'entità statale, vista come suprema per eccellenza, rappresentava il totem di gruppo, una quasi divinità, un principio regolatore con la sua necessità di ordine. Una tale concezione aiuta la nascita di miti di superiorità di razza e di cultura e la politica di potenza e la guerra ne sono naturali traduzioni pratiche. Di fronte a una tale minaccia era quindi necessario organizzarsi e resistere in un conflitto, notava Durkheim, diverso da quelli del secolo precedente. La resistenza come atto bellico proteso alla vittoria, sosteneva Durkheim, era tanto più importante nel momento in cui il conflitto mondiale presentava la sua dimensione totale, in cui anche la popolazione civile aveva il suo ruolo.

Le analisi di Durkheim sono in qualche modo arrivate fino alla ricerca contemporanea: il ruolo della società civile, l'importanza nel comprendere il

conflitto a seconda delle tecnologie messe in campo, i diversi livelli di lettura storico-sociale, sono tutti elementi ancora oggi utilizzati.

Weber

Diversa è la posizione di Max Weber (1864-1920), da sempre coinvolto nella passione nazionalista tedesca e convinto fautore di una politica di potenza per la Germania. Per Weber la nazione tedesca era coinvolta in una sorta di responsabilità storica, quello di affermare il proprio ruolo di supremazia nel mondo e di essere detentrice di un popolo eletto. La Germania doveva difendere la sua Kultur messa in pericolo dalle altre potenze mondiali e poteva farlo soltanto mediante la guerra. Per Weber il conflitto non è una patologia momentanea, bensì un elemento permanente che aiuta la vitalità e la dinamicità della società. Il conflitto infatti non è infatti solo guerra tra stati, ma può essere anche visto come chiave di lettura dello sviluppo, della concorrenza e della crescita economica e può essere un elemento cruciale anche nello sviluppo delle relazioni sociali. Il conflitto può fungere quindi come "filtro selezionatore per il personale politico più adatto, per l'impresa più efficiente, per i ceti più meritevoli di prestigio e, infine, per le nazioni più degne di influire sulla politica mondiale", in una visione darwiniana della lotta per la vita (M.L. Maniscalco 2011, p. 26). A livello micro la lotta per il potere tra le classi e gli individui segnava l'essenza della politica interna, così come la lotta tra stati – a livello macro – era la condizione naturale del sistema internazionale. Il conflitto e la guerra sono quindi delle forme della lotta per la vita e coinvolgono nel loro destino anche la cultura, che è imposta dai vincitori. Per Weber la guerra rappresentava un elemento insostituibile, in cui la Kultur-krieg, cioè la guerra culturale, era uno degli aspetti fondamentali. Vincere la guerra significava affermare il proprio modello culturale tout-court, cioè sopravvivere ed imporre (i due concetti sono correlati) i propri modelli di coesione sociale, l'idea di stato e di libertà. L'unica modalità per continuare ad essere un popolo libero era quindi quello di imporre all'esterno la propria Kultur. L'individuo vedeva quindo legato il suo destino a quello della propria nazione e maggiore era la politica di grandezza della nazione, migliore era quello del

cittadino e viceversa. Una concezione sicuramente innovativa e quasi contraddittoria nella vicenda del pensiero weberiano – in particolar modo per quanto riguarda l'individuo inserito nel contesto nazionale – ma che comunque si inscrive nella sua opera complessiva.

Simmel

Altro autore tedesco interessato alle vicende nazionali è Georg Simmel (1858-1918). Anche per Simmel la radice culturale tedesca è unica e va preservata dalle minacce esterne. Proprio perché più ricca e complessa, la Kultur nazionale è oggetto dell'aggressività degli altri stati. Nelle considerazioni sulla Kultur si ritrova la simmeliana dicotomia tra vita e forma: la matrice culturale tedesca non è autoreferenziale come quella inglese o quella francese, bensì tende anche al suo opposto, cioè intende completarsi inglobando radici culturali molto diverse. L'interesse di Simmel per il conflitto non è però limitato al solo periodo bellico. Già nella sua Soziologie (1908/1998), l'autore tedesco aveva intitolato il quarto capitolo Die Streit, cioè "il contrasto". Come per Weber, anche per Simmel il conflitto è un elemento ineliminabile e normale della vicenda umana. È anzi una delle maggiori forme di sociazione (Simmel 1998, p. 213) dato che nessun gruppo può essere totalmente armonico al suo interno. Il conflitto non è però soltanto elemento negativo: nel pensiero simmeliano è anzi elemento con caratteri marcatamente positivi. Nel suo andamento fatto di vite e forme, il conflitto è motore per l'evoluzione e la stabilizzazione dei rapporti. A livello interno ad esempio il conflitto solidifica gli appartenenti ad un gruppo nel momento in cui si trovano a fronteggiarsi contro un altro gruppo (Simmel 1998, p. 227). I membri si stringono maggiormente intorno ad una leadership forte ed anzi il conflitto rafforza i legami e l'identità del gruppo, preservandone i confini, inaugurando la possibilità di leadership più forti con accenti autoritari e dispotici (Simmel 1998, pp. 249 e 264). Per Simmel la guerra è l'occasione per far nascere un "uomo nuovo" che possa recuperare il vero senso della Kultur e della missione tedesca. In un'epoca, secondo il sociologo tedesco, dominata dalla Filosofia del denaro (Simmel, 1900) e quindi in cui l'intera vita dello spirito è stata colonizzata dalla

moneta e, conseguentemente, da una cultura delle cose che va ben oltre la cultura delle persone. La guerra aveva quella capacità di far tornare a galla le cose essenziali, di sconfiggere un "mammonismo" (M.L. Maniscalco 2011, p. 33) che aveva riempito la cultura tedesca di gusti e di prodotti inutili. La guerra rappresentava quindi un'occasione di riconciliazione in cui la vita poteva scartare quelle forme stranianti e riprendersi la propria dimensione originaria e germinativa di nuovi processi.

1.2 Le teorie del conflitto dai classici alla post-modernità. Gli autori contemporanei.

Questo paragrafo è dedicato a quegli autori che hanno fornito il loro contributo tra tra la fine dei conflitti mondiali e l'inizio del Ventunesimo secolo. Tra di loro è necessario quindi citare Lewis Coser, Norbert Elias, Julien Freund, Mary Kaldor e Mark Duffield. Anche in questo caso la molteplicità di approcci ed interessi è di notevole varietà; le questioni biografiche in questi casi hanno probabilmente operato in modo minore rispetto al coinvolgimento personale diretto nei conflitti riscontrato tra alcuni dei "padri fondatori", seppure Coser e Elias condividano – durante gli anni '40 del XX secolo - una vicenda fatta di persecuzioni ed esili forzati a causa delle comuni origine ebraiche. In tutti questi autori è evidente l'eredità dei classici: in Coser è evidente il collegamento con Simmel; in Elias i richiami a Weber e Simmel, così come in Freund, quando inserisce la figura del "terzo". Richiami a Marx e Weber sono presenti invece in Ralf Dahrendorf, che dal primo raccoglie l'idea delle classi in conflitto e dal secondo rielabora l'idea dell'aumentata complessità della società contemporanea, aggiungendo all'elemento economicista quello dell'importanza dell'autorità. A Dahrendorf va anche il merito di aver definito per primo il concetto di escalation rispetto alla intensità e alla violenza del conflitto, un lascito che – al pari degli altri autori contemporanei – sarà poi di fondamentale importanza per tutti gli studiosi della peace research. Altrettanto importanti, per la peace research, saranno anche i

contributi di autori quali Mary Kaldor e Mark Duffield, innovatori ed inauguratori del filone di ricerca sulle cosiddette "new wars".

Elias

Norbert Elias (1897-1990) condensa la summa del suo pensiero sui conflitti in un volume del 1985, Humana conditio. Questa "humana conditio è la triste e inevitabile condizione degli uomini che periodicamente cadono nel baratro della distruzione reciproca" (M.L. Maniscalco 2011, p. 53). In Elias infatti non c'è quella concezione evoluzionistica o una teoria del progresso come in Comte o in Marx; la civiltà è sempre una conquista precaria e la reversibilità del processo di civilizzazione è un'opzione sempre possibile. Elias riconosce come la violenza sia diminuita, nei secoli, grazie al processo di razionalizzazione crescente all'interno delle società, in cui il ruolo del nuovo stato moderno (inteso, come in Weber, quale unico detentore del monopolio della forza legittima) ha concorso in modo determinante. Nelle società premoderne, in un contesto in cui la lotta per la sopravvivenza era preponderante, tutte le relazioni quotidiane erano caratterizzate da violenza e conflittualità aperte. Per il sociologo tedesco però la violenza è un habitus mentale prodotto dalla situazione conflittuale: l'essere umano non sarebbe di base naturalmente aggressivo, ma è spinto ad atti violenti a causa dei conflitti generati dalle condizioni di vita. Con la modernità, la sua razionalizzazione e la presa di distanza dalle passioni, questa conflittualità. L'andamento non è stato però ovunque omogeneo. In Europa esiste, anche per lui, un contrasto tra la Zivilisation di matrice francese e la Kultur di origine tedesca. Questo stesso contrasto si è riprodotto anche internamente alla Germania, in cui l'aristocrazia, più attratta dalla Zivilisation, si è trovata a fronteggiare l'ascendente borghesia, affine ai valori della Kultur. Questo tipo di contrapposizioni erano tipiche anche dei rapporti tra stati, un ambito che Elias considerava come eminentemente anarchico, privo di forze regolatrici superiori. La lotta per l'egemonia tra stati è un fatto storico assodato, che il sociologo tedesco riconosce già dai tempi dell'antica Grecia o del duello tra Roma e Cartagine. La stessa contrapposizione, a lui contemporanea, tra Usa e Urss è un ripetersi di questo schema, in cui la sicurezza

interna è associata alla supremazia militare. Nonostante le ipotesi razionalizzanti, all'interno degli stati sopravvive una dimensione composta da esaltazione narcisistica e da elaborazioni fantastiche che svolgono un importante contenitore per le paure e le insicurezze. Humana conditio, composto e pubblicato durante la guerra fredda, contiene la visione pessimistica di Elias, in cui il conflitto atomico era da considerarsi altamente probabile. Il sociologo tedesco teorizza un sistema condizionato da paure, allarmi, insicurezza e conflittualità in cui la grande instabilità generale avrebbe portato allo scoppio di quel sistema che lui stesso definisce doppelbinder (cioè di "doppio legame"). Secondo questo processo, il conflitto entrerebbe in un circolo vizioso, non governabile. Chi è inserito in un legame doppelbinder infatti vede modellare la propria mentalità da questo processo e dall'altra riproduce continuamente la minaccia stessa (M.L. Maniscalco 2011, p. 57). In questo processo l'emotività la fa da padrone e l'emotività stessa cresce ad ogni episodio rilevante: ogni aumento di emotività sottrae razionalità alle azioni. Si entra così in un ambiente fatto di escalation conflittuale, composto da continue azioni e reazioni da ambo le parti in contesa. Elias, che non è riuscito, come molti altri, a prevedere lo sgretolamento di uno dei due soggetti in contesa per l'egemonia del XX secolo, era convinto che il conflitto atomico sarebbe stato assai probabile e distruttivo. Se infatti, negli stadi precedenti della storia, la lotta egemonica era fatta da attori in contrasto ma che poi integravano - e quindi pacificavano, anche forzatamente – le parti sconfitte, nel caso del contrasto Usa-Urss il conflitto si presentava come distruttivo e senza possibilità di vittoria netta, vista la volontà di annientare e non integrare la parte sconfitta. Scrive Elias che "ora (...) siamo giunti a uno stadio in cui si tratta dell'unificazione e della pacificazione su scala globale (...) Questo compito non si può affrontare in modo tradizionale (...) Le due grandi potenze dell'attuale umanità fanno a gara per armarsi come se per loro (...) esistesse ancora la possibilità di una vittoria (...) Ma l'idea che, come in epoche precedenti, una guerra possa garantire maggiore sicurezza, è illusoria" (1987, pp. 82-83).

Coser

Lewis Coser (1913-2003), statunitense di origini tedesche, recupera quella tradizione di studi – tipica dei primi sociologi americani, nonché di Simmel – per cui il conflitto non va considerato esclusivamente come forza disgregante. Per Coser il conflitto è da inserirsi nella struttura dinamica della società e ne rappresenta uno dei maggiori promotori delle trasformazioni sociali. In un contesto influenzato dalla guerra fredda e dal funzionalismo, per cui il conflitto è elemento patologico e antifunzionale, Coser recupera quel pensiero iniziato con Simmel e "fa valere l'esigenza di una visione dinamica della realtà sociale e di un riconoscimento della normalità dei fenomeni conflittuali" (M.L. Maniscalco 2011, p. 61). Partendo dal simmeliano Der Streit, Coser riunisce le sue riflessioni nel volume The Functions of Social Conflict (1956). Coser intende ribaltare le concezioni correnti riguardo al conflitto, centrando le sue teorie sulle possibilità di coesione dei momenti conflittuali. Il sociologo americano considera i conflitti all'interno e all'esterno del gruppo. Nei conflitti interni gli antagonismi funzionano da fattore di stabilità sociale, poiché conservano e confermano le divisioni sociali e le forme di stratificazione. Il conflitto, se limitato dentro le regole, mantiene un determinato assetto di differenziazione sociale e può servire da valvola di sfogo e di confronto tra le diverse parti - sempre che esistano istituzioni in grado di incanalarlo. Coser rileva inoltre due forme di conflitto mediante una differenziazione idealtipica: il conflitto realistico e quello non realistico. Il conflitto realistico è visto come un mezzo e nasce quando vi è l'impossibilità a soddisfare determinati bisogni; il conflitto non realistico è un fine e non nasce da un'impossibilità a soddisfare bisogni, bensì dalla necessità di scaricare tensione da parte di almeno di una delle due parti. Nel conflitto realistico sono presenti alternative al contrasto che possono essere anche non violente, cosa che appare più complessa in quello non realistico. Riguardo il conflitto esterno invece Coser sottolinea come questo rafforzi l'identità del gruppo e ne preservi i confini ma, al contrario di Simmel, non vede in questa dinamica un obbligatorio accentramento del potere.

È ulteriormente interessante notare come Coser analizzi le relazioni sociali all'interno del gruppo quando esso si vede costretto in un conflitto verso l'esterno.

Il sociologo americano sottolinea l'importanza dell'unanimità interna e il divieto di devianza. Come scrive Maniscalco, per Coser "i piccoli gruppi sotto la pressione di un conflitto esterno tendono ad assumere il carattere della setta: esigono pertanto pieno coinvolgimento della personalità degli appartenenti ai fini collettivi e completa accettazione dei mezzi scelti dal gruppo (...), mentre i dissidenti vengono considerati nemici" (M.L Maniscalco 1992 e 2011, p. 65). Coser illustra così la possibilità dell'esistenza di nemici interni i quali, al pari dei nemici esterni (M.L Maniscalco 2008) possono servire a preservare strutture sociali messe in crisi da divisioni o contrasti vari.

Freund

Julien Freund (1921-1993), richiamandosi al lavoro di Bouthoul, è il fondatore della polemologia. Per Freund è necessario vedere il conflitto all'interno di una dinamica che coinvolga tre attori: l'amico, il nemico e il terzo. Per Freund il conflitto è una dimensione normale e frequente: rappresenta una relazione sociale primaria e potenzialmente sempre presente. Il conflitto è una relazione di tipo anzitutto sociale ma anche politico e la dimensione politica pervade tutta la teoria freundiana, tanto che "amicizia" ed "inimicizia" sono termini da considerare nella loro declinazione politica e non personale. La guerra, che è la versione più estrema del conflitto, è in realtà un'opzione totalmente comandata dalla politica, uno dei suoi mezzi, come sosteneva von Clausewitz. Lo snodo intellettuale nella ricerca di Freund è rappresentato dalla figura del "terzo", ripresa dalle analisi di Simmel, che si inserisce, alterandola, nella relazione duale amico/nemico. La relazione duale può essere costituita da uno scontro senza limite o da un confronto sottoposto a regole, espressi nella dicotomia lutte vs combat. Successivamente Freund ha arricchito la sua teoria individuando due categorie di condizione di conflitto: l'ètat polemique e l'ètat agonal. L'ètat polemique è la condizione della violenza aperta; l'ètat agonal è invece la situazione di un conflitto depotenziato e che si esprime attraverso forme di rivalità differenti, come la concorrenza o la competizione. Nell'ètat polemique vi è uno scontro semplificato e quindi bipolare.

Nell'ètat agonal invece vi è la possibilità di includere un attore terzo, aprendo così alla possibilità di dialogo e di conflitti non violenti.

Freund è anche uno dei primi tipizzatori di conflitti armati, sempre con il nesso politica/guerra al centro del focus. Anzitutto Freund parla delle guerre statali, portate avanti per la salvaguardia della sovranità e per la correzione dei confini: sono guerre di logoramento, in cui la popolazione restava spesso ai margini e in cui la politica e le azioni militari spesso erano la stessa cosa. Diverso il discorso per le guerre nazionali e rivoluzionarie: in questi conflitti tutta la popolazione rischia di essere mobilitata. Con il nuovo stato moderno la guerra è affare di tutti: il suddito non esiste più, mentre esistono cittadini partecipi. Il mestiere delle armi non era più ragione di pochi, bensì diveniva un dovere civico. In questo modo gli eserciti non erano più formati da truppe di pochi mercenari, bensì di masse di soldati: la democratizzazione dei diritti ha cambiato le dimensioni della guerra, modificandola in evento di massa. La maggiore partecipazione anche interna ha riportato tra l'altro in auge la figura del "nemico interno" e del traditore, come abbiamo visto precedentemente. Altrettanto interessante è la teorizzazione delle guerre partigiane – il sociologo francese ne parla soprattutto a proposito dei conflitti periferici del periodo della guerra fredda: sono guerre locali, combattute da truppe irregolari. Sebbene limitate territorialmente, sono conflitti spietati e totali, in cui si ricorre a ogni mezzo della propaganda e della guerriglia, dal terrorismo alla cattura di ostaggi: questo approccio sarà particolarmente utile nell'analisi portata avanti dai teorici delle "nuove guerre".

Kaldor

Si deve all'inglese Mary Kaldor (1946), la teorizzazione delle cosiddette "nuove guerre". Con questo termine si intende raggruppare quegli studi che hanno sottolineato il carattere di novità dei conflitti esplosi subito dopo la fine della guerra fredda. Nel caso di Kaldor e del suo volume *New and Old Wars* (1999), siamo in presenza di una studiosa non coinvolta in prima persona nel conflitto: i due casi di studio maggiormente affrontati sono quelli del Ruanda e della Bosnia-Erzegovina. I conflitti descritti nel capitolo precedente rispondono a diverse

matrici. Dopo la caduta del Muro di Berlino infatti anche la natura costitutiva dei conflitti è cambiata radicalmente, passando dalle guerre inter-stato tradizionali (dove per tradizionali si intendano dei conflitti che coinvolgano le diplomazie ed il dispiegamento di eserciti regolari) alle nuove guerre intra-stato, che prevedono una presenza di elementi innovativi e prima non previsti. Mary Kaldor è stata la prima ad evidenziare il fenomeno delle "nuove guerre". Partendo da chi aveva ben definito le "vecchie guerre", cioè Clausewitz, Kaldor aiuta a stabilire delle nuove categorie attorno cui riflettere. Per Clausewitz "la guerra è un'attività sociale"⁵. Essa assurge a fenomeno complesso e multiforme, dalle numerose implicazioni, quali la politica, l'animo umano, la psicologia sociale, il substrato morale di una nazione, che insieme costituiscono quella che viene definita una realtà persistente, la guerra appunto "un atto di violenza mirato a costringere l'avversario ad accettare la nostra volontà". Protagonista di tutte le campagne contro Napoleone, artefice di importanti riforme all'interno dell'esercito, Clausewitz, in Della guerra, sottolinea i rapporti esistenti tra guerra e politica, ossia il nodo centrale della teoria della guerra. Questa, analizzata nel contesto dell'evoluzione delle società e delle relazioni internazionali, è frutto delle interdipendenze sociali, del tipo di società nelle quali è condotta e dal governo che la intraprende. Clausewitz fornì gli elementi basilari per un corpus di pensiero strategico - destinato a svilupparsi ulteriormente nel corso dei secoli XIX e XX - nonché la tesi centrale di Della guerra secondo cui la guerra è "trina", ossia articolata su tre livelli: la politica, gli eserciti e il popolo. La guerra tra stati ha un fine politico definito, cioè il vantaggio del proprio stato. I primi eserciti si formarono sotto impulso dei monarchi che riunivano i baroni feudali sotto la propria ala protettrice. I baroni a loro volta, grazie al loro potere economico, costituirono milizie di mercenari al soldo dei monarchi. Gli eserciti mercenari però non davano garanzie di stabilità e quindi si arrivò alla formazione di guarnigioni di soldati specializzate e riconoscibili grazie all'introduzione di divise ufficiali che distinguevano i militari dai civili. Il soldato in questo modo diventava sempre più "un uomo del re"⁶, direttamente delegato dal sovrano al mantenimento della difesa del territorio.

Karl von Clausewitz, cit. in Mary Kaldor, *Le nuove guerre*, Carocci, Roma, 1999, p.25

⁶ La definizione, di Michael Roberts, è riportata da M. Kaldor, *op.cit.*, p. 28

Anche i re iniziarono a vestire sempre più le divise militari, proprio per sottolineare il loro ruolo di comandanti delle forze armate. Lo stato moderno si formò quindi anche grazie alla costituzione degli eserciti regolari, di cui rappresentavano una delle prime espressioni burocratiche: per mantenere gli eserciti ci si doveva dotare di una struttura che permettesse un gettito fiscale regolare e pari al fabbisogno militare (nel XVIII secolo le spese militari incidevano sui tre quarti dei bilanci pubblici della maggior parte degli stati europei). Il soldato era l'espressione di quella che Weber avrebbe definito l'autorità razionale-legale. Con ciò si creava anche un meccanismo che rendesse monopolistica la violenza legittima, altro passo necessario per la formazione moderna dello stato. La guerra divenne così, sempre ragionando con una famosa espressione di Clausewitz, "la continuazione della politica con altri mezzi". L'interesse dello stato rendeva legittimo il conflitto, sostituendosi così alle legittimazioni provenienti dalla teologia. L'opera di Clausewitz è del 1816: fu scritta subito dopo il Congresso di Vienna, un anno dopo la fine delle guerre napoleoniche. E' un lavoro quindi datato, che non poteva prevedere la spaventevole "totalità" delle guerre del Ventesimo secolo, conflitti in cui la dimensione "di massa" (politica, economica, mediatica, distruttiva) ha preso il sopravvento su tutte le categorie di pensiero precedentemente elaborate e oramai non più valide. E' quindi necessario ripensare la natura alla base del pensiero clausewitziano della guerra come mezzo per fare politica tra stati; negli ultimi venti anni le guerre hanno cambiato la loro faccia già più volte: negli anni novanta la Guerra del Golfo cercò di ristabilire l'ordine internazionale che rischiava di essere violato; in Somalia si tentò di arginare gravi violazioni dei diritti umani. La cesura dell'11 settembre ha creato altri tipi di intervento: la war on terror con protagonista l'intervento in Afghanistan; la guerra "preventiva" con le operazioni in Iraq.

A ciò si aggiunga il conflitto dei Balcani, tipico esempio di guerra *intra-statale*: sia chiaro, le guerre intra-stato non nascono con la Serbia o con il Kosovo, tanto che la Guerra civile spagnola degli anni '30 del Ventesimo secolo ne è un esempio abbastanza lampante. I conflitti intra-statali sono stati anche una delle parole

d'ordine della Guerra fredda: la logica dell'equilibrio fece sì che tali conflitti funzionassero anzi da valvole di sfogo e come strumenti strategici a vantaggio dell'una o dell'altra potenza. Con la fine della Guerra fredda si delinearono gli elementi di base per quelle "nuove guerre" evidenziate da Mary Kaldor. Basandosi in particolare sulle sue esperienze dirette (in particolare in Bosnia e nelle regioni del Caucaso), la Kaldor aveva individuato quattro differenze/novità fondamentali di questi nuovi conflitti: la prima era rappresentata dagli scopi finali del conflitto; la seconda era nei metodi di combattimento, la terza nelle tipologie delle unità dei combattenti e la quarta nei metodi di finanziamento. Per quanto riguarda gli scopi, gli obiettivi ideologici e geopolitici delle nuove guerre si distaccano da quelli precedenti: non si combatte per lo stato, bensì per una politica di rivendicazione della propria identità, che è quasi sempre esclusiva (noi vs. gli altri) e tendente alla frammentazione. Utilizza un armamentario ideologico che fa riferimento al passato mediante tradizioni e memorie storicamente reinventate o pilotate verso certi fini.

I metodi di combattimento sono anch'essi diversi: finita l'epoca del confronto militare fatto di trincee e cannoni, si è arrivati a metodi simili alla guerriglia. Controllare aree di territorio significa spesso seminare odio e terrore sulla popolazione inerme, conquistare aree geografiche mediante l'eliminazione dell'altro con uccisioni di massa, pulizia etnica, deportazioni forzate, intimidazioni fisiche, politiche, economiche, psicologiche. Anche i combattenti non sono più degli eserciti regolari bensì unità di mercenari spesso fuorusciti dagli eserciti regolari, unità paramilitari, bande criminali e compagnie di sicurezza private che rispondono ai signori della guerra locali.

In questo contesto anche l'economia di queste nuove guerre è totalmente nuova: decostruito il percorso tipico dell'economia centralizzata tasse-bilancio dello stato-esercito regolare (vuoi per la fragilità di alcuni stati, vuoi per queste nuove forme di conflitto), l'economia delle nuove guerre è quasi l'opposto del percorso centralizzato, per cui i gruppi combattenti si finanziano con il mercato nero, con il saccheggio, con traffici illegali di armi, droghe e persino di esseri umani e infine

con gli aiuti esterni (aiuti da paesi confinanti, "tassazione" sull'assistenza umanitaria). La violenza è dunque il connettivo alla base del processo di rifornimento economico per i nuovi conflitti, un processo che si autoalimenta e che alimenta di continuo la formazione di nuove tensioni. Il confine tra pace e guerra diviene quindi molto fluido e non è più possibile stabilire quando vi sia "pace" e quando vi sia "guerra" essendo nullo il sistema degli accordi tra stati. Per Kaldor quindi la spiegazione dei nuovi conflitti va ricercata in un intreccio di questioni che, partendo dalla debolezza degli stati ospitanti (weak states), passa mediante un complesso sistema di coinvolgimento della popolazione, in cui l'elemento economico e quello politico sono presenti ma non determinanti da soli. In questi conflitti grande ruolo è rivestito anche dagli elementi emozionali e da quelli legati all'etichettamento etnico, per cui la questione conflittuale si allarga a valori e memorie che trovano nell'identità etnica la propria base fondante.

1.3. Il contributo della Peace Research.

A partire dal periodo successivo alle due guerre mondiali, cambia il paradigma degli studi sul conflitto. Il timore dello scoppio di un nuovo conflitto mondiale, dimostrato dalle tensioni della guerra fredda, fa compiere un'importante evoluzione alla questione della ricerca sul conflitto. Il tema centrale non è più soltanto quello di comprendere le interazioni del conflitto con la società, bensì si inizia a considerare la ricerca come inserita in un più ampio contesto in cui la pace sia il soggetto centrale. Lo studio dei conflitti diviene un impegno sociale per molti, tanto che i primi studiosi legati alla peace research sono spesso appartenenti alle discipline scientifiche, ovvero gli stessi scienziati che mediante i loro studi avrebbero potuto dare importanti contributi alla crescita tecnologia e alla distruttività delle guerre stesse. Dagli anni '80 del Ventesimo secolo la "peace research ha iniziato ad occuparsi dell'analisi dei fattori determinanti il conflitto con il fine di individuare basi durature per paci sostenbili" (M.L. Maniscalco

2011, p. 82). I nuovi approcci prendono così in considerazione le nuove configurazioni dei conflitti e il fatto che la popolazione civile è ormai parte integrante di tutte le fasi del conflitto, dalla sua genesi alla gestione del postconflict. Per gli studiosi della peace research il concetto di pace è più articolato: anzitutto non è soltanto elemento negativo, cioè assenza/latenza di guerra, bensì è una pace "positiva" e complessa (fatta di armonia e benessere) che è possibile costruire mediante dinamiche processuali di lungo periodo. La pace in quest'accezione positiva "esprime una condizione in cui verrebbero eliminate le cause strutturali e culturali dei conflitti, modificati i motivi e le memorie in un'ottica di accettazione reciproca" (M.L. Maniscalco 2011, p. 83). Nella pace positiva rientrano quindi dimensioni diverse tra di loro, che vanno dallo sviluppo, all'uguaglianza, dalla tutela dell'ambiente a quella dei beni culturali, dalla ricostruzione di un'economia non deviata alla ricostituzione di una forza d'ordine civile e non controllata dai locali signori della guerra. La peace research si interessa del conflitto al fine di sedarlo, contenerlo e prevenirlo, cercando di trasformarlo e risolvendolo. Vi sono due approcci principali, per quanto riguarda gli studi sulla peace research: il primo approccio è orientato all'azione e definisce il conflitto a partire dalla presenza di almeno due attori con obiettivi incompatibili; il secondo approccio è strutturale e si concentra sulle caratteristiche del sistema sociale di cui fanno parte individui e gruppi coinvolti. A loro volta, la peace research coinvolge tre livelli di realtà sociale in cui si svolgono i conflitti: un livello micro, caratterizzato da relazioni "faccia a faccia"; un livello meso, in cui gli attori del conflitto sono gruppi e organizzazioni; un livello macro che comprende conflitti tra i grandi aggregati politico-sociali, quali comunità organizzate politicamente e stati. La peace research si basa su un paradigma del tutto innovativo, che unisce prassi e teoria e che consegna alla logica processuale gran parte del suo nucleo centrale in vista di creare una "tecnologia sociale" (M.L. Maniscalco 2011, p. 87) in grado di elaborare modelli da applicare alle diverse condizioni conflittuali.

Proprio la logica processuale è alla base della peace research. Secondo questa infatti il conflitto è un processo che attraversa diverse fasi con esiti differenti ma

in qualche modo indicizzabili. La competizione iniziale può sfociare in un conflitto aperto o essere incapsulato dentro procedure formalizzate; il conflitto può essere risolto oppure può dare vita a forme creative e nuove di convivenza. I punti del contrasto possono permanere in latenza e quindi la conflittualità può sopravvivere in forme non violente che possono nuovamente tornare ad essere violente oppure possono essere cristallizzate in forme istituzionalizzate. Si analizzeranno ora alcuni tra i più importanti esponenti della peace research, grazie ai quali sarà possibile rinvenire il tema della processualità del conflitto.

Glasl

Friedrich Glasl (1941) ha elaborato nel suo *Konfliktmanagement* (1997) un modello sulle dinamiche di *escalation* del conflitto nel quale individua nove principali fasi. Per Glasl infatti il conflitto è costituito da un processo che attraversa diverse "soglie", superate le quali si passa al grado successivo. Il conflitto non è quindi continuo, bensì formato da una serie di nove livelli: ogni volta che si avanza di livello il conflitto mostra caratteristiche nuove. Mediante questo modello è possibile cogliere quale sia l'evoluzione di una situazione conflittuale e contemporaneamente la presenza di una logica conflittuale che è indipendente dalle motivazioni dei singoli individui e che si nutre del conflitto stesso. L'autore quindi sostiene che il conflitto non esplode in maniera improvvisa, ma è frutto di un lungo processo. Conoscere questo processo significa poter intervenire in modo proficuo e razionale. Per Glasl le nove fasi sono:

- 1) Irrigidimento: in questa fase posizioni differenti si cristallizzano in punti di vista contrapposti; i gruppi iniziano a sviluppare un'identità collettiva conflittuale; gli aspetti positivi del proprio gruppo vengono notati e vengono messi all'indice quelli negativi del gruppo avverso; la negoziazione è ancora possibile.
- 2) Dibattito e polarizzazione: quando i momenti di contrapposizione si moltiplicano e la polarizzazione non viene incapsulata, aumenta la competizione. In questa fase la comunicazione è fondamentale e può portare ad una polarizzazione delle posizioni; ognuno cerca di guadagnare margini di vantaggio; ci si rivolge ancora verso la controparte ma anche ad attori esterni per mostrare la

validità delle proprie ragioni; aumenta l'incomunicabilità delle parti e si genera reciproco sospetto. I gruppi si strutturano: emergono i leader.

- 3) Si passa ai fatti: ognuno cerca di perseguire i propri in tenti in maniera unilaterale; non si cerca più di convincere o comunicare con la controparte ma si agisce in maniera indipendente.
- 4) Preoccupazione per l'immagine e ricerca di alleati: ci si è oramai immersi nella logica conflittuale; il conflitto è una questione di difendere le proprie idee ma anche la propria reputazione; il proprio gruppo viene ipervalutato e si lanciano attacchi contro l'identità e i comportamenti del gruppo avverso. In questa fase si costruisce un'immagine stereotipata e svalutata degli altri: il gruppo avverso diventa nemico. Le provocazioni e le insinuazioni sono all'ordine del giorno.
- 5) La perdita della faccia: una delle parti in conflitto sente che l'altra parte ha una natura criminale e minacciosa. Ogni azione dell'altro è pervasa dalla volontà di compiere atti potenzialmente dannosi alla propria sicurezza; la diffidenza e il sospetto sono al massimo livello, tanto che la presenza dell'altro è fisicamente portatrice di disagio. Si cerca di umiliare l'altro con richieste estreme e assurde, irrealizzabili: la risposta negativa a queste richieste è la conferma che l'altro è il portatore del male, mentre il proprio gruppo rappresenta il bene.
- 6) La strategia della minaccia: il percorso si restringe e si entra in una spirale di minacce, controminacce e ultimatum. C'è una gara a chi minaccia di più: è il tentativo di dimostrare il fatto che il proprio gruppo domina l'agenda setting; si restringe la libertà di agire delle parti le quali perdono progressivamente il controllo sul corso degli eventi.
- 7) Distruzione limitata: il processo di disumanizzazione reciproca facilita la nascita di desideri di aggressione violenta. Gli atti sono però ancora limitati a sabotaggi e danni materiali; ad ogni azione diminuisce però la possibilità di approdare ancora a modalità di risoluzione pacifiche. Ogni danno inferto al nemico è motivo di orgoglio poiché il carico emozionale si scarica su questi episodi. Aumentano paura e stress.
- 8) Disintegrazione: l'obiettivo diventa la distruzione totale del nemico. Si combatte non soltanto per ottenere una vittoria su tutti i fronti, sia simbolici che

materiali. Il sistema valoriale e culturale del nemico è il primo obiettivo: il nemico va distrutto in quanto essere umano. L'annientamento deve coinvolgere anche l'aspetto morale per non lasciare possibilità di ripresa successive. Si fiacca la resistenza sia fisica che dell'"anima". Vengono presi di mira obiettivi politici ma anche simbolici: vengono distrutti beni culturali e luoghi sacri e di culto. Vengono messe in atto diverse forme di violenza fisica come stupri, mutilazioni, torture.

9) Distruzione reciproca: è l'apice conflittuale, senza via di ritorno. La volontà di annientare il nemico è slegata da qualsiasi analisi dei costi e benefici; il fine è diventata la distruzione dell'altro. L'auto-annientamento, se utile a distruggere l'altro, diventa un'opzione percorribile – da qui nasce il terrorismo suicida.

Il modello di Glasl può essere analizzato anche secondo una dinamica che va dal gioco *win-win* a quello *lose-lose*: in una prima fase infatti è ancora possibile uscire dal conflitto con un mutuo beneficio per entrambe le parti; nella fase finale invece è possibile soltanto una perdita per tutti gli attori coinvolti.

Galtung

Johann Galtung è il fondatore del Peace Research Institute di Oslo (Prio, 1959).

Per Galtung il conflitto è uno stato negativo, di sofferenza, dal termine indu *dukkha;* secondo il suo approccio, gli studiosi devono trovare le cause di questa sofferenza e dei motivi che portano a questo stato insalubre. L'obiettivo è quello di tornare allo stato di salute/pace *(sukkha)* trovando gli elementi che possono portare alla guarigione. Il conflitto è un produttore di energia tesa al "mutamento sociale e quindi dotato di potenzialità anche creative e non esclusivamente distruttive" (M.L. Maniscalco 2011, p. 99). Il conflitto è quindi per Galtung un elemento costitutivo dell'esistenza umana e può diventare una forza costruttiva se ben condotto durante il suo svolgimento. Anche qui l'obiettivo è quello di arrivare ad un gioco a somma *win-win* mediante un approccio che faccia collaborare le parti affinché esse riescano ad estrarre le possibilità di crescita comune liberate dal conflitto.

La teoria della pace di Galtung si basa sulla distinzione tra aspetti manifesti ed aspetti latenti del conflitto. Il suo modello è basato sulle tre dimensioni A-B-C,

cioè Attitudes (atteggiamenti – insieme di percezioni, emozioni e disposizioni degli attori originate dal conflitto o preesistenti ad esso), Behaviour (comportamento – le azioni osservabili) e Contradictions (contraddizioni di base – incompatibilità tra scopi dei diversi attori in conflitto). L'autore norvegese dispone queste tre lettere sui vertici di un triangolo: alla base ci sono A e C a rappresentare gli aspetti latenti; al vertice alto c'è B, cioè l'aspetto manifesto. I tre vertici sono collegati da un rapporto di causalità circolare, per cui ad un atteggiamento ostile seguirà un comportamento altrettanto ostile e quindi un crescere delle contraddizioni tra i gruppi in contrasto, il tutto secondo la logica dell'escalation. Lo stesso schema triangolare viene utilizzato da Galtung anche per analizzare le dinamiche della violenza. Esistono tre tipi di violenza collegati tra loro: la violenza diretta (verbale o fisica); la violenza strutturale (politica: mediante la repressione o economica) e la violenza culturale (razzismo, sfruttamento etnico, sessismo, discriminazione, stereotipi, pregiudizi). Anche in questo caso il triangolo può essere ruotato in qualunque direzione, anche se questi tipi di violenza hanno durate diverse: la violenza diretta si esprime in un evento, la strutturale è un processo e la culturale è permanente, poiché sottesa alla società di riferimento. Anche qui la violenza diretta è manifesta, mentre quella strutturale e la culturale sono latenti. Per violenza diretta si intendono danni fisici alle persone (uccisioni, abusi, torture) o la distruzione di beni vitali per la comunità nemica (infrastrutture) o il patrimonio culturale. La violenza diretta, essendo la più visibile, è anche la meno tollerata. Più tollerate o comunque connaturate nei gruppi sono la violenza strutturale (diverso accesso alle risorse e/o leggi restrittive verso minoranze) e quella culturale (tradizioni, visioni del mondo, modelli cognitivi). Gli aspetti violenti possono essere presenti in tutte le culture, anche se la cultura di per sé non è violenta. Galtung parla di stratificazione della violenza: alla base pone il flusso della violenza culturale, un substrato da cui gli altri due tipi di violenza traggono nutrimento. Al di sopra poi vi è lo strato della violenza strutturale e in superficie, visibile, quella diretta. La cultura induce a vedere lo sfruttamento come un evento normale o naturale, la struttura compie questo processo e la violenza diretta ne è l'espressione fisica.

Galtung utilizza il medesimo modello anche per la pace, anch'essa divisa in tre tipi: la pace diretta, strutturale e culturale. La pace diretta si espleta in azioni volte a trasformare i conflitti come il dialogo, la cooperazione, il rifiuto delle ingiustizie; la pace strutturale prevede la creazione di strutture politiche, sociali ed economiche per rispondere ai bisogni di tutti in modo inclusivo; la pace culturale si afferma con una cultura che promuova come valori la pacifica convivenza e i diritti delle persone, con particolare cura alla difesa e alla valorizzazione delle differenze. Questi tre tipi di pace devono essere sostenuti da altri tre elementi: *empathy* – atteggiamento volto al dialogo fra le parti, con immedesimazione con la controparte; *peace struggle* – mantenimento di comportamenti non violenti; *creatività* – nel trovare soluzioni utili a tutti anche nelle fasi di stallo.

Galtung infine teorizza il processo verso la pace come una procedura medica: riprendendo il concetto di guerra come patologia, riconosce tre fasi. La prima è quella della diagnosi, cioè di una fase di analisi del conflitto; la seconda è quella della prognosi, che si concentra sul processo conflittuale e cerca di prevederne gli sviluppi; l'ultima è la terapia, cioè la fase di trasformazione del conflitto, anche in modo creativo. Il sistema di Galtung vede quindi la pace come un processo dinamico, possibile da realizzare mediante un insieme di analisi e azioni complesse.

Miall

Hugh Miall si interessa al conflitto con la volontà di elaborare una metodologia per la pace. Nel suo testo *Contemporary Conflict Resolution* (1999) analizza le nuove forme di conflittualità diffuse nelle aree di crisi contemporanee e ne rileva tre caratteristiche: a) l'asimmetria data dalla presenza di attori con status e potere differenti; b) il carattere ciclico; c) la deformazione delle società coinvolte – non solo dal punto di vista politico o economico – abituate ad un livello di violenza ormai usuale nelle relazioni quotidiane e quindi alterate nel loro funzionamento di base. Miall propone una rivisitazione del triangolo di Galtung, considerato troppo astratto e quindi rielaborato utilizzando categorie che si incentrino sul contesto storico e geopolitico. Per Miall quindi alle contraddizioni va sostituito il contesto

geopolitico, al posto delle attitudini si pone la memoria e il comportamento è rimpiazzato dalle relazioni. La natura del conflitto appare quindi fortemente condizionata dal contesto in cui questo si forma, dalle memorie dei gruppi in lotta e dalle relazioni esterne ed interne. Il contesto è quindi una somma di ambiti interni (istituzioni, cultura, organizzazione del potere, norme, ruoli sociali) ed esterne (relazioni o accordi regionali e internazionali) più l'importante peso dato alle memorie.

Le memorie sono un punto centrale nel processo di mobilitazione del conflitto e un elemento cruciale per la riconciliazione. "Per memoria si intende un patrimonio di ricordi della collettività: la memoria non è la storia, ma una sua ricostruzione selettiva che risente della rilettura continua degli eventi passati a opera del gruppo a seconda del contesto, delle contingenze e degli interessi dell'attualità. In quanto comunità del ricordo, ogni gruppo elabora una memoria di sé che si appunta sulla specificità del gruppo stesso e sulla sua durata nel tempo" (M.L. Maniscalco 2011, p. 106). Ogni comunità procede ad una selezione che la renda ben distinta da ogni altra comunità; questi caratteri distintivi sono poi concepiti come inalterabili ed immanenti. Questa memoria, divenuta fonte dell'identità collettiva, condiziona i rapporti all'interno e all'esterno tra gruppi: per Miall è importante ricostruire memorie collettive condivise e non conflittuali dove prevalga il rispetto nei confronti dell'altro. Le relazioni precedenti e quelle in atto, le memorie anche a lunghissimo termine e le aspettative nel presente e nel futuro condizionano, tornando al triangolo di Galtung, i comportamenti, gli atteggiamenti e le relazioni.

1.4. L'etnia e i conflitti etnici: strutture e temi portanti.

Approcciarsi allo studio di fenomeni quali il genocidio o la pulizia etnica significa mettere in compartecipazione più discipline: dalle Scienze Giuridiche a quelle Storiche, dalla Sociologia all'Antropologia. Si affronterà quindi il tema della costruzione politica del concetto di "etnia". Se è vero infatti che il concetto di

etnia è ormai frutto di riflessioni e di ricerche iniziate ormai da più di mezzo secolo da parte di antropologi, sociologi, psicologi, politologi e storici, è ugualmente verosimile sostenere che il tema etnico sia tornato in auge con i conflitti dell'ultimo ventennio, sia nell'Europa del nostro vicinato più prossimo che negli altri continenti. *Etnia* sarebbe da sé termine neutro, per l'appunto scientifico: illustra uno dei modi più diffusi di configurarsi da parte di gruppi sociali dalle medio-grandi dimensioni. Un'entità così diffusa tanto da diventare oggetto di bramosie politiche, laddove l'etnia diventi un lasciapassare di propaganda politica. Nell'era della fine delle ideologie, il raggruppamento etnico diventa così un concetto "polemico", che può essere utilizzato, manipolato, indirizzato per condurre azioni politiche con la forza dei numeri e di quel miscuglio di miti, storie condivise e legami di sangue che tornano utili come fattori coagulanti nel momento in cui gli stati-nazione perdono forza, autorevolezza e stabilità, sia nei confronti dei propri membri interni sia all'esterno verso i confinanti.

Svolgeremo quindi il percorso per cui dalla definizione di genocidio arriveremo a comprendere cosa è un'etnia, come il concetto può essere manipolato e qual è il ruolo delle elite in questo processo.

Per comprendere il genocidio dobbiamo almeno considerare, come punto d'inizio, la definizione data dalle Nazioni Unite già nel 1948 che, all'articolo II, recita:

"Nella presente Convenzione, per genocidio si intende ciascuno degli atti seguenti, commessi con l'intenzione di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso".

In realtà, sappiamo che il termine "genocidio" non fu "creato" dall'Onu, bensì dal giurista polacco di origine ebrea Rapahel Lemkin, che ne coniò la dizione già nel 1944, non a caso a ridosso della tragedia della Shoah⁸: il nuovo crimine, teorizzato

⁷ La nozione di Genocidio è desumibile dalla "Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio", Risoluzione Onu n.260, 9 dicembre 1948, così come già dichiarato nella Risoluzione n.96, 11 dicembre 1946. Vedi http://www.preventgenocide.org/it/convenzione.htm, ultimo accesso 21 marzo 2013.

⁸ «Nuovi concetti necessitano di nuovi termini. Con "genocidio" s'intende la distruzione di una

da Lemkin, fu poi alla base del lavoro delle Nazioni Unite. Nella definizione Onu si parla quindi di gruppi nazionali, etnici, razziali o religiosi. Quello che ci preme, in questa sede, è andare a verificare il concetto di gruppo etnico poiché sembra che possa ricomprendere la più ampia categoria dei gruppi summenzionati.

L'etnia, alcune coordinate "classiche".

Classicamente, riprendendo Weber, il concetto di etnia indica un insieme di individui che condividono una comune origine geografica e di discendenza, una lingua e una cultura; in altri termini, un'etnia è una collettività che identifica se stessa o che viene identificata da altri in funzione di alcuni elementi quali per l'appunto la lingua, la religione, il clan di appartenenza, la nazionalità, la razza, o combinazioni di tali elementi, e che condivide un sentimento comune di identità con gli altri membri del gruppo. I gruppi etnici quindi sono fondati sulla credenza soggettiva di condividere un'unica comunità d'origine e si distinguono dai gruppi parentali che presentano una oggettiva comunità di sangue. In seguito altri studi si sono rivelati rilevanti sul tema dell'etnia. L'antropologo e sociologo Carlo Tullio-Altan ha in seguito indicato alcuni elementi costitutivi dell'etnicità o di ciò che egli chiama ethnos: la trasfigurazione della memoria storica in quanto celebrazione del passato comune ad un gruppo (epos); la sacralizzazione del complesso istituzionale e normativo – religioso e civile – che forma la base di una solidarietà condivisa (ethos); la lingua (logos); i rapporti di discendenza comune e di discendenza dinastica trasfigurati simbolicamente (genos); il territorio trasfigurato dai miti d'origine e dall'identificazione del gruppo con esso (topos) (Tullio-Altan 1995, p. 21). Questi cinque elementi consentono, secondo Tullio-

nazione o di un gruppo etnico. Questa nuova parola, coniata per denotare un'antica pratica nel suo sviluppo moderno, è creata dalla parola *gènos* del greco antico (razza, tribù) e dal latino *cidere* (uccidere), analogamente alla formazione di parole come tirannicidio, omicidio, infanticidio. Parlando in generale, genocidio non significa necessariamente la distruzione immediata di una nazione, se non quando essa è accompagnata dallo sterminio di tutti i membri di una nazione. Vuole significare, piuttosto, un piano coordinato di azioni differenti che puntano alla distruzione delle fondamenta essenziali della vita dei gruppi nazionali, con l'obiettivo di sterminare gli stessi gruppi». Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, in Marcello Flores, *Genocidio*, vedi http://dirittiumani.utet.it/dirittiumani/breviario_diritti_umani.jsp?v=genocidio&cap=0, ultimo accesso 21 marzo 2013.

Altan, di pensare l'*ethnos* come un tipo ideale e come un complesso simbolico in grado di agire sull'immaginazione di un determinato gruppo che si autopercepisce appunto come *ethnos*. Un altro studioso che si è cimentato nell'individuazione dei caratteri determinanti l'etnia è Anthony D. Smith (1998), il quale ha posto in essere sei dimensioni costitutive, in parte simili a quelle appena viste: un nome collettivo, dei miti di origine, una storia (cioè delle memorie condivise), una cultura/valori comuni, un riferimento territoriale e uno specifico senso di solidarietà. Secondo questo autore comunque "il nucleo dell'etnicità va ricercato in un complesso mitico-simbolico, cioè è rintracciabile nei miti, nella memoria, nei valori e nei simboli".

Un dibattito ancora aperto.

Il contributo teorico riguardante il tema dell'etnia è aperto e ha visto polarizzarsi su più posizioni i contributi esistenti, da E. Gellner al già citato A.D. Smith. La questione intorno alla quale ruota il dibattito è se il nazionalismo sia un fenomeno soltanto moderno – e dunque nato e destinato a scomparire con la fine della modernità – oppure un fenomeno più antico di cui non è possibile prevedere un definitivo tramonto. La discussione si articola quindi intorno ad un continuum che vede due poli fondamentali: uno "primordialista", l'altro "costruttivista" o "strumentalista". Una delle prime analisi sul tema è quella di Edward Shils (1957) che, partendo addirittura dalla fine del XVIII secolo, avverte come già i pensatori romantici, in contrasto con gli Illuministi, avessero messo in luce il ruolo della comunità come "dato" e non come "costruzione". Lo stesso Shils si pone in una posizione che prende le mosse dal romanticismo. Per Shils, che mette sullo stesso piano Burke come Tönnies, la società moderna non è folla solitaria e impersonale, bensì ha un'anima ed è tenuta insieme non soltanto dalla forza coercitiva e dall'interesse personale. In realtà (per riprendere Tönnies) nella comunità esistono e sono fondamento di essa una serie infinita di legami personali, di obbligazioni morali, di fierezza professionale, di affinità primordiali e di un condiviso senso civico. Sul capo opposto del continuum teorico si pongono invece gli "strumentalisti", i quali non riconoscono alcuna realtà alla cultura come tale e pensano che essa sia un puro mezzo di legittimazione del potere delle èlites dominanti o che cercano il dominio in una data società. In realtà i due poli teorici non sono così definiti e definibili e sono arricchiti da sfumature e posizioni spesso molto vicine tra loro. Ricorrendo ad una certa prudenza analitica e partendo da un punto di vista che esamina la nascita dello stato-nazione moderno, possiamo risalire a due posizioni inverse ma comunicanti tra loro, come punto di partenza per comprendere chi e quando vengano create i concetti di "nazione" e di "nazionalismo".

E. Gellner da una parte infatti afferma che:

è il nazionalismo che crea le nazioni, e non l'inverso. Senza dubbio, il nazionalismo usa le pre-esistenti proliferazioni di culture o di ricchezza culturale, che sono un retaggio storico, anche se le usa in maniera molto selettiva, e il più delle volte le trasforma radicalmente. Le lingue morte possono essere fatte rivivere, le tradizioni si possono inventare (...). Ma questo aspetto culturalmente creativo, fantasioso (...) dell'entusiasmo nazionalista non dovrebbe permettere a nessuno di concludere, erroneamente, che il nazionalismo è un'invenzione ideologica, artificiosa e contingente, che avrebbe potuto non realizzarsi se soltanto quei maledetti ficcanaso di pensatori europei, invece di lasciarlo perdere, non lo avessero reinventato, non lo avessero iniettato nella circolazione sanguigna di comunità altrimenti vitali (Gellner 1983, p.64).

Qual è quindi l'elemento che nasce prima? La "nazione" o il "nazionalismo"? Diversi autori si sono interrogati sulle due prospettive. Tra quelli che parlano di nazionalismo (o di movimenti nazionali) precedenti alla nazione per esempio troviamo Eric Hobsbawm, Benedict Anderson e, come abbiamo visto poco sopra, lo stesso Gellner. Tutti e tre gli autori partono dal presupposto che lo sviluppo del capitalismo moderno si intrecci strettamente con la nascita dello stato e della nazione stessa. Per Hobsbawm (2002) si parla di "invenzione della tradizione", ovvero che le tradizioni invocate dal nazionalismo per legittimare le proprie rivendicazioni sono frutto di invenzione, costruzione o ricostruzione di una cultura comunitaria di base da parte di una elite di intellettuali.

Benedict Anderson (1996) parla invece di "comunità immaginate", laddove, con l'introduzione della stampa a livello di massa viene a formarsi un pubblico di autori e lettori che si integrano man mano nella credenza condivisa di essere e sentirsi una comunità, la "nazione" appunto. La comunicazione crea una comunità illimitata di riferimenti culturali in cui gli individui si riferiscono l'un l'altro dando per scontato (immaginando che ci sia) un patrimonio che allo stesso tempo identifica la propria comunità e la differenzia dalle altre. Anche in questo caso risulta quindi determinante l'apporto degli intellettuali.

Opposto è invece il pensiero di chi sostiene che l'implementazione dello stato moderno abbia creato l'idea di nazione. Sarebbero infatti gli apparati e l'organizzazione centralizzata dello stato moderno a fornire tre forze unificanti fondamentali. Queste tre forze sono: la burocrazia, come titolare delle competenze tecniche che permettono allo stato di mantenersi quale impresa capace di finanziarsi mediante una regolare riscossione delle tasse; l'esercito di coscritti e non di mercenari, come struttura di massa che nello stesso tempo serve da momento di unificazione del popolo e garantisce l'ordine interno e la sicurezza dai fattori esterni; il sistema formativo, tendenzialmente in grado di includere sempre nuovi strati di popolazione nella comunità nazionale.

Questi due modelli – quello della creazione dello stato moderno attraverso i movimenti nazionalisti e quello della sua creazione ad opera degli apparati statali – hanno in comune alcuni aspetti. Entrambi infatti riconoscono che la creazione dello stato è opera di èlites politiche o culturali. Nel modello per cui sono i movimenti nazionali a creare lo stato abbiamo una prevalenza di elites culturali: la cultura è "una risorsa per l'autodefinizione dei gruppi" (Cotesta 2009, pp. 126-127); nell'altro caso invece sono le èlites burocratico-politiche a creare il senso di appartenenza alla nazione. Diversità c'è nell'attribuzione di importanza ai fattori culturali. Coloro i quali sostengono che sono gli apparati dello stato a creare la nazione infatti vedono i fattori culturali come un "cemento", un elemento strumentale che però è ancillare rispetto ai fattori politico-burocratici. "La cultura è un collante che si sovrappone ad un tessuto di natura diversa, di tipo economico (...) o di tipo politico" (Ibidem).

Tuttavia una categorizzazione del genere rischia di diventare monocausale ed è difficilmente applicabile, se non come idealtipo. In quest'ottica è preferibile ricorrere a spiegazioni multidimensionali e non così deterministe. In tal senso utile è l'opera teorica di A.D. Smith, il quale ha elaborato un modello complesso che si distacca immediatamente dal "modernismo" gellneriano. Per Smith infatti la nazione non è costruzione esclusiva della modernità, bensì è un risultato della persistenza dell'etnia. La modernità è quindi soltanto un periodo di "revival etnico" che pesca il suo fondamento proprio da questa persistenza.

Il "revival etnico" di Anthony D. Smith.

La ricerca di Smith ha come obiettivo quello di dimostrare che il fenomeno del moderno nazionalismo era già presente nelle società antiche e premoderne. Il suo approccio mette quindi al centro dell'attenzione la dimensione culturale dell'organizzazione sociale. I concetti chiave della teoria smithiana sono quattro: miti, memorie, valori e simboli, cui si aggiungono un territorio rivendicato e un senso di solidarietà (Smith 1984, pp. 51-55). Nello specifico, per mito si intende mito della discendenza comune:

dal momento che siamo venuti dallo stesso luogo, in un periodo di tempo definito e siamo discendenti dall'identico antenato, noi ci apparteniamo necessariamente gli uni agli altri (...). I miti (...) forniscono alla comunità etnica una struttura complessiva di significato, un *mythomoteur*, che dona senso alle sue esperienze e che definisce la sua essenza. Senza *mythomoteur* un gruppo non può definire sé stesso ai suoi occhi o a quelli degli altri e non può (...) guidare l'agire collettivo (Smith 1984, pp. 70-71).

Il mito dà quindi un fondamento morale alla comunità, ne custodisce l'identità sia al suo interno che verso le altre comunità esterne.

Per "memorie condivise" Smith intende la fitta trama che crea una storia comune, tramandata alle generazioni successive:

il senso di avere una storia comune non solo unisce le successive generazioni (...) ma

inoltre definisce una popolazione nei termini delle sequenze temporali sperimentate, e ciò trasmette alle generazioni posteriori il sentimento che le loro stesse esperienze sono storiche (Ivi, p. 72).

Per "valori" invece si intendono tutti quei tratti che costituiscono l'*identità* della comunità. Si tratta di un insieme di orientamenti e tratti distintivi che, nello stesso tempo, legano gli uni agli altri i membri di un'etnia e li distinguono dagli altri, dagli outsider:

I tratti distintivi e condivisi più comuni sono il linguaggio e la religione; ma i costumi, le istituzioni, le leggi, il folklore, l'architettura, il vestiario, il cibo, la musica e le arti, persino il coloro e i caratteri fisici, possono aumentare le differenze o generarle (Ivi, p. 74).

Il quarto elemento, i simboli, esprime il senso di unicità e identità della comunità etnica. Gli emblemi, gli stemmi, il nome collettivo, le bandiere, rappresentano il gruppo. Sono i tratti che indicano, differenziandosi da comunità a comunità, in modo visibile e tangibile l'esistenza del gruppo etnico.

A questi quattro elementi vanno associati tre fattori ulteriori: il primo è l'esistenza di un territorio rivendicato, il secondo è la solidarietà di gruppo, il terzo è il valore ultramondano. Per quanto riguarda il territorio, non si intende che esso sia fisicamente posseduto dal gruppo. È sufficiente che la comunità abbia

un centro geografico simbolico, un habitat sacro (...) a cui ritornare simbolicamente, anche quando i suoi membri sono sparpagliati sul pianeta e hanno perduto la loro patria da secoli (...). Perciò il territorio è rilevante per l'etnicità non in quanto è effettivamente posseduto (...) ma perché vi è una simbiosi, rivendicata (...) tra un determinato pezzo di terra e la *sua* comunità (...). Una terra di sogno è molto più significante di una terra reale (Ivi, p. 78).

Tutto ciò ancora non basta, per individuare una comunità etnica. C'è bisogno di uno specifico senso di solidarietà:

un'etnia non è solo una categoria di popolazione che condivide nome, discendenza, miti, storia, cultura e associazione territoriale. Essa è anche una comunità che ha un senso definito di identità e di solidarietà che spesso si esprime a livello filantropico-istituzionale (Ivi, p. 80).

Tra i membri della comunità vi deve essere un senso attivo di solidarietà, di cooperazione, senza il quale si impongono le divisioni di classe, di ceto, di fazione, che possono portare il gruppo etnico alla sua scomparsa.

Infine vi è anche un ulteriore fattore *ultramondano e metafisico*. Le etnie sono infatti per Smith anche dei

fuochi di identificazione con gli antenati e quindi un mezzo per far fronte alla morte (...). Invocando un nome collettivo, attraverso l'uso di immagini simboliche della comunità, la costruzione di stereotipi della comunità e dei suoni nemici, mediante i riti, e il ciclo ricorrente di cerimonie, feste e sacrifici, attraverso la narrazione collettiva delle gesta del passato (...), uomini e donne hanno potuto contenere il loro senso di solitudine e di insicurezza di fronte ai disastri naturali e alla violenza umana sentendosi parti integranti di una collettività e del suo destino storico che trascende la loro esistenza individuale (Ivi, pp. 111, 361-362, 424-425).

Anche nel lavoro di Smith si trovano però alcune coordinate che ci riportano al discorso elitista. Nell'elaborazione del suo idealtipo infatti giocano un ruolo anche la sedentarietà, la religione organizzata e la guerra. Se la sedentarietà definisce un gruppo stanziale da un altro, la religione organizzata svolge un ruolo specifico di unificazione della comunità. Il contributo della religione si esplica in diverse direzioni. In primo luogo a livello culturale, come elaborazione di miti e credenze della creazione capaci di collocare la comunità nell'ambito del cosmo e di assegnarle un posto e un ruolo di alto profilo. Come esito non secondario di questa elaborazione si configura il settarismo religioso, tendente a perseguire una rigida distinzione tra *noi* e *loro*, solitamente visti come "barbari". Tutto ciò porta alla formazione di uno strato specializzato della popolazione – il clero – capace di

assicurare comunicazione culturale, conservazione e riproduzione dei miti e delle credenze che definiscono la comunità etnica. Infine la guerra agisce simmelianamente in diversi modi, sia come mezzo di mobilitazione di fronte ad una minaccia esterna aiutando così l'unità interna, sia come mezzo distintivo verso l'esterno (Ivi, pp. 87-101).

Smith inoltre, per mantenere un certo grado di generalizzabilità del suo idealtipo, evita esplicitamente di inserire l'unità economica, i diritti comuni ed il sistema politico tra i fattori caratterizzanti il gruppo etnico.

Tutto questo insieme di fattori si traduce, all'interno della comunità etnica, nella nascita di due forme tipiche nel rapporto con le altre organizzazioni sociali: l'etnocentrismo e l'etnicismo. L'etnocentrismo è solitamente un atteggiamento cognitivo nel momento in cui si pongono, al centro del mondo, la considerazione dei propri valori, tradizioni, costumi, credenze come superiori e migliori rispetto a quelli altrui. L'etnicismo invece è una difesa maggiormente pragmatica, spesso sfociante in movimenti rivendicativi e/o oppositivi rispetto al nemico esterno. Entrambe le forme sono inestricabilmente legate tra loro in una continua ricerca e valorizzazione del passato.

In conclusione, l'etnia, secondo Smith è "un gruppo umano unito da un sistema di credenze condivise relative alla propria origine, alla propria storia condivisa, ai rapporti con gli altri gruppi umani e, infine, con uno specifico ruolo nel cosmo. Inoltre, la comunità etnica e un modo per conferire dignità e identità al gruppo umano e un mezzo per fare fronte a bisogni metafisici individuali e collettivi" (Cotesta 2009, pp. 126-127).

Per Smith inoltre l'etnia è un elemento persistente e nato ben prima dello stato moderno. Le nazioni moderne per Smith infatti sono solo una declinazione possibile per le organizzazioni sociali. I gruppi etnici, all'interno dello stato moderno, "al fine di sopravvivere (...) devono assumere alcuni attributi dello status di nazione, e adottare un modello civico; in tale modo esse assumono alcuni degli attributi della *Gesellschaft*, con i suoi tratti di centralizzazione politica razionale, alfabetizzazione di massa e mobilitazione sociale" (Smith 1984, p. 325). Anche lo stato nazionale deve però "acquisire alcuni degli attributi

preesistenti e assimilare molti dei loro miti, memorie e simboli, oppure inventare i suoi propri" (Ivi, p. 316), anche perché le tendenze in atto creano situazioni improntate all'impersonalità, alla complessità e alla perdita di autonomia da parte dei singoli. La ricerca di comunità identificanti diventa quindi un bisogno forte da parte degli attori sociali. Sono gli intellettuali, ancora una volta, a creare quel ponte di significati tra passato, presente e futuro: la trasformazione e la manipolazione delle tradizioni per rispondere ai bisogni di sicurezza individuale è opera loro. All'interno di una cultura globale "vuota", priva di riferimenti contestuali, storici e geografici, senza memoria, senza tempo, che agisce però da nuovo contesto universale nel mondo globalizzato, l'identità etnica diviene un baluardo di protezione e reazione contro questa situazione (Ivi, p. 177). L'identità etnica infatti presenta "tre fattori tipici: a) un senso di continuità tra esperienze di generazioni successive nell'unità di popolazione; b) memorie condivise di eventi e personaggi specifici che sono punti di riferimento nei punti di svolta della storia; c) un senso di destino comune da parte della collettività che condivide queste esperienze" (Ivi, p. 144).

L'immagine dell'etnia prodotta dalle analisi di Smith appare quindi radicata nel tempo, in profondi bisogni umani (senso di comunità, necessità di creare identità) e in continua formazione e trasformazione. In questo modo si superano le antitesi primordiali e strumentali e si riesce a creare un idealtipo che è in grado di superare i due termini antitetici. La posizione di Smith è certamente articolata e può essere definita come un "primordialismo debole" (Ivi, p. 146). Certamente la teoria rimane lacunosa per quanto riguarda le fondamenta storiche dell'individuazione dei primi caratteri determinanti della configurazione etnica smithiana, ma rimane il contributo più valido e longevo nella teorizzazione dell'identità costitutiva del gruppo etnico. In questi contributi si trova un idealtipo che aiuta a capire quali sono le cause stimolanti, gli attori sociali determinanti e gli effetti nella creazione di un'identità etnica, fino a giungere ad una sua conclusione escatologica, utile per comprenderne la consistenza anche nell'epoca attuale.

Il costrutto "etnia".

Cos'è dunque un'etnia? La definizione, come abbiamo visto, e nonostante l'idealtipo smithiano, spesso sfugge ad un nucleo unico condiviso, perché, semplicemente, stiamo parlando di un costrutto esterno al gruppo stesso. Un tale costrutto è, antropologicamente parlando, un contenitore che racchiude una dimensione più complessa. Dire "etnia" significa raggruppare degli individui che condividono determinati fattori della loro vita associativa quotidiana. È un modo per sezionare ed avere un quadro più netto e meno confuso della realtà vivente: una "modellizzazione". D'altronde, è difficile capire cosa identifichi un'etnia: in alcuni casi può essere una lingua comune utilizzata da abitanti di un certo territorio, non supportata da altri fattori. In altri casi può essere sì la lingua comune, ma il territorio potrebbe non essere contiguo: basti pensare alle minoranze sparse per il pianeta e lontane dal loro nucleo originario, come ad esempio gli *arbereshe* sparsi tra Puglia, Basilicata e Calabria. L'etnia può essere anche data dalla comune appartenenza ad un culto/fede religiosa: considerate le minoranze religiose dentro a paesi con forti maggioranze di culti monoteisti. Parlano la stessa lingua dei loro vicini di casa, eppure si sentono appartenenti ad un gruppo a se stante. Altre volte invece si fa parte di un'etnia per via di certi usi e costumi, senza che la religione o la lingua siano elementi determinante. In altri casi invece un po' di ciascuno di questi elementi è presente, formando mescolanze sempre uniche e particolari e difficilmente riconducibili ad un modello prestampato. Non solo modellizzazione quindi, ma anche un alto grado di dinamicità. Lo stesso concetto di etnia, poi, può non essere per forza escludente rispetto all'appartenenza con altri gruppi vicini: gli ebrei di San Nicandro Garganico si sentono contemporaneamente appartenenti alla loro terra natìa, e parlano tanto lo yiddish che il dialetto foggiano. Quindi un'etnia non esclude per forza un'altra. Si potrebbe pensare allora che l'etnia sia qualcosa che si porta dalla nascita, un concetto ancestrale e, potremmo così dire, ascritto. Ebbene, sempre lo studio etnografico ci dimostra che non è sempre così. Abbiamo appena citato gli ebrei di San Nicandro Garganico: riflettiamo sul fatto che la conversione alla religione ebraica di un solo reduce della Prima Guerra mondiale, tale Donato

Manduzio, ha portato alla nascità di una comunità ebraica praticamente autonoma in un luogo geografico in cui non esistevano radicamenti ebraici precedenti. Manduzio riuscì, in pochi anni, a far convertire all'ebraismo decine di individui, i quali poi si riconobbero così fortemente nella causa ebraica che emigrarono in Israele appena dopo la sua nascita. Il culto sannicandrese era quindi recente e portato da fuori, eppure gli aderenti si sentivano talmente coinvolti da considerare la loro appartenenza alla religione ebraica come qualcosa di millenario. Sono quindi ebrei "perché hanno voluto diventarlo, contribuendo a mostrare quanto poco le qualificazioni culturali ed etniche siano di per sé utili nell'individuare una qualunque fissità, primordialità e definitività di ciò che è supposto essere alla base di esse" (Fabietti 1998, pp. 70-71). L'etnia è quindi un concetto costruito esternamente al gruppo ed è, in altri termini, una finzione che, nata come elemento di comprensione dei gruppi, si reifica e diviene un qualcosa di ascritto ed imprenscindibile per i gruppi medesimi. Tale finzione però può divenire pericolosa nel momento in cui viene usata in modo acritico. Come ci ricorda sempre Ugo Fabietti (1998), Immanuel Kant, nella Critica della ragion pura, distingue tra uso "regolativo" ed uso "costitutivo" della finzione. È nella forzatura dell'uso costitutivo che avviene l'illusione dell'etnia. Questa illusione porta a percepire e, successivamente, a concepire il genere umano come un insieme discontinuo e segmentato: da questo punto di vista quindi il concetto di etnia deve subire un processo di decostruzione che lo riporti verso il suo normale uso regolativo, cioè di finzione applicata per uno scopo di comprensione e non di creazione di senso.

Il rischio dell'uso politico del concetto di etnia.

La tendenza discontinuista può essere allora utilizzata come un fattore di rafforzamento della propria peculiarità: il gruppo etnico "x" si discosta dal gruppo etnico "y" sottolineando le incolmabili differenze che intercorrono tra la propria "costituzione" e quella dei gruppi altri. Questo tipo di cesura etnica consente quindi di stabilire un rapporto di confine che diviene utile per creare nuovi e più

piccoli gruppi più coesi in antitesi con altri, che conferiscono e centralizzano maggiori poteri ai propri leader e serrano le maglie sociali al loro interno, seguendo una dinamica tipicamente simmeliana (Simmel 1976, pp. 49-52, 63, 69-72, 82). L'etnia diviene quindi un'agenzia di rivendicazione, in cui il gruppo deposita i processi protestatari sia dall'alto (quando le elite al comando "trasmettono" una issue ai propri "popoli"), sia dal basso (quando i membri rivendicano migliori condizioni economico-politico-sociali-giuridiche). Spesso infatti il discorso etnico viene accentuato e riportato in auge in presenza di forti disparità sul piano dei diritti: un buon esempio è dato dalle "vendette" che molti gruppi etnico-nazionali dell'ex Unione Sovietica hanno messo in scena dopo la caduta del Muro. In questi casi si sono infatti formati ampi fronti trasversali contro i cittadini di nazionalità russa che occupavano i posti di potere all'interno delle ex repubbliche federate⁹. In questo modo sono nati conflitti tra minoranze russe immigrate e gruppi locali neo-egemonici i quali, partendo da rivendicazioni di stampo etnico (l'insegnamento e la ufficializzazione delle lingue locali come lingue delle neo-burocrazie governative contro la lingua russa imposta da Mosca), sono sfociati in mobilitazioni che riguardavano l'accesso a posizioni amministrative e di potere e a risorse economiche prima appannaggio dei soli russi, fino a giungere al paradosso della creazione di una legislazione quasirazzista a favore delle sole etnie locali ed escludente verso i non cittadini autoctoni. Di questo passo si è verificata una emigrazione di ritorno verso la patria di origine da parte dei russi: si pensi che, nel periodo 1990-1995, oltre 500 000 persone emigrarono da Tashkent e dintorni per tornare nel territorio russo¹⁰. Il caso appena descritto è un'evidenza di come il "confine" etnico possa facilmente costituire un gruppo coeso e rivendicante, che si riunisce dentro un contenitore in vista di richieste che segnino una totale inversione di rotta rispetto alle gestioni politiche precedenti. L'etnia diviene quindi un costrutto contrastivo nonché acceleratore delle differenze: un mezzo strategico che consente a degli individui, riuniti sotto "l'ombrello" della stessa etnia, "di progettare azioni comuni in vista di

10 Ibidem.

Marco Buttino, *Dopo Marx: Tamerlano o Maometto? La lotta per il potere in Uzbekistan,* in Limes 02-1QS, L'Espresso, Roma, 2002.

uno scopo politico" (Fabietti 1998, p. 133). Vista così, l'etnia potrebbe quindi sembrare una specie di gruppo di pressione, quasi un "sindacato" del gruppo preso in esame. Eppure, i membri di un'etnia percepiscono la loro identità come qualcosa di concreto ed immanente. Anzitutto perché la propria etnia esiste in relazione alle altre: se ne esistono tante ed alternative, vuol dire che la mia etnia non è un'invenzione ed esiste al di sopra dei soggetti che la costituiscono. Questa interpretazione, quasi durkheimiana, fa sì, come abbiamo visto, che si arrivi ad una reificazione del gruppo etnico mediante l'uso costitutivo della finzione di kantiana memoria. L'etnia allora sarebbe un'organizzazione puramente strumentale ed attivabile soltanto in caso di contrasto con altri gruppi, come afferma Abner Cohen (1994, pp. 135-151). Ma il percorso che porta i membri ad incorporare un gruppo etnico come un qualcosa di pre-esistente è molto più complesso di quello dell'appartenenza ad un gruppo di pressione.

Il ruolo delle élite.

Questo, per dirla con Anthony D. Smith, "revival etnico", si è ripresentato con forza sulle scene dai primi anni Novanta in poi. Sono stati due i fattori principali di questo epifenomeno: la il primo è la dissoluzione dei blocchi contrapposti dopo la caduta del Muro di Berlino, il secondo è la crescente globalizzazione delle economie e delle comunicazioni, che ha messo in rete realtà prima assolutamente dissociate. Questa moltiplicazione nella presenza dell'"Altro da Sè", fa sì che le differenze tra un gruppo e ed un altro si manifestino con forza e ripetutamente. In altri termini, "di fronte all'Altro da sé e alla minaccia di standardizzazione proveniente dalla globalizzazione, le diversità culturali hanno finito per rafforzarsi ulteriormente: la distinzione fra il *Noi* e il *Loro*, fra *in-group* e *out-group* è diventata sempre più importante in un mondo vasto e magmatico (...). Il *revival etnico* fu invece particolarmente forte nei paesi semi-periferici o periferici del sistema-mondo globale, specie lì ove esistevano Stati multietnici (come nel caso dell'ex-Urss e dell'ex Jugoslavia); in questi contesti, il venir meno del collante ideologico, l'indebolimento dell'autorità statale ed il conseguente riemergere in

tutta la loro forza delle diversità culturali, si intrecciano con il desiderio di *élite* politiche in ascesa di conquistare nuovi spazi di potere: l'esaltazione delle mai sopite differenze etniche (...) rappresentò una risorsa fondamentale di legittimazione e mobilitazione delle masse" (Antonelli 2007, pp. 64.65). Da queste considerazioni possiamo evincere quindi l'azione volontaria e programmata almeno delle *élite* politiche, cui possiamo aggiungere le *élite* istituzionali e quelle religiose. L'azione combinata delle *élite* crea quel sostrato simbolico-mitico (che abbiamo già menzionato parlando di A.D. Smith) che dà sostanza alle istanze di reificazione del gruppo etnico e ne amplia il senso di appartenenza, dotandolo di basi solide e "giustificate", ben oltre il carattere eminentemente contrastivo già esaminato.

In particolare, le *élite* politiche incanalano il malcontento del gruppo e coordinano gli sforzi organizzativi ed i percorsi istituzionalizzanti del gruppo stesso. In qualche modo individuano il nemico¹¹ ed i mezzi necessari per contrastarlo, propongono un'oligarchia conducente, creano routine e nuove forme politiche adatte alle nuove rivendicazioni, inquadrando il gruppo all'interno di un controllo politico stabile e, infine, qualificano determinati interessi come vitali ed irrinunciabili. Le élite politiche creano il problema dell'esistenza del nemico: esse lo individuano e lo fissano in un quadro politico pieno di pericoli. Così facendo le élite politiche riescono anche a crearsi una fonte di potere che si auto-rigenera: quando una collettività si sente minacciata direttamente è più facile che si stringa attorno ai suoi capi, delegandogli quote di potere prima impensabili e rinunciando ad una parte delle proprie libertà individuali. Senza ricorrere ai conflitti balcanici o a quelli africani, è sufficiente pensare a ciò che è accaduto subito dopo l'11 settembre negli Stati Uniti. Con un nemico "frontale" e ben delineato, il gruppo indirizza tutte le sue tensioni irrisolte verso il nemico esterno, utilizzandolo come capro espiatorio e creando una spiegazione monocausale in cui a ogni problema si

La costruzione del nemico, processo lungo e che qui non è trattabile in poche righe, è una delle tappe necessarie nella mobilitazione verso lo scontro etnico. Il nemico è frutto di un processo di "etichettamento", un percorso mediante il quale l'*in-group* dà forma e concretezza ad un pericolo spesso fittizio. Il gruppo denuncia spesso la certezza di una futura aggressione da parte del nemico per poter attaccare per primo, dando così il via ad una dinamica di demonizzazione dell"Altro".

risponda additando il nemico. La leadership politica serve poi affinché si passi dalla fase della paura a quella della protesta e infine a quella della mobilitazione vera e propria: soltanto una leadership politica forte e spesso di stampo "personalista" può portare ad una mobilitazione efficace e rapida. Spesso si assiste alla modificazione dei vecchi partiti di governo, soprattutto in quei paesi dove prima vigeva un regime totalitario. In ex-Jugoslavia e nei paesi ex-Urss, ad esempio, i partiti comunisti cambiano nome o lo modificano leggermente, mantenendo però al potere oligarchie simili o dirette ereditiere di quelle al potere alla fine del regime. Il nemico, dopo l'azione delle *élite* politiche, diventa il capro espiatorio e quindi canalizza le tensioni interne al gruppo stesso. Tanto più forte è la tensione, tanto più forte deve essere la leadership politica e tanto più sarà forte la leadership, tanto maggiore sarà la portata della mobilitazione.

In seconda istanza le *élite* religiose conferiscono il senso di sacro e di "giusto" alle rivendicazioni del gruppo. Le èlites religiose sono le custodi dei riti e delle tradizioni e sono le depositarie del ricordo degli avi, essendo deputate al rapporto tra l'uomo e l'oltremondo. I riti e le tradizioni sono spesso gli emblemi delle collettività, e le religioni ne conservano gli usi. La "certificazione" religiosa consente di rendere moralmente valida anche la scelta della lotta militare fino agli estremi del terrorismo. Come scrive Alessia Zaretti nei suoi studi su Weber, l'esperienza religiosa "cerca di soddisfare un bisogno primario e universale della condizione umana, quello attribuire un senso ad una realtà che inquieta perché priva di significato" (Zaretti 2003, p. 25). Con la religione il nemico diviene "il male"; si viene inseriti in una dimensione sopraindividuale in cui il singolo viene deresponsabilizzato e diventa parte di un disegno superiore. Si pensi al ruolo svolto dalle scuole coraniche in Afghanistan. Dal punto di vista simbolico è invece da sottolineare il caso dell'apparizione della Madonna a Medjugorje il 24 giugno del 1981. Medjugorje è una cittadina abitata da croati in Erzegovina: quest'avvenimento rinsaldò l'appartenenza etnico-religiosa dei croati di Erzegovina e l'episodio della Madonna entrò nell'iconografia nazionalista croata, tanto che l'indipendenza della Croazia venne dichiarata esattamente e non casualmente nel decimo anniversario dell'apparizione. Il legame croato con il cattolicesimo è forte, e ciò è dimostrato anche dal fatto che il Vaticano fu il primo stato a riconoscerne l'indipendenza nel 1992. Tali *élite* sono deputate all'elaborazione e alla trasmissione di credenze e depositarie del rapporto tra uomo ed oltremondo. Le religioni, oltre a rappresentare tradizioni antichissime, sono le pratiche collettive con la maggiore presenza di riti. Il rito è, come ci insegna Durkheim, l'emblema della collettività, l'occasione durante la quale la comunità si riunisce, esprime, celebra, sacralizza la propria identità. La religione dà sostegno morale alle scelte, anche le più "estreme". In questo modo la lotta militare ed il terrorismo sono opzioni percorribili.

In terza istanza le *élite* intellettuali creano il retroterra culturale su cui il gruppo si va innestando: il loro compito è quello di esaltare determinati caratteri del proprio in-group. Queste élite sono in grado di trasformare i conflitti di interessi in conflitti ideologici: i principi base del conflitto diventano dei veri e propri ideali. Gli intellettuali inoltre riescono a dare senso al conflitto stesso: i sentimenti di rivalsa, la voglia di vendicare le proprie deprivazioni vengono conformati e diretti da questa élite. Gli intellettuali riescono quindi a dirigere ciò che il gruppo avverte in maniera spesso confusa ed inoltre traducono i sentimenti in progetti formulati in un "linguaggio adeguato e fortemente evocativo" (M.L. Maniscalco 2008, p. 219). L'uso della storia è un tipico esempio dell'opera delle élite intellettuali, i quali possono ricorrere ad un utilizzo particolare e selettivo della storia: in questo modo rinforzano l'idea della differenza tra gruppi e attribuiscono dignità storica al gruppo prescelto. "Gli intellettuali attivano un processo di autocertificazione dell'identità della comunità e possono renderla più conflittuale attraverso una memoria ipertrofica e mitica delle proprie glorie, facendo leva sul fascino che suscita il passato splendore di una civiltà e di un popolo, o attraverso un'esaltazione delle proprie sofferenze, attivando in tal modo il meccanismo del vittimismo aggressivo" (M.L. Maniscalco 2008, pp. 230-234). Secondo questo meccanismo è possibile quindi che la formazione di una eventuale identità narcisistica possa poggiare su un evento non memorabile, nel senso di "successo", bensì anche se proveniente da una "sconfitta". È possibile far scaturire il discorso identitario anche su questa base: diverrà più facile richiedere concetti quali

giustizia, sicurezza, diritti e sarà più agevole affermare la propria legittimità ad esistere: dalla posizione di vittime la rivendicazione risulta più immediata. I primi a costituirsi "vittime" secondo questo modello, nell'epoca contemporanea, sono stati gli ebrei nel periodo subito successivo alla Seconda guerra mondiale. Questo immaginario della vittima può generare una mitologia, "un corpus di figure e di racconti capaci di legittimare la violenza come forma di difesa, talvolta preventiva e può tendere a postulare una presunzione di innocenza per qualsivoglia tipologia di violenza" (M.L. Maniscalco 2008, p. 231). Inseriti in questa dinamica, tutti i gruppi rivendicano il loro status di vittime di qualcun altro o tentanto di negare lo status di vittima altrui, cercando di rovesciare i significati in campo ed attribuendo il ruolo di carnefici a chi si considera vittima. Un esempio tipico è il meccanismo della negazione, visto in essere già con la Shoah o con il caso del genocidio degli armeni¹². La vittimizzazione aggressiva è quindi un sistema di auto-difesa che si tramuta in una tattica offensiva: si parte dalla volontà di non veder ripetute certe tragedie per offendere per primi e spesso senza evidenti casus belli. Il gruppo auto-vittimizzato alimenta continuamente la paura: la presenza di una minaccia è sempre imminente e la vita quotidiana viene condizionata da questo circolo vizioso. La paura si lega ad una "mitologia della cospirazione" (M.L. Maniscalco 2008, p. 233), fatta di complotti e micce di conflitti pronte ad esplodere. La cospirazione aiuta a veicolare in un progetto apparentemente coerente – fatto di tesi, antitesi, spiegazioni e sintesi – un sistema di pericoli non più virtuali, bensì giustificati su basi razionali e logiche. La cospirazione fa sì che piani apparentemente innocui celino invece gravi minacce: così la presenza di musulmani in Kosovo è, per i serbi, l'avamposto della resistenza turco-islamica all'esistenza della Grande (e pura) Serbia. In questo modo, resistere ad una minacciosa e pericolosa cospirazione diviene azione eroica, una sorta di

Il caso del genocidio degli armeni costituisce un caso diplomatico di lungo corso tra Francia e Turchia. Una legge adottata nel 2011 infatti prevede pene per chi, sul territorio francese – uno dei paesi che più ha accolto la diaspora armena del 1915 – neghi il genocidio armeno. Ovviamente durissime sono state le reazioni della politica turca a tale provvedimento e attualmente "fredde" appaiono le relazioni diplomatiche tra i due paesi. Cfr. http://www.repubblica.it/esteri/2012/01/24/news/turchia_contro_francia_legge_genocidio_armeni-28670667/ e http://www.balcanicaucaso.org/aree/Turchia/Genocidio-armeno-scintille-tra-Turchia-e-Francia-109728, ultima consultazione 06-02-2016.

liberazione nazionale. È degno di nota, da questo punto di vista, il "Memorandum dell'Accademia serba delle scienze e delle arti", pubblicato nel settembre 1986¹³. Il Memorandum infatti è una riflessione sui passati splendori della nazione Serba, che viene dipinta come sfruttata ed oppressa dagli altri stati federati di Jugoslavia. A questa oppressione seguono la rivendicazione di diritti "storici" da parte dei serbi e la presenza della continua minaccia da parte dei popoli vicini, i quali starebbero commettendo un genocidio politico, giuridico e culturale ai danni dei serbi. L'ultimo passo è per il rischio di eliminazione fisica che gli altri popoli starebbero orchestrando a danno dei serbi, i quali ormai non hanno altra risposta che la riscossa contro le "ingiustizie" e i "pericolosi" popoli vicini. Questa manipolazione storico-sociale ha la funzione di risvegliare dei traumi collettivi: l'uso strumentale che viene fatto della storia è qui importantissimo. In tutta la vulgata serba degli anni '80-'90, ad esempio, l'episodio della battaglia della Piana dei Merli è determinante nella narrazione dell'oppressione del popolo serbo. In questo caso la riscossa parte non dalla rievocazione mitica di un passato glorioso, bensì dal ricordo di una bruciante sconfitta, che diviene la fonte di ogni vendetta successiva. L'episodio citato è disgregante e viene posto a fondazione dell'unità serba quando, solitamente, gli eventi fondativi sono invece di segno inverso: si pensi ai tipici festeggiamenti per l'unità di un paese, come le recenti celebrazioni dei 150 anni dell'Unità d'Italia o l'annuale festa del 4 luglio negli Stati Uniti d'America. La radice disgregante della ricorrenza sottolineata dall'Accademia serba è chiaramente un segnale contrario: da lì in poi, infatti, la ricerca della propria unità verrà fatta in modo non inclusivo, bensì esclusivo, laddove l'altro da sé è soggetto eliminabile e sempre potenzialmente pericoloso.

Conclusioni.

Come abbiamo potuto esaminare, il concetto di etnia è di difficile inquadramento. Forse è più giusto parlare di "configurazione etnica" (Fabietti 1998, p. 149), ovvero di un insieme di fattori che possono essere più o meno compresenti e che

Una copia, tradotta in italiano, del *Memorandum* è rinvenibile a questo link: http://160.97.56.64/politica/archivio/materiale/263/memorandum%20accademia%20serba%20delle%20scienze.pdf, ultimo accesso 30-03-2013.

determinano le appartenenze degli individui. L'etnia è sì un costrutto esterno che viene applicato ad un gruppo, ma allo stesso tempo è anche qualcosa che appartiene al gruppo, proprio perché, come abbiamo visto con Tullio-Altan, fa riferimento a valori culturali, tradizionali e storici che fanno capo ad abitudini e narrazioni ben anteriori alla vita degli appartenenti. Questa "configurazione" può essere facilmente strumentalizzata mediante l'opera di élite qualificate e riconosciute come tali che possono aumentare il livello "polemico" e "contrastivo" all'interno dell'in-group e contro determinati out-group visti come nocivi. Le politiche conflittuali diventano così una manipolazione che si autoalimenta, dal momento che i membri dell'etnia si sentono minacciati in prima persona. È solo però grazie ad una serie di iniziative mirate e comandate dall'alto che è possibile giungere alla programmazione dell'odio etnico, fino a giungere alla perpetrazione di orribili crimini contro l'umanità, quali le pulizie etniche e i genocidi.

1.5. La sociologia del nemico

Come è possibile arrivare ad una così grande violenza tra parti di popolazione che hanno convissuto sugli stessi territori per anni? A prima vista si potrebbe pensare che l'esplosione dei conflitti risponda a impulsi irrazionali profondi; in realtà spesso si arriva a questo risultato mediante processi programmati e portati avanti per lunghi periodi. Gli esempi della violenza nazista nei confronti degli ebrei o dei genocidi in Cambogia e Ruanda rispondono a questa razionale programmazione.

La costruzione del nemico è una tappa necessaria verso l'aggressione ad altri esseri umani, perpetrata nel nome della propria collettività in base ad alcuni valori ritenuti superiori. Il nemico non è semplicemente un "avversario" ma diventa un soggetto antitetico costruito socialmente, "etichettato", con un proprio passato simbolico, politico, storico e culturale nocivo a quello del gruppo in opposizione. Scrive infatti Maria Luisa Maniscalco che "il nemico rappresenta il dispositivo che aggrega la violenza individuale in un corpo belligerante" (M.L. Maniscalco 2008, p. 195). Psicologicamente il nemico può essere considerato come un "prodotto" creato mediante il trasferimento delle proprie paure o problematiche che si oggettivano in un'entità esterna tangibile. Secondo alcuni autori, come Adorno (1950) o Allport (1954), il nemico rappresenta l'impersonificazione di ciò che noi rifiutiamo in noi stessi, trasferendolo in qualcosa di altro da noi. Il concetto di nemico può anche non essere visto in modo totalmente negativo. Sappiamo come Simmel (1976) ritenesse il nemico come un soggetto che crea coesione all'interno del gruppo: "quando un'identità è in declino, l'individuazione di un nemico è un efficace meccanismo per ravvivarla (...). Il conflitto rinsalda il campo sociale, rendendolo però dipendente da questa presenza ostile" (M.L. Maniscalco 2008, p. 196). Il nemico diventa "il male" e, come tale, si inserisce in una struttura dicotomica in cui il Male si scontra con il Bene, in una semplificante assolutizzazione di valori. Seguendo la lezione di Alexander (2006) infatti l'esistenza del Bene è strettamente collegata all'individuazione del Male, anzi il è il primo a dipendere dal secondo. Il nemico è quindi categoria non accessoria,

bensì costitutiva e necessaria all'interno del conflitto. L'esistenza e la presenza del nemico sono elementi insostituibili: questa presenza del nemico deve divenire intollerabile, una fonte di pericolo permanente. Le pulizie etniche e i genocidi diventano quindi delle misure di sicurezza basate su versioni semplificate e che legittimano processi altamente lesivi dell'altro, nel nome della di "un'ipertrofica protezione dell'esistenza degli uni (biopolitica) attraverso la sistematica distruzione degli altri (tanatopolitica)" (M.L. Maniscalco 2008, p. 198). In casi estremi il corpo sociale "difendente" si può tutelare mettendo in atto lo sterminio di tutto ciò che viene considerato come indegno di esistere. La figura del nemico, alimentando l'odio e la paura, muove la regia delle nuove crudeltà sperimentate nei teatri degli anni '90 e, da ultimo, con alcune azioni dello Stato Islamico viste in particolar modo in Siria. Le dinamiche di gruppo funzionano da "elemento esaltante" in questa costruzione, laddove "il nemico" venga sottoposto al processo di emarginazione ed etichettamento mediante rituali "pubblici" di degradazione, in cui il gruppo si dà forza fungendo da moltiplicatore delle convinzioni e dei sentimenti e creando dei miti e delle leggende che ordinano e spiegano semplicemente le realtà che ci circondano. Risulta chiaro come questa violenza debba essere pianificata (come abbiamo visto in precedenza): episodi come i lager nazisti, i killing field cambogiani, il massacro dei tutsi in Ruanda e le pulizie etniche nei Balcani risultano come azioni figlie di processi meditati ed organizzati, in cui questa razionalità si convoglia tutta nell'individuazione dei capri espiatori. La massa emotiva che viene mossa è ingente: per scatenare simili risentimenti bisogna lavorare quotidianamente sulla percezione della popolazione. La costruzione del nemico è una tappa necessaria per ogni violazione di un essere umano perpetrata in nome di una collettività. "La figura del nemico è un dispositivo che facilita lo scatenamento di sentimenti - paura, repulsione, odio che sostengono quegli impulsi violenti in grado di trasformare un pacifico cittadino in un combattente" (M.L. Maniscalco 2008, p. 200). Vanno superate remore e limiti solitamente "normali" nella natura sociale degli esseri umani: la propaganda collettiva, i riti, l'indottrinamento diventano strumenti quotidiani ed

importantissimi. Le pulsioni della collettività (che si auto-percepisce) "minacciata" diventano la sostanza del nemico: il proprio *Male* si fa sostanza sull'altro, divenendo quel "male radicale" (Arendt 1996), che supera le usuali categorie di moralità e giustizia. Il nemico è così un "patrimonio comune" (M.L. Maniscalco 2008, p. 202) il quale supera la categoria del delirio individuale per assurgere alla posizione di punto di riferimento per intere comunità, facilitando il raggiungimento di una omogeneità di valutazioni tra i membri del gruppo in questione. Questo processo ha anche un rovescio della medaglia interiore: è quello della creazione di *nemici interni*. Una dinamica così polarizzante fa sì che si ricorra con facilità alla politica del "dentro o fuori", con effetti negativi per tutti coloro i quali cercano una via alternativa alla narrazione dominante. Con la creazione del nemico vengono quindi rotti i legami di interazione e collaborazione tra comunità diverse: la complessità viene ridotta allo scontro Bene versus Male, in una logica di semplificazione che attiva facilmente il ricorso a mezzi estremi e violenti.

Un elemento importante nella costruzione del nemico è la memoria collettiva. Come spiega Halbwachs, le immagini del passato sono come dei paletti che delimitano dei confini solidi. La memoria collettiva è formata da diverse immagini che vengono di volta in volta aggiustate, poste in modo funzionale alla ricostruzione ed al momento attuale del gruppo che ne fa uso. L'identità collettiva viene costruita, ricostruita e fondata su queste immagini, senza le quali non avrebbe modo di esistere. Che la memoria possa diventare oggetto conflittuale ce lo spiega già Maurice Halbwachs, quando sostiene che la memoria collettiva "si accorda con i pensieri dominanti della società" (Halbwachs 1987, p. 21). Se appare forzata, nella prospettiva halbwachsiana, l'idea che il ricordo individuale esista soltanto perché appoggiato su uno strato di memorie condivise da più persone e non vi sia spazio per una prospettiva psicologica del soggetto singolo, è altrettanto interessante il fatto per cui, in questa lettura basicamente durkheimiana, il ruolo dell'insieme societario sia determinante e vincolante per il soggetto. La memoria diviene quindi un'istituzione e come tale deve essere affrontata come

problema delle forme istituzionalizzate che l'immagine del passato assume nella coscienza dei gruppi, e dei modi e le forme di questa istituzionalizzazione. Nessun gruppo potrebbe riprodursi nella propria identità senza produrre e conservare un'immagine del passato consolidata, almeno per alcune delle sue linee ritenute fondamentali e valide dall'insieme dei membri. Affinché però ciò avvenga, la memoria si costituisce di ricostruzioni parziali e selettive del passato. L'idea chiave di Halbwachs è dunque che ricordare sia attualizzare la memoria di un gruppo. L'immagine del passato che il ricordo attualizza non è tuttavia qualcosa di dato una volta per tutte: se il passato si "conserva", si conserva nella vita degli uomini, nelle forme oggettive della loro esistenza e nelle forme di coscienza che a queste corrispondono. Nell'*introduzione* al lavoro di Halbwachs, Paolo Jedlowski scrive:

Ricordare è un'azione che avviene nel presente, e dal presente dipende. La ricostruzione del passato dipende dagli interessi, dai modi di pensare e dai bisogni ideali della società presente. Tuttavia (...) l'immagine del passato che ogni società si rappresenta è, in ogni epoca determinata, qualcosa che si accorda con i *pensieri dominanti* della società stessa. I contenuti della memoria collettiva costituiscono dunque un insieme denso e mobile, che (...) costantemente è modificato, ricostruito a partire dalle esigenze di gruppi sociali viventi e attivi: la conservazione del passato è sempre un fenomeno dinamico. Ora, questa dinamica non esclude il conflitto. (...) L'idea forse più fruttuosa che si può ricavare da Halbwachs è proprio quella che il passato, oggetto di ricostruzioni successive e suscettibili di modifica, sia una sorta di *posta in gioco* fra interessi e gruppi contrapposti. (...) La memoria collettiva rappresentata dalla coscienza comune di queste società riflette effettivamente il risultato di uno scontro nel quale sono decisivi i rapporti di potere fra i gruppi diversi dei quali la società globale è composta (Halbwachs 1987, p. 28).

La Storia può essere così adeguatamente riformulata diventando un elemento di base nella costruzione dell'identità collettiva e fornendo così, a chi di dovere, una risorsa a livello politico di grande efficacia di massa. L'uso di queste ricostruzioni parte dalla storia passata e può sconfinare nel mito, conferendo nobili origini ad

un gruppo (che sia su base etnica o religiosa), il quale potrà rivendicare diritti su territori o risorse su cui una volta quel gruppo era unico padrone. Oppure la storia può servire per spiegare come in passato vi siano stati avvenimenti che il gruppo ritiene fonte di ingiustizia o punti di partenza per una vendetta (ad esempio sconfitte militari o invasioni): tipico è l'esempio della battaglia di Kosovo Polje del 1389, mito fondante dell'unità serba, tutt'ora rivendicato dalle frange nazionaliste¹⁴. Tutto questo può portare alla formazione di stereotipi sia positivi (il gruppo che li crea è uno stereotipo positivo) sia negativi (il gruppo nemico). Lo stereotipo negativo viene spesso de-umanizzato mediante un processo in cui un "narcisismo autoreferenziale", mischiato all'uso della memoria collettiva ed alle emozioni, diventa la base che unisce il gruppo e toglie credibilità e rispetto al nemico, il quale viene sempre più visto come un elemento da eliminare, in quanto mancante di valori morali e ideali.

Tutto questo processo necessita però di qualcuno che lo governi: qui entrano in gioco le *élite* sociali presenti nel gruppo di riferimento, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti.

Ora la questione si sposta dunque sui gruppi che spostano l'equilibrio della "posta in gioco", come l'ha definita poco sopra Paolo Jedlowski. Il controllo di ciò che in qualche modo *deve diventare memoria* è allora elemento decisivo per chi si sfida nell'arena dei significati simbolici e contemporaneamente politici. Allo stesso modo, da contraltare, oltre a ciò che deve diventare memoria si affianca ciò che *deve essere escluso dalla memoria*, in un processo selettivo sia positivo che negativo. Si può arrivare ad una vera e propria "invenzione delle tradizioni" (Hobsbawm e Ranger 2002). Un oggetto, un avvenimento, un artefatto, un luogo,

¹⁴L'episodio della sospensione dell'incontro di calcio Italia-Serbia (12 ottobre 2010) ci fornisce un piccolo esempio di come la battaglia del 1389 sia ancora un ricordo vivido ed utilizzato anche in modo propagandistico da parte della tifoseria serba presente quel giorno a Genova: oltre alla bandiera kosovara bruciata sulle tribune, era indicativa anche l'estetica del leader ultrà serbo, il quale mostrava un tatuaggio con la ricostruzione della battaglia e la data "1389" scritta sul braccio destro

 $[\]frac{http://tg24.sky.it/tg24/mondo/photogallery/2010/10/13/ivan_capo_tifoseria_serbia_foto.html?p=4}{ultima~consultazione~16-09-2011}.$

possono essere elevati qualcosa da ricordare come essere cancellati con impeto e velocità. Gli esempi sono disparati e forse anche, apparentemente, contraddittori. Si può ricordare una vittoria militare, come la vittoria di Stalingrado per le forze sovietiche ed in generale antinaziste. Al contempo si può ricordare anche una sconfitta, come monito per non ripetere errori commessi e guardare ad un futuro migliore: i giapponesi ogni anno fanno tesoro delle esperienze di Hiroshima e Nagasaki. Si può però anche ricordare una sconfitta per creare un mito: i serbi trovano nel massacro di Kosovo Polje il loro mito fondativo. Si può creare un monumento ad hoc anche lontano dal luogo fisico in cui è avvenuto il fatto: il Vietnam Veterans Memorial ricorda le vittime del Vietnam ma è stato realizzato a Washington. Allo stesso modo è possibile distruggere un qualcosa del gruppo avverso: a Mostar i croati hanno bombardato lo Stari Most, testimonianza del passaggio ottomano in Bosnia e simbolo della città erzegovese. Ci si trova di fronte a memorie tangibili o astratte; eventi e luoghi si sommano tra di loro ed i significati vengono spesso stravolti o guidati verso un risultato prestabilito. La memoria collettiva è quindi elemento fondante dell'identità di gruppo: "nessun gruppo potrebbe riprodursi nella propria identità e mantenere la propria coesione senza un'immagine del passato consolidata" (M.L. Maniscalco 2008, p. 207). Questa modellabilità della memoria rende concreta la possibilità che vi siano delle incongruenze tra "memoria" e "storia", con la prima che può diventare predominante, proprio per il suo lato di forte carica emotiva. La dinamica della memoria selettiva porta spesso ad un vittimismo aggressivo fondato su una qualche ingiustizia subita in un passato (spesso assai remoto) che diventa strumento di rivendicazione e, contemporaneamente, di negazione dell'altro e della memoria dell'altro. Per questi motivi la distruzione di oggetti del ricordo altrui (monumenti, luoghi di culto, biblioteche, cimiteri) si configura come uno degli strumenti più importanti, tra quelli utilizzabili all'interno dei conflitti etnici. In ex-Jugoslavia la sovrapposizione tra memoria e storia è stata determinante nello svolgimento del conflitto: nella retorica serba si trova tuttora quella traccia per cui passato e presente diventano una narrazione unica, temporalmente non separata o

comunque "schiacciata" verso il presente. È in questo modo che una battaglia del 1389 venga vista ad oggi (come abbiamo potuto verificare nel caso degli ultras della nazionale di calcio) come un avvenimento attuale: la distanza tra oggi e quella battaglia (quasi settecento anni) svanisce e la storia moderna diventa contemporanea (Kaldor 2001, p. 51). Il presente si trasforma nel romanzo storico del passato per cui combattere (M.L. Maniscalco 2008, p. 208). Questa postmoderna epica popolare nasce e cresce per stimolazione interna e per separazione dall'altro. Il circuito *noi vs. altri* è completo: il Bene è pronto a sfidare il Male.

Questo circuito però deve servirsi di una catena di distribuzione che alimenti il sistema e lo renda pervasivo a più livelli: in questo senso è importante il ruolo che hanno i media, che diventano strumenti utili a disseminare il gruppo di due sentimenti: l'odio e la paura. Tali media veicolano messaggi estremamente semplificanti e polarizzanti, ripetendo la struttura del noi vs. altri. Si va così a comporre, via mass media, un quadro che possa fornire una struttura di riferimento per tutti i soggetti interessati: questa struttura di riferimento a sua volta crea un insieme generale di valori e credenze condivise. Anche qui è forte il ruolo delle élite politiche e di quelle intellettuali, che ritagliano spicchi di realtà su misura per giungere al risultato sperato. In Serbia, come ci ricorda Mary Kaldor, la popolazione locale subiva messaggi di alta conflittualità da almeno un decennio prima dello scoppio del conflitto ex-jugoslavo. Il terreno è stato così preparato costruendo un mix di guerre vecchie e nuove per cui "la battaglia del Kosovo del 1389, la seconda guerra mondiale e la guerra in Bosnia diventavano tutte parti di un'unica lunghissima guerra" (Kaldor 2001, p. 51). In questi messaggi è facile imbattersi in ripetizioni di immagini cruente e soprattutto di violenze e violazioni subite, sia umane che territoriali, mantenendo sempre altissimo il livello di emotività. Negli anni '90, a questa ricostruzione per lo più storico-politica, si è aggiunto un nuovo livello di contenuti mediatici: quello della colpevolizzazione e della disumanizzazione del nemico. Un caso eclatante fu quello del Ruanda. La Radio Television Libre des Milles Collines rappresenta l'esempio-scuola: nel 1994 infatti questa stazione radiofonica molto popolare iniziò a modificare i contenuti delle sue trasmissioni. Utilizzando sempre gli stessi speaker e le stesse trasmissioni, si cominciò a demonizzare i tutsi mediante quel vittimismo aggressivo di cui abbiamo già fatto menzione, unito alla denuncia dei pericoli imminenti che i tutsi avrebbero portato agli hutu. La radio fornì una specie di compagnia e accompagnò con una radiocronaca quasi sportiva i massacri effettuati dai miliziani hutu, quasi come se si trattasse di una competizione agonistica. Anche nell'ex-Jugoslavia si misero in atto dinamiche di questo tipo: come ha ben scritto Kaldor, passato e presente venivano mescolati. Ad esempio, nei primi anni '90, vennero riscoperti alcuni episodi ed alcuni termini che erano stati quasi sepolti dal regime di Tito. Si ricominciò a parlare di ustasa, associando il termine, solitamente sinonimo di "fascista", con l'appartenenza croata. In Croazia invece si ritirò fuori il terrorismo cetnico di marca serba. Come riporta Maria Luisa Maniscalco, nel dicembre 1992 il settimanale croato Globus pubblicò una lista di personalità nemiche della Croazia che andavano uccise. Come riporta Kaldor, la rivista bosniaca musulmana nazionalista Il dragone nel 1993 affermava: "istintivamente ogni musulmano tenderebbe a salvare il suo vicino serbo anziché lasciarlo morire, ma invece ogni musulmano deve scegliere un serbo e giurare di ucciderlo" (Kaldor 2001, p. 78). In situazioni in cui la paura e il sospetto del vicino sono ai massimi livelli, questo tipo di media diventano delle vere e proprie "guide" sia pratiche – per salvarsi dai pericoli di tutti i giorni – sia morali, dato che rinsaldano la coesione del gruppo. Si viene a creare una ambivalenza: da una parte aumenta la radicalizzazione del gruppo, che trova normale agire in modo violento. Proprio questa normalità porta però ad una stupefacente banalizzazione della violenza, vista ormai come un fatto quotidiano, un percorso che diventa usuale percorrere nel nome della salvezza e della propria superiorità storica e morale.

1.6. Una violenza quasi inaudita: genocidi, pulizie etniche e crimini di genere.

Come sfocia tutta questa violenza organizzata e costruita su tempi di medio-lungo

periodo? La ricerca e l'esperienza hanno delineato una serie di tipologie di crimini contro le etnie vittime di questi episodi.

Il genocidio è stato concettualizzato già subito dopo la II Guerra mondiale, come spiegazione al fenomeno della shoah: Raphael Lemkin, proveniente da Yale, lo definì come "la distruzione di una nazione o di un gruppo etnico che intende designare un piano coordinato di differenti azioni miranti a distruggere i fondamenti essenziali della vita dei gruppi nazionali, per annientare questi gruppi stessi. Obiettivi di un piano siffatto sarebbero la disintegrazione delle istituzioni politiche e sociali, della cultura, della lingua, dei sentimenti nazionali, della religione e della vita economica dei gruppi nazionali, e la distruzione della sicurezza personale, della libertà, della salute, della dignità e persino delle vite degli individui che appartengono a tali gruppi. Il genocidio è diretto contro il gruppo nazionale in quanto entità, e le azioni che esso provoca sono condotte da individui, non a causa delle loro qualità, ma in quanto membri del gruppo nazionale"15. E' evidente in questa definizione come sia attivo il ruolo intenzionale dello Stato, il quale è l'unico in grado di poter pianificare e mettere in atto un genocidio, possedendo le risorse necessarie per giungere a questo "risultato" e anche Irving Horowitz (2002) sottolinea le dimensioni dell'intervento statale e del periodo lungo, non essendo il genocidio un avvenimento sporadico. Non manca chi invece toglie l'elemento intenzionale e definisce il genocidio come una distruzione di massa che possa avvenire anche in presenza di negligenza o casualmente, come nel caso di un'esplosione nucleare. Israel Charny¹⁶ infatti sostiene che il genocidio sia "un massacro collettivo di un numero considerevole di esseri umani, non impegnati in un'azione militare contro altre forze militari di un nemico riconosciuto, che si trovano in condizioni di vulnerabilità totale e nell'impossibilità di difendersi" (1994, pp. 64-92). Insomma il genocidio è categoria che fa ancora discutere: è importante però iniziare a definirlo per

¹⁵ Cit. in M.L. Maniscalco, in *Sociologia dei processi di pace, Dispense delle lezioni della prof.ssa M.L. Maniscalco, cit.*, p. 97

Israel Charny, *Toward a generic definition of genocide*, in *Genocide: conceptual and historical dimensions*, a cura di George J. Andropoulos, Penn, Philadelphia, 1994, pp. 64-92

inquadrarne le possibili cause.

La pulizia etnica è invece concetto più recente, tanto che la locuzione è la traduzione letterale dell'espressione serbo-croata "etniko cisenje", utilizzata durante i conflitti balcanici dell'ultima parte del Ventesimo secolo. Pur essendo vicina al genocidio, la pulizia etnica può essere definita come "l'espulsione di una popolazione indesiderata da un dato territorio a causa di discriminazioni religiose o etniche, di considerazioni politiche, strategiche o ideologiche, o di una combinazione di queste" per rendere il proprio homeland più sicuro ed etnicamente omogeneo. Non che la pulizia etnica nasca con le guerre degli anni Novanta: già gli Assiri l'avevano applicata nel 700 a.C., nel XVII secolo gli inglesi approfittarono della peste che colpì gli irlandesi per confinarli nell'Ulster; nello stesso periodo i francesi cercarono di fare una cosa simile con gli Ugonotti dopo l'Editto di Nantes. In Bosnia invece si procedette per ricatti: mentre gli uomini venivano detenuti in campi di prigionia, le donne venivano minacciate e gli si presentava un ultimatum: lasciare il territorio per riavere indietro i propri compagni. Certo è che anche la vicenda ebraica nel periodo nazista può essere valutata come una possibile pulizia etnica, dato che si voleva espellere gli ebrei dal territorio del Reich: il termine judenrein, utilizzato in quel periodo, significa proprio "pulito dagli ebrei". Poi però le deportazioni forzate e lo sterminio di massa hanno modificato il significato originario. Di certo nella pulizia etnica sono presenti una serie di azioni pratiche per "convincere" l'etnia indesiderata a lasciare il "campo". Esse possono dividersi in:

 azioni amministrative: quando per esempio vengono varate leggi discriminatorie, o quando vengono rimosse le autorità regolarmente elette o se vengono rifiutate le cure ospedaliere nelle strutture preposte o infine l'esclusione dalla rete telefonica o la firma coatta di documenti in cui si afferma di voler cedere proprietà;

M.L. Maniscalco, dispense del corso in Sociologia dei processi di pace, a cura di G. Aubry, Roma, 2007, p. 101

- azioni non violente mediatiche: pubblicazioni di liste di cittadini appartenenti ad una certa etnia; utilizzo dei media locali (giornali, radio, tv) che incitano all'odio e demonizzano il nemico;
- azioni intimidatorie violente: minacce e aggressioni in strada, trasferimenti in campi di prigionia, incendi ad abitazioni o luoghi di lavoro, distruzione di siti e monumenti culturali o religiosi, violenze sessuali, crimini di genere in cui le vittime sono le donne le quali vengono stuprate o uccise. Nel caso Jugoslavo i serbi per esempio stupravano le donne bosniache per far nascere bambini che non fossero musulmani bensì con padre serbo, cancellandone le origini. Nel caso ruandese invece le donne venivano stuprate e poi uccise per non dar modo all'etnia rivale di potersi riprodurre. Spesso sono azioni effettuate da soldati o civili armati: sono illegali ma non vengono punite;
- azioni militari: esecuzioni sommarie, torture avverso leader politici e religiosi, attacchi deliberati a città o villaggi, blocco degli aiuti umanitari, distruzione delle piccole imprese, dei monumenti e luoghi di culto.

Riguardo ai "crimini di genere", possiamo parlare di una vera e propria "depoliticizzazione del corpo del nemico" (M.L. Maniscalco 2008, p. 234). La lotta politica per il dominio su un altro gruppo viene meno: il conflitto viene depoliticizzato, almeno a livello ufficiale. Venendo – nei conflitti intra-stato – a mancare il nemico statale, la retorica di lotta non può più soffermarsi sui concetti "classici" della guerra. Il nuovo obiettivo diventa il "vicino" e questo vicino non è più un esercito. Non è rappresentato più da leader stranieri pericolosi o avversi; è un vicino che si auto-rappresenta – senza la mediazione dei politici di professione, ma al massimo andando al seguito di elites di vario tipo, come è stato rilevato – e che è pericoloso perché convivente su di un territorio che diviene conteso. Il nemico perde i suoi tratti politici nel momento in cui la politica "ufficiale" esce di

scena, in un modo che si inscrive nei meccanismi delle "nuove guerre" (Kaldor 1999); contemporaneamente quelli biologici diventano i tratti salienti nel delineare il gruppo avverso. Questa perdita della sovrastruttura politica del nemico fa sì che il corpo – inteso in senso strettamente fisico – divenga l'obiettivo del conflitto, un conflitto che ormai si svolge proprio corpo a corpo, senza la mediazione istituzionale o istituzionalizzata dei governi locali o nazionali. La perdita della politica e dei diritti annessi (tutelati dalle leggi) rende possibile allora qualunque azione sul corpo del nemico. Un nemico senza diritti è considerato inferiore e passibile di qualsivoglia pena. Viene dequalificato da persona ad oggetto inquinante, una sorta di virus da eliminare nel minor tempo possibile. Dal nazismo all'Unione Sovietica, dallo scontro hutu-tutsi fino a giungere alle vicende della Bosnia-Erzegovina, è sempre possibile trovare quella retorica che, già dalle parole usate, rende chiara l'idea dell'epurazione, della pulizia, della purga, contro esseri umani che sono definiti in modo animalesco come batter, topi o maiali. Vi è quell'ossessione di rifondare la comunità purificata dei veri cittadini, come sostiene Bauman in più occasioni (1992, 2001, 2002).

Una tipica pratica di quest'annientamento del corpo del nemico è nei *crimini di genere*, ovvero quelle azioni volte a colpire la possibilità riproduttiva del nemico. La violenza sessuale contro le donne (ma non solo: anche la castrazione nei confronti degli uomini) è azione ricorrente nei conflitti. Lo stupro di massa è stato già utilizzato nella Prima guerra mondiale, come dimostrano le violenze portate avanti dai tedeschi in Francia e in Belgio o dai giapponesi a Nanchino. Se però in questi casi si tratta di azioni confuse, spesso non pianificate o frutto della volontà di dimostrare una superiorità che andasse oltre a quella militare, negli scenari delle nuove guerre lo stupro diventa un'arma come un'altra nell'annichilimento dei gruppi nemici. Lo stupro perpetrato ai danni di migliaia di donne bosniache musulmane, spesso molto giovani, dimostra la volontà, da parte dei violentatori serbi, di annullare la presenza islamica in Bosnia per sostituirla con una nuova "razza" di nascituri di padre serbo¹⁸. Come scrive M.L. Maniscalco (2008, p. 237)

In molti casi – documentati più nel caso dei tutsi che in quello bosniaco – si arrivava anche

in Bosnia furono costruiti dei veri e propri campi di concentramento riservati a sole donne, che così potevano essere facilmente raggiunte e violentate. In molti casi poi le violenze sessuali si tramutavano in stupri effettuati di fronte ai parenti più stretti della vittima o in incesti obbligatori, sempre sotto la minaccia delle armi. Le violenze e le umiliazioni hanno avuto un loro successo: molti bosniaci sono infatti fuggiti dai propri territori per cercare salvezza altrove. La pratica dello stupro pubblico quindi è diventata fonte di umiliazione per le donne e anche per gli uomini, che vedevano le proprie mogli, sorelle o figlie violentate da un nemico da cui non erano riusciti a difendersi. Tutto ciò in un contesto di "vicinanza" in cui, nonostante le differenze religiose, le abitudini e i valori della famiglia – marcatamente patriarcali – erano comunque simili tra serbi e bosgnacchi e quindi maggiormente riconoscibili in entrambe le direzioni.

1.7. La pulizia etnica culturale.

Nei conflitti balcanici e in quello afghano la pulizia etnica ha assunto anche un connotato culturale. Storico-culturale per la precisione: l'arte infatti, come sostiene Anna Lisa Tota è una "fabbrica della storia" (Tota 1999, p. 82). Secondo l'autrice infatti "i processi del ricordare e del dimenticare non appaiono più come azioni meramente individuali, ma come costrutti sociali" (ivi, p. 77). L'arte diviene quindi una istituzione sociale, un luogo dedicato per la fruizione e l'utilizzo della memoria. L'arte è una "tecnologia della memoria" (ivi, p. 78), un "luogo fra gli altri in cui le società continuano a costruire e a riprodurre se stesse" (ivi, p. 79). L'opera d'arte è un documento mediante il quale una memoria viene reificata e può divenire storia. In questo modo il bene culturale diventa una possibile "arena antagonistica" in cui gruppi sociali diversi negoziano le proprie identità, a volte riconoscendone il valore, altre volte invece disputandone le realtà attribuite ai beni stessi. In questi casi le "identità si scontrano e si oppongono costantemente per

all'uccisione delle donne incinte: così facendo si eliminavano contemporaneamente due elementi pericolosi e nemici, la madre e il nascituro, nemico di domani.

favorire o delegittimare l'egemonia costituita" (ivi, p.82). Secondo Le Goff il monumento è dunque sempre un documento, cioè nasce come latore di un messaggio dell'ideologia dominante. L'ideologia dominante si dota quindi di istituzioni deputate al mantenimento del ricordo: in qualche modo il ricordo diventa quindi un atto anche politico, in cui chi detiene il potere decide quali forme siano legittime e quali illegittime per il ricordo, e quali siano più o meno opportune a livello di comunicazione sociale. Il codice espressivo utilizzato influisce sulla costruzione del ricordo e sul ricordo stesso. A volte anche l'assenza di memoria è una scelta, per cancellare eventi su cui è meglio evitare pubblicità. Tota (1999) descrive la costruzione del "Vietnam Veterans Memorial", monumento dedicato ai caduti in Vietnam. Il dibattito negli Usa fu lungo e difficoltoso: alla fine si optò per ricordare i caduti in quanto tali, ma senza fare riferimento alla causa per cui si andò a combattere. Venne progettato quindi un monumento spoglio e semplice, costituito solo dai nomi dei morti in battaglia, senza riferimenti patriottici come bandiere a stelle e strisce o pannelli esplicativi, salvo poi un ripensamento dovuto alle contestazioni di chi vedeva il memorial come troppo freddo, *apatriottico* e apolitico.

Questo breve quadro serve per comprendere come i beni culturali divengano una risorsa importantissima nella polemica etnica. Se con gli stupri etnici si vuole distruggere il futuro del gruppo rivale, con la distruzione dei beni culturali si vuole distruggere il passato del nemico. Distruggere il passato significa annullare l'identità dell'altro. In ex-Jugoslavia i conflitti sono stati per lo più identitari e fondati su miti di superiorità morale, storica e religiosa e di egemonia su dati territori; azzerare il vissuto dell'altro diveniva quindi una importantissima risorsa strategica, funzionale al disegno di supremazia etnica. Ecco qui accadere ciò che esamineremo nel terzo capitolo: la distruzione di importanti centri culturali (la biblioteca di Sarajevo), religiosi (le chiese ortodosse in Kosovo) o simbolici (il ponte di Mostar), o una combinazione di essi (la città di Dubrovnik). La stessa violenza si è ripetuta anche in Afghanistan, con i Buddha di Bamyian: lì però non c'è stata una distruzione mirata ad una etnia fisicamente presente, dato che i

buddhisti in Afghanistan non ci sono più. La volontà, nel caso delle demolizioni ad opera dei Talebani, era quella di andare a distruggere un passato scomodo creando un'amnesia volontaria, poiché quel passato non era integrato nel disegno di "assolutismo religioso" voluto per il nuovo Afghanistan: una specie di edizione riveduta e corretta del "non avrai altro Dio all'infuori di me" portato all'estremo.

Il bene culturale quindi, uscito dalla dimensione privata ed entrando in una dimensione pubblica, acquista quella "sacralità" che lo rende importante fonte di comunicazione storico-politico-sociale per tutta la comunità di riferimento. E' proprio con questa coscienza che sono state elaborate le varie convenzioni oggetto di esame nell'introduzione; quei riferimenti giuridici servono affinché tali distruzioni vengano evitate, nel rispetto della pluralità delle culture e delle tradizioni: i beni culturali non appartengono mai ad una sola generazione, bensì si tramandano di generazione in generazione diventando così patrimoni specifici di una collettività. In questo modo anche il tempo e i luoghi acquistano un'importanza peculiare nel rapporto tra memoria, storia e cultura: i luoghi diventano simboli delle culture (si pensi alla Piana dei Merli per i serbi) e quindi beni culturali essi stessi; un luogo, associato ad una particolare data storica, crea un evento-simbolo culturale composto da tempo, spazio e memoria (si pensi a Porta Pia per la storia d'Italia contemporanea), dove lo spazio fisico in qualche modo ordina anche lo spazio "mentale" degli individui, poiché colloca fisicamente un dato evento ed il tempo è il termine a quo da cui far iniziare determinate fasi della vita storico-sociale del gruppo etnico. Cancellare beni culturali siffatti significa eliminare il tempo storico, i luoghi simbolici e quindi la memoria e i linguaggi particolari e condivisi che uniscono gli individui dei gruppi etnici. Cancellando il bene culturale-memoria diventa impossibile qualunque identità: sin dall'antichità l'essere umano ha sempre lasciato opere di diverso tipo (dalle pitture rupestri alle opere scritte fino ai grandi monumenti) trattandole come se fossero scrigni pieni di riserve di senso. Eliminare queste riserve di senso significa in definitiva eliminare tutto quello che l'etnia ha prodotto, distruggendone il senso che essa stessa ha creato sia nei propri confronti, sia nei confronti degli attori

esterni. Ci si trova di fronte ad una violazione estremamente complessa, che tocca più fattori della vita dei gruppi. Si vanno infatti così a danneggiare anzitutto i legami presenti tra luogo e comunità; si colpiscono elementi innalzati nella dimensione del sacro o del quasi-sacro; l'intreccio tra luogo, memoria e simbolo è determinante non solo per l'identità attuale ma anche per quella futura del gruppo. Il potenziale di lascito e di legacy verso il futuro è enorme. Il bene culturalememoria-simbolo è uno dei più grandi fattori con cui si tramandano le storie e i valori di un gruppo. Il corpo culturale è anche storico: è memoria collettiva. Il bene culturale ha funzione sia estetica che socio-politica. L'eliminazione di benimemorie culturali è un'automatica cancellazione dell'identità di gruppo. Come scrive Mario Aldo Toscano (2008), la coscienza collettiva considera i beni culturali come segni del proprio destino nel mondo e per questi motivi essi rappresentano i numi tutelari dei gruppi cui appartengono. Come abbiamo visto, la pulizia etnica culturale è forma diffusa nel tempo e nello spazio, ma in tre occasioni recenti ha colpito di più l'opinione pubblica e la comunità degli studiosi. Il caso balcanico, i Buddha di Bamiyan ed il più recente attacco dei miliziani dell'Isis contro antiche vestigia in Siria ed in Iraq rappresentano tutte facce della stessa medaglia. In tutti e tre i casi infatti vi è quella volontà che mescola due diversi obiettivi: il primo è quello di negare la memoria storico-culturale altrui, per ulteriormente umiliare e distruggere le resistenze altrui; il secondo è quello di affermare una supremazia delle origini in cui l'affermazione di una propria superiorità etnica passa anche dal dominio su determinati territori. Questo dominio avviene eliminando le prove visibili dell'esistenza nemica, sia presente (ex-Jugoslavia), sia passata (Afghanistan, Siria, Iraq). Il caso delle guerre balcaniche risulta di facile comprensione: all'interno di uno scontro faccia a faccia, l'eliminazione dei beni culturali avversi è una delle strategie utilizzate sul campo, così come le violenze di genere: tutto rientra nella pulizia etnica. Con il caso dei Buddha di Bamiyan, il livello dello scontro assume un tono più astratto ma ancora facilmente comprensibile: per i talebani era da vietare qualunque manifestazione religiosa contraria all'islam. Le recenti azioni dell'Isis innalzano

ancora di più la complessità delle azioni: ad essere colpite sono vestigia antiche, a volte neanche religiosamente apprezzabili, come nel caso dell'antica città di Palmira. In questo caso l'obiettivo dell'Isis è stato quello di cancellare la possibilità di una storia "altra" rispetto a quella che si vuole rendere "ufficiale": l'Islam è l'unica religione esistita e che può esistere su quei territori. Altri culti non sono possibili né sarebbe meglio non ci fossero mai stati. Ciò che però colpisce ancor di più è la violenza contro gli antichi templi musulmani, considerati in qualche modo fuorvianti: il culto islamico permesso ora nelle terre dell'Isis è soltanto quello attualmente professato. Ogni "deviazione" dal culto attualmente riconosciuto è da vedersi come un peccato talmente grave fino a giungere alla distruzione della sua memoria, seppure anch'essa di provenienza islamica. L'estremismo dello Stato islamico è giunto quindi ad un punto tale da prevedere l'auto-punizione rispetto ad un passato ritenuto ancora più "impuro" perché proveniente dal proprio interno e quindi, in qualche modo, pericoloso come il peggiore dei nemici interni.

In conclusione, "dal momento che i monumenti sono sempre documenti, nel senso che sono portatori di messaggi, di ideologie e di progetti collettivi – cioè sono segni di eventi-simbolo o totem di gruppo – possono essere oggetto di violenza come emblema di una forza nemica o comunque estranea" (M.L. Maniscalco 2008, p. 241).

Cap. 2 - Per un approccio sociologico al conflitto sui beni culturali

2.1. I beni culturali nella dimensione di gruppo

Beni culturali, dimensione sacra, identità di gruppo.

Così compresi, i beni culturali diventano emblemi dei gruppi. Scrive sempre Toscano che "alcuni di questi beni escono dall'ordinarietà ed entrano nell'area dello straordinario: nelle speciali contraddizioni della comunità vi è anche quella per la quale tale passaggio rappresenta una concentrazione dello spirito comunitario e talvolta la personificazione della comunità come spirito, intenzionalmente imperituro rispetto alle condizioni normali e alle generazioni che si susseguono. Come si può capire, si entra nel regno dei simboli, intorno ai quali si forma e si consolida l'identità di gruppo. Quando il sacro si è costituito, dura ed è presente nella cosa (...). La cosa su cui il sacro ha deposto la sua impronta ha un grande potenziale evocativo. Crea sensazioni nuove, (...) dilata orizzonti, mobilita energie latenti (...), libra l'essere verso regioni incontaminate (...). I Beni Culturali partecipano dell'aspirazione all'universale e all'eterno (...). Sono sperimentabili da tutti nel loro carattere (...). Il sacro è: ed è nei Beni Culturali per la loro natura e per il riconoscimento che quella natura impone (...). Si può anche trafugarli o distruggerli ma questi fatti o misfatti non negano il sacro, anzi lo esaltano (...) (Toscano 2008, pp. 10-11).

Ma questa dimensione sacra dei beni culturali non è uno status ascritto. Il bene culturale diventa sacro mediante un processo di elezione/selezione pubblica che rientra in quella concezione durkheimiana che è un classico della sociologia.

Scrive Durkheim che

i riti possono essere definiti e distinti dalle altre pratiche umane (...) soltanto per la natura particolare del loro oggetto. Una legge morale ci prescrive infatti (...) modi di agire che si rivolgono però a oggetti di genere diverso. È dunque l'oggetto del rito che occorre

caratterizzare, per poter caratterizzare il rito stesso; e la natura speciale di questo oggetto si esprime nella credenza. (...) Tutte le credenze religiose conosciute (...) hanno uno stesso carattere comune: esse presuppongono una classificazione delle cose reali o ideali che si rappresentano gli uomini, in due classi o in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti (...) di profano e di sacro. (...) Ma per cose sacre non bisogna intendere soltanto quegli esserei personali che vengono chiamati dèi o spiriti; una roccia, un albero, una fonte, un ciottolo, un pezzo di legno (...) qualsiasi cosa può essere sacra. (...) L'ambito degli oggetti sacri non può essere determinato (...); la sua estensione è infinitamente variabile (...). (Durkheim 1971, pp. 39-40).

Arte, Storia, Memoria. Maurice Halbwachs e la memoria collettiva.

Arte e Storia formano la memoria come fatto pubblico; e la memoria è costitutiva di qualsiasi comunità che voglia essere tale; essa è un fattore decisivo per l'identità della comunità (Toscano 2008, p. 15).

Questo passaggio di Mario Aldo Toscano ci rende subito consapevoli dei primi elementi da considerare: arte, storia, memoria. L'intreccio tra questi fattori è determinante e scaturisce da un processo non sempre pacifico o pacificato:

I Beni Culturali non sono né pace né armonia: sono manifestazioni dell'avanzata faticosa di una frazione di umanità per gli itinerari impervi del mondo. Essi sono un riassunto delle dimensioni più ordinarie e più straordinarie, di eterni contrasti, di lotte tra valori (Toscano 2008, p. 31).

Il Bene Culturale è quindi il prodotto complesso di negoziazioni ma anche di imposizioni spesso conflittuali. Che la memoria possa diventare oggetto conflittuale ce lo spiega già Maurice Halbwachs, quando sostiene che la memoria collettiva "si accorda con i pensieri dominanti della società" (Halbwachs 1987, p. 21). Se appare forzata, nella prospettiva halbwachsiana, l'idea che il ricordo individuale esista soltanto perché appoggiato su uno strato di memorie condivise

da più persone e non vi sia spazio per una prospettiva psicologica del soggetto singolo, è altrettanto interessante il fatto per cui, in questa lettura basicamente durkheimiana, il ruolo dell'insieme societario sia determinante e vincolante per il soggetto. La memoria diviene quindi un'istituzione e come tale deve essere affrontata come problema delle forme istituzionalizzate che l'immagine del passato assume nella coscienza dei gruppi, e dei modi e le forme di questa istituzionalizzazione. Nessun gruppo potrebbe riprodursi nella propria identità senza produrre e conservare un'immagine del passato consolidata, almeno per alcune delle sue linee ritenute fondamentali e valide dall'insieme dei membri. Affinché però ciò avvenga, la memoria si costituisce di ricostruzioni parziali e selettive del passato. L'idea chiave di Halbwachs è dunque che ricordare sia attualizzare la memoria di un gruppo. L'immagine del passato che il ricordo attualizza non è tuttavia qualcosa di dato una volta per tutte: se il passato si "conserva", si conserva nella vita degli uomini, nelle forme oggettive della loro esistenza e nelle forme di coscienza che a queste corrispondono.

Ricordare è un'azione che avviene nel presente, e dal presente dipende. La ricostruzione del passato dipende agli interessi, ai modi di pensare e ai bisogni ideali della società presente. Tuttavia (...) l'immagine del passato che ogni società si rappresenta è, in ogni epoca determinata, qualcosa che si accorda con i *pensieri dominanti* della società stessa. I contenuti della memoria collettiva costituiscono dunque un insieme denso e mobile, che (...) costantemente è modificato, ricostruito a partire dalle esigenze di gruppi sociali viventi e attivi: la conservazione del passato è sempre un fenomeno dinamico. Ora, questa dinamica non esclude il conflitto. (...) L'idea forse più fruttuosa che si può ricavare da Halbwachs è proprio quella che il passato, oggetto di ricostruzioni successive e suscettibili di modifica, sia una sorta di *posta in gioco* fra interessi e gruppi contrapposti. (...) La memoria collettiva rappresentata dalla coscienza comune di queste società riflette effettivamente il risultato di uno scontro nel quale sono decisivi i rapporti di potere fra i gruppi diversi dei quali la società globale è composta (Halbwachs 1987, p. 28).

In questo intreccio tra arte e storia si annida quindi la memoria. Il bene culturale è quindi oggetto nonché soggetto dell'identità dei popoli. Contemporaneamente è

memoria tramandata universalmente ma che inizia ad esistere dal particolare della situazione contingente di chi l'ha prodotta e a seconda di quale contesto. Scrive Hippolyte Taine che

per comprendere un'opera d'arte, un artista, un gruppo di artisti, è necessario farsi una fedele rappresentazione dello stato generale dello spirito e dei costumi del tempo a cui sono appartenuti. Là troveremo la spiegazione ultima. Là risiede la causa prima che determina tutto il resto" (Taine 2001, p. 33).

Toscano (2008, p. 15) lo definisce "il *particolarismo dell'universale*", poiché le differenze stabiliscono le distanze tra un gruppo e l'altro. Universalismo e particolarismo sono due categorie fondamentali che definiscono e rinforzano proprio la dimensione sacra dell'oggetto d'arte. L'elezione pubblica avviene su basi particolari nel tentativo di universalizzare un qualcosa per la propria comunità. Nel momento in cui, come abbiamo visto, le dinamiche conflittuali vanno a colpire più in profondità i gruppi presi nel loro contesto etnico, questo dualismo particolarismo-universalismo diventa il metro di paragone della competizione tra gruppi in contrasto. In questo caso il particolarismo procede ed avanza fino a diventare la stessa ragion d'essere del conflitto.

2.2. I beni culturali: i pensatori della modernità.

Il tema dell'importanza dei beni culturali "esplode" con i pensatori moderni. Se già Hegel, nella sua Fenomelogia dello Spirito (1807) e nell'Estetica (1817-1829) ne aveva affrontato il tema, ragionando su forme artistiche, spirito e divinità, è con Comte che la sociologia si affaccia nel mondo dei beni culturali. Per il sociologo francese anche l'arte attraversa i tre stadi da lui teorizzati. L'immaginazione, assolutamente prevalente nello stadio teologico e in quello politeista, dovrà confrontarsi con l'osservazione e la ragione, ma non smetterà la sua potente attività educativa. L'arte infatti non scomparirà con il positivismo ed anzi la religione dell'umanità comporterà un'immensa capacità estetica e costituirà

una fonte feconda di ispirazioni nuove. La partecipazione estetica sarà fondamentale per lo spirito positivo. La scienza e l'industria costituiranno potenti stimoli per l'immaginazione, nonostante siano sottoposte a leggi naturali (Comte 1967, vol.I pp. 515-517; vol.II pp. 273-274; vol III pp. 734-740).

Detto già di Taine e del suo "spirito del tempo", appare rilevante la distinzione operata da Alois Riegl, che parla di monumenti con valore storico e monumenti con valore artistico. Il monumento storico è basato su testimonianze che "ci sembrano rappresentare tappe particolarmente rilevanti del processo evolutivo di un campo determinato dell'attività umana" (Riegl 1973, p. 174). Per Riegl l'arte ha un valore storico insopprimibile, mentre il valore artistico è soggetto di valutazioni assolute o relative. Inoltre l'autore austriaco introduce altri due aspetti. Il primo è quello della intenzionalità o involontarietà del monumento; il secondo è quello del valore in quanto memoria. Secondo Riegl infatti l'opera d'arte concepita appositamente (intenzionalmente) per esserlo rischia di andare perduta, perché il valore che gli viene attribuito (quello artistico) è effimero. Diversa è invece la questione legata ai monumenti storici. Questi, pur essendo spesso stati concepiti involontariamente – o essendo divenuti tali per altre circostanze – possono essere tramandati proprio perché possiedono quel valore in quanto memoria che travalica le cangianti valutazioni artistiche, che variano di periodo in periodo (Riegl 1974). Avendo già citato Durkheim e Comte, non si può negare uno spazio a Max Weber: per il sociologo di Erfurt è condivisibile l'idea hegeliana di arte e religione intimamente collegate, ma la razionalizzazione avanzante farà perdere questa connessione (Weber 1995, vol II, p. 287).

John Dewey ribadsce il carattere sociale dell'esperienza estetica che, per quanto sempre situata a livello locale, ha una sua efficacia comunicativa globale. L'esperienza estetica è una manifestazione e una celebrazione della vita di una civiltà. Scrive Dewey che "in una civiltà vi sono elementi transitori ed elementi durevoli. Le forze durevoli non sono separate: esse sono funzione di una moltitudine di incidenti passeggeri (...). La grande forza che effettua questo consolidamento (tra i diversi "incidenti passeggeri", ndr) è l'arte" (Dewey 1995, p.

373). L'arte è quindi un'istituzione: nel senso di contrastare la distruttività del tempo e consegnare identità alle generazioni passate e future: l'arte, per Dewey, non è un'entità chiusa in se stessa, bensì una manifestazione dell'esperienza. Per Dewey inoltre, ricollegandosi a Taine, è inutile tentare di ricostruire le condizioni di fruibilità di un'opera d'arte del passato perché è "semplicemente impossibile che un qualsiasi individuo possa oggi vedere il Partenone come lo vide il devoto cittadino ateniese dell'epoca" (Dewey 1995, pp. 126-127). Nel suo Art as experience, Dewey individua piuttosto nella materia formata l'elemento che viene riconosciuto universalmente come oggetto di fruizione indipendentemente dal mutare del gusto e delle conoscenze. Gli oggetti d'arte sono espressivi perché comunicano attraverso la forma e rendono possibili esperienze estetiche sempre diverse in relazione alle conoscenze, al vissuto e alla sensibilità dei fruitori. Proprio sulla conservazione di questi sensi si basa buona parte della lotta intorno ai beni culturali.

Interessante è anche il punto di vista di Hans-Georg Gadamer, che rileva su due punti importanti. Il primo è la funzione pubblica del monumento: per lo studioso tedesco infatti un monumento può acquisire una speciale presenzialità indipendentemente dalla sua qualità estetica:

un monumento mantiene ciò che rappresenta in una specifica presenzialità, che è ovviamente qualcosa di totalmente diverso dalla presenzialità della coscienza estetica. Esso non vive solo dell'autonoma potenza espressiva dell'immagine. Ciò si capisce già dal fatto che anche cose diverse dalle opere figurative, come ad esempio simboli o scritte, possono adempiere alla stessa funzione. Ciò che si presuppone è sempre la conoscenza di ciò che attraverso il monumento deve essere ricordato, come dire la sua potenziale presenzialità. Così anche l'mmagine del dio, l'immagine del re, il monumento che si dedica a qualcuno, presuppongono che il dio, il re, l'eroe oppure l'avvenimento – una vittoria o una conclusione di pace – posseggano già di per sé una presenzialità valida per tutti. (...) Un atto di istituzione, una fondazione, una consacrazione (...) assegna un significato a qualcosa che per sé ne è privo, come una bandiera o un oggetto di culto. Si tratta ora di chiarire come un'opera d'arte non debba il suo significato ad un atto di istituzione di questo tipo, e ciò anche quando sia stata prodotta di fatto come immagine

culturale o come monumento profano. La cerimonia pubblica della consacrazione (...) che le conferisce la sua qualifica non è però quella che le assegna il significato. Essa è invece già una forma con una sua propria funzione significativa (...), prima di essere insediata nella sua funzione di monumento. L'istituzione o consacrazione di un monumento (...) non fa che attualizzare una funzione che è già presente nel contenuto dell'opera come tale (Gadamer 2004, pp. 184-185).

L'ungherese Arnold Hauser insiste invece sul ruolo dei beni culturali come portatori di messaggi e di esperienze collegate alla realtà e al succedersi delle generazioni, nonostante la loro aura di opere spesso inspiegabili. Scrive infatti Hauser che

le opere d'arte sono una forma di provocazione. Noi non le spieghiamo, ma ci misuriamo con esse. Le interpretiamo in conformità dei nostri fini e delle nostre aspirazioni, diamo loro un senso, la cui origine si trova nelle nostre forme di vita e nelle nostre abitudini di pensiero (...). Le opere d'arte sono altezze inaccessibili (...) Ogni generazione le guarda da una posizione diversa e la vede con occhi nuovi (...). E' soltanto dall'accumularsi delle diverse interpretazioni che risulta il senso pieno di un'opera d'arte per la generazione successiva. (...) La sua grandezza consiste in una interpretazione della vita che ci aiuta a dominare meglio lo stato caotico delle cose e a ricavare dall'esistenza un senso migliore (...) (Hauser 1974, pp. 15-17)

Sempre per Hauser l'opera d'arte "nella sua forma più alta, è un messaggio, e se anche coloro che sostengono che condizione preliminare della felice trasmissione del messaggio sia la forma efficace, piacevole (...) hanno senza dubbio ragione, tuttavia non meno ragione hanno anche gli altri, che negano il senso di una tale forma senza un messaggio che sia alla base di essa" (Hauser 1974, p. 18). Per Hauser inoltre i beni culturali e – in senso esteso – la cultura, servono a proteggere la società. Scrive infatti che

la cultura serve a proteggere la società. Le creazioni spirituali, le tradizioni, le convenzioni e le istituzioni non sono nient'altro che vie e mezzi dell'organizzazione sociale. La religione, la filosofia, la scienza e l'arte hanno una funzione reale nella lotta

per la conservazione della società. L'arte, per restare in argomento, dapprima è uno strumento della magia, un mezzo per assicurare il sostentamento delle orde primitive di cacciatori. Essa diventa poi uno strumento del culto animistico che deve influenzare i buoni e i cattivi spiriti nell'interesse della comunità. A poco a poco si cambia in forme di esaltazione di dèi e di re, in inni e in panegirici. *Alla fine, nella forma di una propaganda più o meno evidente, essa serve gli interessi di un gruppo, di una cricca, di un partito politico o di una particolare classe sociale*. Solo di quando in quando, in tempi di relativa sicurezza o di alienazione dell'artista, essa si ritrae dal mondo e, incurante di obiettivi pratici, si comporta come se esistesse soltanto per se stessa e per la bellezza (Hauser 1974, p. 19, corsivo del redattore).

In questo passaggio Hauser "denuncia" quindi il ruolo politico dell'arte ed il rischio che questa possa essere strumentalizzata da piccoli agglomerati di persone: gruppi, cricche, partiti politici, classi sociali (ed in questo è forte il richiamo alla concezione dell'arte presente in Marx). È un concetto centrale e che abbiamo già visto all'opera nel caso dei conflitti etnici.

2.3. Beni culturali e memoria.

I beni culturali rappresentano quindi, come visto con Toscano (2008), una riserva di memoria e di storia per tutti i popoli, che ne producono e ne hanno prodotto nella loro esistenza. In realtà il bene culturale ha un rapporto diacronico con il tempo, poiché per essi "il passato non è irreparabilmente passato, essi vivono ancora attraverso di noi, il nostro sguardo, la nostra realtà, la nostra esperienza – il nostro essere, coniugato con il presente, ma anche con ciò che è stato e con ciò che sarà" (Toscano 2008, p. 199). I beni culturali influiscono anche sul futuro, perché risultano essere oggetti da tramandare o distruggere (come nel nostro caso) proprio per non essere "trasmessi" alle generazioni future. Il bene culturale diventa così parte della storia dei gruppi, andando a comporre quello scontro particolare/universale di cui abbiamo già fatto cenno. I beni culturali si nutrono e sono composti proprio dal "particolare", perché possono essere prodotti in un *hic et nunc* inestinguibile, che prendono valore proprio perché concepiti e realizzati in determinati periodi ed in determinate condizioni. L'importanza dei beni culturali è

proprio nel dualismo tra riconoscibilità e non riconoscibilità, tra immediatezza e necessità di interpretazione: in una parola, tra familiarità e differenza. Il fascino del bene culturale è in questa distinzione, ovvero nella immediata comprensione di ciò che è proprio e nel contatto che si cerca di avere con ciò che proviene da differenti culture. Un contatto che, va ancora ricordato, può portare anche a situazioni di contrasto. Il contatto con una cultura aliena è infatti possibile foriero di incomprensioni, di diffidenza o di paura. Nel caso dei conflitti etnici l'altra cultura viene vista come pericolosamente avversa e quindi letta in modo contrastivo. Quell'hic et nunc di cui si faceva cenno prima condiziona l'essenza e la presenza dei beni culturali, che per essere riconosciuti come tali hanno bisogno di una sede che li leghi al territorio da cui provengono.

Così, per esempio, Quatremère de Quincy, andando contro gli schemi napoleonici fatti di spoliazione e appropriazione, teorizzava il legame radicale dei monumenti con il territorio da cui provengono e che li rende coerenti con l'ambiente culturale e naturale in cui hanno visto la luce. De Quincy si oppone per altro anche al trasferimento dei capolavori italiani da quelli diversi dalla loro genesi. L'autore francese prende Roma come esempio, giudicandola come un museo naturale, a cielo aperto. Roma è essa stessa un monumento: non solo un insieme di cose, bensì un luogo attraversato dal tempo, inamovibile ed indivisibile. Soltanto uno esprit d'ensemble può non privarla della sua essenza (Quatremère de Quincy 1989, pp. 119 e 125-127).

Diversamente Halbwachs si dedica alla Terrasanta, sempre all'interno dei suoi studi sulla memoria collettiva. Il sociologo francese intende esaminare la fondazione della tradizione dei luoghi santi. La tradizione va intesa come credenza collettiva che quindi crea delle leggi alle quali la memoria collettiva obbedisce. Perché i ricordi dell'epoca di Cristo stesso fossero perpetuati c'era bisogno che un gruppo durevole si costituisse e li costituisse sotto forma di dogmi. Il paesaggio dei luoghi santi si dilata, fino a farvi rientrare luoghi consacrati eletti dalla venerazione popolare. Seguendo Durkheim, Halbwachs sottolinea l'importanza del culto e dei riti. Il luogo materiale è fondamentale, ma ai luoghi materiali si aggiunge una realtà di diverso tipo. Il ricordo collettivo ha un duplice

oggetto: da un lato realtà materiale, dall'altro simbologia che si sovrappone a tale realtà. Un dogma, una verità astratta, senza luoghi tangibili, non costruisce il ricordo in solitudine. Ci si avvia verso una quasi-finzione: il luogo si deve adattare alle credenze, la realtà si deve adattare alle credenze. Il luogo diviene parte integrante della memoria. Afferma Halbwachs che

così è tutte le volte che un ricordo collettivo si trova ad avere un duplice oggetto: da un lato realtà materiale, figura, monumento, luogo nello spazio, dall'altro un simbolo, cioè il significato spirituale che nello spirito di un gruppo si aggancia e si sovrappone a questa realtà. Supponiamo che il gruppo si divida. Alcuni dei suoi membri rimangono sul posto, in presenza dell'oggetto materiale (...). Altri se ne allontanano, portando con sé l'immagine dell'oggetto stesso. Ma, da una parte, l'oggetto non cambia. Anche il posto che esso occupa non rimane uguale, poiché intorno ad esso tutto si trasforma. (...) Ma, per essi (i cristiani, ndr) Gerusalemme non è (...) la Gerusalemme celeste, sospesa tra il cielo e la terra. È una città costruita con delle pietre, sono case e strade dall'aspetto familiare. È la stabilità di queste cose che spiega come i loro ricordi durino. Ora, questa stabilità è in balia di tutti gli accidenti materiali che gradualmente (...) trasformano le città, così come il ricordo (...) è alla mercé degli accidenti fisiologici che a poco a poco distruggono o trasformano un organismo. (...) Quanto ai membri del gruppo che si sono allontanati da questi luoghi, che non li hanno più rivisti, (...) essi se ne fanno prestissimo una rappresentazione simbolica. L'immagine che di questi luoghi evocano, trae sicuramente il suo contenuto, all'inizio, dai luoghi stessi (...). Ma la riflessione simbolica li distacca dal loro ambiente naturale e li mette in rapporto con le credenze del gruppo, e con esse soltanto. È certamente la stabilità dell'immagine a spiegare come le credenze durino, ma questa stabilità non è in balia degli accidenti materiali che trasformano l'oggetto, dato che l'immagine sussiste per se stessa (...). Non è ai luoghi reali, ma alle credenze che la realtà doveva adattarsi. Ora mentre i luoghi si cancellavano, le credenze si rafforzavano. Mentre i cristiani di Gerusalemme, abbandonati a se stessi (...) avrebbero avuto sempre più difficoltà a risistemare la storia evangelica in una cornice locale, (...) la Chiesa ricollocava la stessa storia in una cornice di dogmi costruiti a misura e in cui si esprimevano le tendenze più vivaci della società contemporanea. Non deve meravigliare se fin da allora, rientrati in Gerusalemme, i cristiani hanno creduto di ritrovare la città della Passione quale era stata ai tempi di Gesù (Halbwachs 1988, pp. 137-138).

Senza luoghi fisici, secondo Halbwachs, non può esistere il ricordo: per i primi cristiani individuare un luogo reale dava sostanza a delle memorie tramandate oralmente e in cui il terreno si mescolava con il sacro, i miracoli, la morte e la resurrezione di Cristo. Luoghi che, proprio per questo loro essere ancorati alla realtà, potevano dare fastidio a chi doveva conservare lo status quo. Scrive Halbwachs che "non è inverosimile che i nemici del cristianesimo nascente si siano sforzati di deturpare questi luoghi e di distruggere i segni che potevano aiutare a riconoscerli. Si narra che un imperatore abbia fatto piantare un bosco sacro dedicato a divinità pagane sull'area del Calvario per impedire ai cristiani di riunirvisi" (Halbwachs 1988, p. 136). Questo insieme di luoghi reali e luoghi "inventati" o comunque trasfigurati, riadattati, riutilizzati è importante nella comprensione di quella che è poi la manipolazione della memoria e dei luoghi della memoria all'interno dei conflitti etnici.

Aleida Assmann ha esaminato il tema della memoria nelle sue condizioni spaziali. La studiosa tedesca parla di luoghi geografici e luoghi della commemorazione, sottolineandone le differenze. Scrive Assmann che

il significato dei luoghi generazionali nasce con il legame consolidato nel tempo (...) di un gruppo con un certo luogo, nel quale si sviluppa una strettissima relazione tra l'uomo e l'ambiente geografico. Il luogo informa di sé gli stili di vita e di esperienza degli uomini almeno quanto essi lo permeano delle loro tradizioni e della loro storia. I luoghi della commemorazione, invece, sono profondamente diversi, perché si caratterizzano per un'eclatante differenza tra passato e presente. In un luogo della commemorazione la storia non continua a svolgersi ma è più o meno violentemente interrotta. Tale interruzione si materializza in relitti e rovine, che si stagliano nel paesaggio come residui stranianti. La frattura cristallizzata nelle rovine è senza rapporto con la vita di questo luogo nel presente che (...) si è sovrapposta a questi resti senza alcun riguardo. Questo spostamento di un luogo in cui si stabilizzano forme di vita tradizionali in un luogo che mantiene ancora le tracce di sistemi di vita distrutti (...) è stato descritto da Pierre Nora con un gioco di parole in francese. Parla infatti del passaggio dal *milieu de mémoire* al *lieu de mémoire*. Il luogo della memoria è quanto rimane di ciò che non esiste più e non ha più valore. Perché

esso continui ad esistere (...) è necessario raccontare una storia che supplisca al milieu andato perduto. I luoghi della memoria sono frammenti esplosi di un contesto di vita perduto o distrutto. La storia di un luogo non finisce con il suo abbandono o con la sua distruzione; esso conserva i relitti materiali che diventano elementi della narrazione, a loro volta punti di riferimento di una nuova memoria culturale. (...) La continuità spezzatasi con la conquista, l'abbandono e l'oblio non è riproducibile a posteriori, ma, attraverso la mediazione del ricordo, può essere ricostruita. I luoghi del ricordo, nei quali si è mantenuto qualcosa di ciò che non esiste più ma che dal ricordo può essere riattivato, segnalano una discontinuità. (...) La coscienza del passato che si lega al ricordo è (...) diversa dalla coscienza del passato insita in questo fissarsi territorialmente nel luogo. L'una poggia sull'esperienza della discontinuità, l'altra su quella della continuità. La storia di un passato che si è interrotto e si può cogliere soltanto nelle tracce può essere molto importante in un'epoca successiva, se essa riconosce nel passato un fondamento di se stessa. Le rovine e i relitti che sopravvivono a lungo (...) possono di nuovo diventare visibili se illuminate dall'attenzione di questo nuovo interesse (Assmann 2002, pp. 343-344).

Il luogo della commemorazione è quindi più complesso del luogo geografico. Il ruolo del procedere della storia è totalmente differente e quindi oggetto di variazioni che sono etero-imposte. La frattura tra passato e presente nei luoghi della commemorazione può dare adito a distorsioni, manipolazioni ed altre azioni umane non sempre volte al dialogo.

Cap. 3 – La guerra sui e con i beni culturali

3.1. Jugoslavia: una storia piena di contraddizioni.

Non può essere possibile la comprensione delle distruzioni affrontate dal popolo ex-jugoslavo senza prima inquadrare il conflitto all'interno della sua cornice. Pur nella impossibilità di poter ricostruire uno scenario composto da tanti micronazionalismi e da continue occupazioni e conflitti di liberazione, si cercherà di dare un quadro dei fatti salienti. La guerra degli anni Novanta è il risultato di rivendicazioni storiche, culturali, religiose ed etniche che nascono addirittura durante il XIV secolo con il conflitto tra serbi e ottomani e proseguono con le dominazioni austro-ungariche da una parte e turca dall'altra, per giungere ai tanti micro-conflitti e ai colpi di stato avvenuti nelle imminenze della Prima Guerra Mondiale, passando per la guerra civile avvenuta ai margini della Seconda Guerra Mondiale e per finire con il conflitto svoltosi circa venticinque anni fa. Se quindi il nazionalismo pan-serbo nasce già tra il XIV ed il XV secolo, è dalla prima metà del XIX secolo che inizia a prendere forma con le teorie di Vuk Karadzic, linguista incaricato di riformare la lingua serba¹⁹. Grazie alla sua opera l'alfabeto cirillico fu semplificato e venne imposta una lingua che, attualmente, è quella ancora utilizzata in Serbia. Secondo Karadzic inoltre la lingua serba era diretta discendente dello stokavo, un dialetto che, parlato dai originariamente dai serbi, era diventato poi un linguaggio comune anche tra i croati e nei territori settentrionali della Bosnia. Secondo la teoria di Karadzic quindi la Grande Serbia si sarebbe riunita sotto un'unica lingua, inglobando vasti territori: quasi tutte le attuali Croazia e Bosnia, l'Erzegovina, la Dalmazia, la Vojvodina, la Slavonia. Le istanze pan-serbe vennero presto frustrate dagli accordi segreti stipulati tra Russia e Austria-Ungheria nel 1877. Nonostante il lungo conflitto contro i turchi, la Serbia non poté mettere le mani sui Balcani perché le due potenze decisero di frammentarne il territorio per evitare la nascita di attori potenzialmente forti e con

¹⁹

Un'analoga iniziativa fu portata avanti in Croazia dal linguista Ljudevit Gaj, che andò invece a ricercare l'unicità e la primigenia della lingua croata rispetto alle altre del territorio balcanico.

mire espansionistiche. L'accordo russo-austroungarico portò alla formazione di gruppi segreti e cospiratori contro i reggenti stranieri. Tra questi la "Mano nera", capeggiata dal capitano dell'esercito Dragutin "Apis" Dimitrijevic, che si ribellò ai propri comandi e riuscì ad uccidere, nel maggio 1903, il re Alessandro I Obrenovic, ritenuto troppo autocratico, impopolare ed asservito alle potenze mitteleuropee. Lo stesso Apis fu poi alla base della nascita del gruppo "Unione o morte", che fu decisivo nella vittoria della seconda guerra balcanica contro i turchi nel 1913. Per Dimitrijevic rimaneva da sconfiggere soltanto la forza austroungarica, unico vero nemico rimasto sul territorio della Grande Serbia. Sulla base di questi elementi Apis organizzò l'assassinio, per mano del militante Gavrilo Princip, dell'arciduca Francesco Ferdinando, caduto il 28 giugno del 1914. L'uccisione di Francesco Ferdinando, avvenuta a Sarajevo, fu la scintilla che provocò la reazione a catena che portò al primo conflitto mondiale. Soltanto nel 1918, dopo il conflitto, ai serbi fu permesso di poter riprendere il controllo del proprio territorio. Ma questo processo fu fatto in modo squilibrato: tra ottobre e dicembre di quell'anno fu costituito il nuovo Stato dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni che però naufragò presto per la mancanza di forza interna. Al suo posto si costituì un Regno dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni, retto da Alessandro Karadjordjevic, principe ereditario della Serbia e figlio di Pietro I. Il sistema politico inaugurato dai Karadjordjevic e dal gruppo dirigente della *carsija* fu però molto centralizzato e repressivo per chi non fosse serbo. Anzitutto vi fu da subito una forte "etnicizzazione delle cariche di potere e, quindi, nella esclusione delle altre etnie dai compiti di responsabilità politica, economica, militare e, più in generale, sociale. La seconda era la pretesa di serbizzare gli altri gruppi etnici operando evidenti discriminazioni e proponendo modelli culturali ed ideologici a carattere inclusivo. A tal fine la stessa dislocazione territoriale delle nazioni della federazione venne ripensata in modo tale da garantire uno status di superiorità al governo centrale serbo (...). Il territorio nazionale venne suddiviso in dipartimenti che non rispettavano affatto i confini delle regioni tradizionali. Per garantire l'ordine dei nuovi dipartimenti la carsija non si fece scrupolo di abusare della forza" (Arbitrio 1998, p. 128). I motivi di tensione quindi furono accentuati

durante il Regno unificato dei Karadjordjevic. Con i croati totalmente esclusi dal gioco politico, gli slavi macedoni e gli albanesi di Kosovo e Metohija trattati come minoranze insignificanti, la situazione precipitò dopo circa dieci anni, alla morte di Nikola Pasic, uno dei leader della carsija. La confusione e l'indebolimento della carsija portò ad una serie di attentati interni in cui furono colpiti molti esponenti politici di quasi tutte le fazioni. La situazione fu risolta dalla mossa forte di Alessandro Karadjordjevic, che abolì la costituzione vigente ed instaurò la dittatura il 6 gennaio del 1929, fondando il Regno di Jugoslavia. Nel 1934, dopo anni di tensioni, Alessandro fu assassinato in un attentato orchestrato dal leader croato ustascia Ante Pavelic. Paolo Karadjordjevic, subentrato al cugino Alessandro, andò a quel punto contro la volontà nazionalista ed accentratrice della carsija e trovò un accordo con i croati per cercare di riportare la calma in un paese sempre più lacerato dai contrasti interni. Il Regno di Jugoslavia fu così bipartito in una metà sotto il controllo croato (Croazia, Dalmazia, la Bosnia occidentale e l'Erzegovina), mentre la Serbia manteneva il controllo sul resto dei territori. Nel frattempo imperversava il secondo conflitto mondiale e il Regno di Jugoslavia si trovava nella morsa tra i paesi dell'Asse, la Bulgaria e la Romania. Paolo scelse di schierarsi con l'Asse per evitare danni dall'esterno, ma subì la reazione del proprio esercito, memore delle guerre contro gli Asburgo. Si arrivò al rovesciamento del governo e ad un nuovo colpo di stato che esautorò Paolo in favore di Pietro II Karadjordjevic. Anche l'esercito serbo si schierò contro il nazi-fascismo e il Regno di Jugoslavia tolse l'appoggio all'Asse. La scelta fu strategicamente gravosa: truppe tedesche, italiane, ungheresi e bulgare invasero il Regno di Jugoslavia e imposero una durissima repressione ai serbi. Di moto contrario furono i croati: Pavelic e gli ustascia si schierarono con le forze nazi-fasciste, aprendo una fase di collaborazione. Protetto dalle forze dell'Asse, Pavelic inaugurò una violenta pulizia etnica ai danni dei serbi presenti in territorio croato. I serbi si riorganizzarono con due movimenti di resistenza: uno era quello dei cetnici, seguaci dei Karadjordjevic; l'altro fronte era quello comunista, proveniente da quel Partito Comunista Jugoslavo che era già presente da anni nella politica jugoslava. Il periodo della resistenza fu uno dei frangenti di maggiore unità interna del PCJ, da sempre diviso da differenze nazionali ed etniche. La resistenza titina fu premiata dall'accordo tra Stalin e Churchill: la neonata Lega dei Comunisti di Jugoslavia era la designata per prendere il potere.

La Jugoslavia di Tito.

La Jugoslavia fu ristrutturata in una federazione simile all'Unione Sovietica. I confini variarono e i serbi persero molti territori a vantaggio della Croazia (che ad esempio guadagnò la Krajina, storicamente abitata da serbi) e della Bosnia-Erzegovina, che tornò ad essere un'entità a sé stante. Tuttavia ai serbi fu destinato il controllo politico e burocratico del paese, con Belgrado che si confermò essere il centro decisionale della nuova federazione. Tutte le risorse economiche e finanziare della federazione vennero quindi accentrate a Belgrado, che poi le ridistribuiva sulle diverse entità federate²⁰. Si creava un sistema in cui la Serbia, meno produttiva economicamente rispetto a Croazia e Slovenia, aveva però la disponibilità dell'amministrazione finanziaria della federazione.

Alla base di questo sistema vi erano due architravi: Tito e lo jugoslavismo.

Sul maresciallo Tito si è scritto e detto molto: Josip Broz, il militare per metà croato e per metà sloveno, ha saputo tenere le redini della federazione quasi fino alla sua morte, avvenuta nel 1980. Nonostante gli scricchiolii e le riforme costituzionali succedutesi, il maresciallo è riuscito a far convivere le diverse anime della Jugoslavia in modo sostanzialmente pacifico, portando avanti una tattica di continui aggiustamenti e riequilibri tra le diverse entità federate. Per fare ciò si è ricorso al concetto di "jugoslavismo" ovvero una sorta di nazionalismo unificante di per sé in parte contraddittorio. La Jugoslavia infatti ben presto è stata estromessa dal Cominform (già nel 1948) proprio per le mosse di Tito in chiave anti-sovietica. In questo modo la Jugoslavia è diventata un doppio avamposto. Da una parte ha rappresentato il primo accesso dell'Occidente verso i paesi del Patto

La Jugoslavia fu ripartita in sei entità federate. Nelle tre entità federate considerate maggiori per produttività economica, popolazione e rilievo storico accertato (Serbia, Croazia, Slovenia), vi erano gruppi etnici preponderanti; una situazione più complessa era presente nelle altre tre. Le sei entità erano: Serbia (comprese le province autonome di Vojvodina e dell'albanese Kosovo), Croazia, Slovenia, Bosnia-Erzegovina, Montenegro e Macedonia.

di Varsavia e dall'altra era l'avamposto più occidentale della galassia comunista europea. Tito ha saputo galleggiare in questa doppia morsa, aprendosi al socialismo di mercato verso Ovest - ricevendo anche aiuti da parte occidentale ma rimanendo sotto il cappello comunista verso Est, nonostante la creazione del movimento dei paesi non allineati²¹. Lo jugoslavismo si è imposto come un'ideologia di forte autonomia, che nello stesso tempo fosse internazionalista pur essendo il collante dei tanti piccoli nazionalismi interni all'ex-Jugoslavia. Tito ha inteso riunire le nazionalità jugoslave all'interno di una cornice che fosse in grado di sopperire alla mancanza di unità intorno ad un unico stato nazionale. L'idea di creare un uomo nuovo, libero attraverso il socialismo, passava per la rinuncia a tutti i regionalismi geografici, religiosi e culturali, in vista di un approdo verso un'unità dedita ad un grande soggetto: la Jugoslavia. Una Jugoslavia da intendersi come terra della liberazione dagli autoritarismi della Seconda Guerra Mondiale, socialista ma aperta al mercato. La Jugoslavia diveniva così il nuovo totem da proteggere e da pregare, la sublimazione del motto "Unità e fratellanza" voluto da Tito, un'unità e fratellanza da raggiungersi anzitutto spogliandosi di qualunque passato difficile e divisivo. Ovvia era la volontà di silenziare i conflitti avvenuti fino all'avvento del socialismo in Jugoslavia, soprattutto la sanguinosa pagina delle pulizie etniche perpetrate nel periodo del secondo conflitto mondiale, quando le azioni incrociate dei cetnici e degli ustascia avevano creato le basi per un odio etnico che si sarebbe poi protratto per i decenni a seguire. Lo stesso Pci prima e la Lega dei comunisti poi apparivano come divisi da fratture interne non basate su differenze di classe, bensì sulle differenze nazionali. La Lega e le sue cariche elettive, nonché le cariche burocratiche a Belgrado erano ripartite su base etnica. Lo jugoslavismo rappresentava quindi il carattere nazionale autonomo e distintivo della nuova federazione di Jugoslavia, un collante ideologico difficile da tenere in piedi: i socialisti jugoslavi intendevano fornire questa loro versione della lotta di classe internazionale. Un'internazionalità che in realtà era basata su un nazionalismo più che altro intra-nazionale anzi, come scrive più precisamente Antonelli, transetnico: "lo jugoslavismo era quindi un modello sociale di

Nel 1956 Tito, Nasser e Nehru dettero vita al movimento dei paesi non allineati. Tito in primis criticò le azioni sovietiche in Ungheria prima e in Cecoslovacchia poi.

convivenza e di identificazione transetnica, volto a risolvere i contrasti culturali nell'eguaglianza sostanziale, il conflitto etnico nell'unità socialista. Al di là della sua forte carica utopica (...) lo jugoslavismo era un modello di nation-building multietnico e ad alto tasso ideologico. In questa costruzione, un ruolo fondamentale era svolto innanzitutto da uno Stato centrale forte che, sebbene consentisse ai cittadini una libertà di espressione e movimento molto più ampia di qualunque altro regime comunista, era pur sempre autoritario e in grado di reprimere con la forza ogni forma di dissenso troppo spinto; tuttavia, dato che i gruppi etnici presenti erano numerosi e per lo più concentrati su di una porzione specifica del territorio jugoslavo, lo Stato centrale non era in grado di mettere in pratica alcuna vera e propria politica assimilazionista" (Antonelli 2007, p. 91). Questo mix di nazionalismi interni riuniti sotto la bandiera dello jugoslavismo, di continui pesi e contrappesi etnici che si riflettevano sulla distribuzione della popolazione e delle risorse, di doppia economia aperta al mercato internazionale ma contemporaneamente molto chiusa all'interno e rigidamente indirizzata dallo stesso regime socialista, di Stato capofila dei paesi non-allineati, facevano della Jugoslavia un laboratorio interessante e sicuramente pieno di tensioni e di continui aggiustamenti. Ne è testimonianza il continuo ricorrere a revisioni costituzionali interne, sempre atte a dare autonomia alle entità federate pur togliendone qualche peculiarità. Nel 1953 furono delegate alle entità maggiori poteri, mantenendo fortemente centralizzati soltanto i ministeri della difesa, degli esteri e degli interni. Nel 1963 si arrivò ad un'altra revisione costituzionale, che concedeva maggiore autonomia legislativa alle sei entità ma contemporaneamente prevedeva una crescente redistribuzione delle ricchezze, ai danni di Slovenia e Croazia, che erano le regioni più produttive e con il reddito pro-capite più alto. Questo cambio a livello economico si fece sentire negli anni a seguire, risvegliando le mai sopite rivendicazioni nazionali di Croazia e Slovenia. Il motivo del conflitto intranazionale jugoslavo si produceva nell'insieme di due matrici collegate: la rivendicazione economica era sempre in relazione a quella della mancanza di libertà della propria entità federata. Le proteste montate in particolar modo dai croati negli anni '70 (in cui si formarono ed emersero leader come Tudiman)

partivano dalla constatazione dei danni provocati da una economia distorta, anticoncorrenziale ed assistenzialista (soprattutto in favore della Serbia) per arrivare a delle rivendicazioni su base nazionalista. In questa fase in Slovenia e soprattutto in Croazia nacquero quelle proteste basate su di un vittimismo che denunciava una "sorta di colonialismo interno" (Antonelli 2007, p.96). La protesta economica si era quindi velocemente mutata in rivendicazione etnico-statale. L'ingiustizia economica era considerata come un'oppressione diretta contro le nazionalità non serbe: un'oppressione che travalicava il campo finanziario perché in realtà indirizzata verso l'annullamento delle specifiche realtà nazionali. Le azioni economicamente sfavorevoli erano quindi percepite come l'inizio di un attacco esteso alla stessa sicurezza e integrità delle repubbliche non serbe. Come scrive sempre Antonelli: "il regime aveva istituzionalizzato le storiche rivalità etnicopolitiche piuttosto che espellerle, attraverso quel delicato equilibrio ideologico e politico rappresentato dallo jugoslavismo; tale modello però non divenne mai uno stabile patto di convivenza fra i numericamente forti serbi e gli economicamente preponderanti croati ma piuttosto un'arena strutturata da regole e valori in gran parte agganciati alla forza della figura di Tito, in cui la conflittualità – espressa primariamente da una costante lotta fra le élites etniche - risultava anch'essa istituzionalizzata. Un sistema così modellato, che denunciava le difficoltà incontrate dal nation-building socialista, richiedeva costanti adattamenti e un'estensione di un particolare pluralismi socio-economico per non implodere su se stessa" (Antonelli 2007, p.97).

Proprio questi costanti adattamenti ebbero una nuova evoluzione nel 1974, anno della promulgazione di una nuova costituzione, che aggiornava quella del 1963. Aumentarono ancora le autonomie per le entità federate e si inaugurò un sistema di rotazione delle cariche interne al partito. La Lega dei comunisti, a sua volta sempre più somigliante ad un sistema multicefalo federato, con all'interno tutti i piccoli partiti comunisti nazionali, era sempre più diviso su basi etniche. La crescita della crisi economica, dovuta ad una scarsa competitività esterna e ad un limitato sistema interno, portò all'aumento del malcontento e delle relazioni clientelari, le uniche reti di salvataggio per una popolazione frammentata in tante

piccole unità sempre meno collegate e sempre meno relazionate al potere centrale, ormai imploso per volontà degli stessi dirigenti ormai sempre più arroccati su posizioni regionaliste. "Lo stato centrale in sostanza (...) stava perdendo il proprio controllo sul territorio e sulla società"; lo stesso concetto di autorità legal-razionale moderna, si destrutturava definitivamente a favore di sistemi politico-economici governati da logiche tendenti al neo-feudalesimo. (...) Il nazionalismo etnico e i suoi conflitti si trasferirono dal livello istituzionale a quello dell'attiva propaganda politica di massa: le élites delle varie repubbliche (...) cominciarono ad utilizzare pubblicamente argomenti nazionalisti, addossando tutte le colpe all'egoismo e alla corruzione delle altre etnie/repubbliche; ad avvelenare il clima generale fu la pubblicazione, nel 1986, di un promemoria segreto dell'Accademia serba delle Arti e delle Scienze che denunciava – così come avevano fatto specularmente gli intellettuali croati negli anni '60 – la discriminazione sistematica di cui i serbi si ritenevano vittime fin dall'epoca di Tito: il documento costituì da allora il credo dei nazionalisti serbi" (Antonelli 2007, pp.102-103).

La fine della Jugoslavia.

Tra la fine degli anni '80 e l'inizio dei '90 il processo di dissoluzione jugoslavo arrivò al culmine e le spinte centrifughe furono le protagoniste insieme alla crescita del potere delle élites etniche. Le relazioni tra le repubbliche oramai erano configurate su base etnica e la mediazione interna costituita dalla Lega dei comunisti era un'opzione non più percorsa. L'episodio che funzionò da scintilla definitiva fu la rivolta in Kosovo, che durava dall'inizio degli anni '80 e che fu definitivamente repressa con la forza dalle autorità belgradesi nel 1989. Croazia e Slovenia si schierarono in favore di una maggiore autonomia kosovara, bloccarono le manifestazioni pro-serbe sui propri territori e si opposero pubblicamente alla repressione del governo centrale che non solo non delegò maggiore autonomia al Kosovo ma addirittura ne revocò lo status di provincia autonoma assegnato decenni prima. Le strutture comuni collassarono velocemente: tra le prime vittime vi fu il sistema radio-televisivo, ormai

regionalizzato e controllato in modo etnicamente polemico. Contemporaneamente alla caduta del Muro di Berlino, a quella del comunismo e al discioglimento della Lega dei comunisti, all'inizio del 1990 si tennero le prime elezioni libere in Jugoslavia. Ogni repubblica federata votò in modo autonomo, per la realizzazione di un parlamento nazionale nuovo. In Serbia e in Croazia si affermarono Milosevic e Tudiman, portatori di interessi nazionalisti e centrifughi. Nel frattempo iniziò la corsa agli armamenti di Croazia e Slovenia, che cercarono di creare dei propri corpi d'armata, avendo ormai compreso che l'esercito regolare, composto in maggioranza da serbi, era uno strumento direttamente rispondente a Milosevic. Nella primavera del 1991 il sistema si bloccò definitivamente: la ricorrente rivolta kosovara era giunta ai limiti del conflitto civile. La Serbia chiese maggiori poteri militari d'intervento dichiarando lo stato d'emergenza. Tutte le altre repubbliche si rifiutarono e posero il veto. A quel punto era evidente la multicefalia jugoslava e la corsa verso obiettivi diversi. A maggio dello stesso anno, secondo il meccanismo di rotazione delle cariche, sarebbe stato compito dei croati prendere il comando della federazione: il diniego opposto da Belgrado suonò come ultimo campanello d'allarme. Il 25 giugno ci furono i referendum per l'indipendenza. La Croazia e la Slovenia si dichiararono indipendenti ed annunciarono la secessione dalla federazione. Contemporaneamente i serbi della Krajina, una regione da loro abitata compresa nel territorio croato, dichiararono la propria secessione dalla Croazia per paura delle ritorsioni preparate dagli eredi degli ustascia croati ed annunciarono la contemporanea annessione alla Serbia. Belgrado ovviamente appoggiò la richiesta della Krajina, provocando tensioni con la Croazia. La Serbia inviò quindi, a tutela dei serbi sparsi nei territori della morente federazione, l'esercito a tutelare la salute dei propri abitanti.

Le guerre degli anni Novanta.

Il conflitto jugoslavo era appena cominciato e si dipanò in due direzioni: quello serbo-sloveno e quello serbo-croato. Il conflitto serbo-sloveno durò poche settimane. La Slovenia in effetti non rappresentava un pericolo per la Serbia, né

per le altre repubbliche. Isolata al nord e senza presenze importanti di cittadini serbi o croati, la repubblica slovena – etnicamente pura – non era appetibile per le rivendicazioni di alcun attore della federazione. Con la Croazia il discorso fu diverso: la rivolta in Krajina funzionò da punto di partenza di conquista verso altri territori croati. Knin, capitale della Krajina, divenne il centro di uno stato satellite di Belgrado che arrivò a coprire il 20% del territorio croato. La fine del 1991 rese chiara, anche all'opinione pubblica internazionale, la reale portata del conflitto. Dopo l'assedio di Vukovar e il bombardamento sul centro storico di Dubrovnik (di matrice veneziana, risalente al XVI secolo e di impronta cattolica), avvenuti nell'ottobre-novembre, a gennaio del 1992 fu firmato un cessate il fuoco tra Serbia e Croazia, con Zagabria che però non accettò del tutto in quanto non riconosceva la perdita della Krajina. L'Onu inviò un contingente di caschi blu in Croazia. La situazione per il momento appariva pacificata.

Diverso era il discorso riguardante la Bosnia-Erzegovina. Il 15 ottobre del 1991 il parlamento nazionale aveva votato per la sovranità della repubblica bosniaca e nel marzo successivo fu effettuato un referendum che vide la vittoria degli indipendentisti bosgnacchi. I serbo-bosniaci non parteciparono ed anzi proposero l'annessione dei territori da loro abitati alla Repubblica Federale di Jugoslavia, una neonata entità che doveva raccogliere tutti i serbi dislocati tra Serbia, Bosnia, Krajina e Montenegro. La nuova Bosnia-Erzegovina indipendente, presieduta da Izetbegovic, ottenne il riconoscimento internazionale. La RFJ fu invece ignorata. Successivamente a queste tensioni il conflitto deflagrò in Bosnia-Erzegovina nell'aprile '92. Il campo si divise velocemente in tre fazioni: l'esercito Bsa formato da 50000 serbo-bosniaci, il più istruito militarmente e meglio armato; il Consiglio di Difesa Croato (Hvo) - 75000 unità - e l'Armata della Bosnia-Erzegovina (Abih), il più numeroso (oltre 90000 uomini) ma il peggio armato. La Bsa, comandata dal generale Ratko Mladic fu la prima formazione ad iniziare quell'opera di pulizia etnica al fine di creare uno stato etnicamente omogeneo; i serbo-bosniaci scelsero Pale (a 30 chilometi da Sarajevo) come propria capitale e Radovan Karadzic ne prese il comando politico. Nel territorio dell'Erzegovina i croati costituirono la Comunità di Herceg-Bosna, diretta da Mate Boban. Il conflitto proseguì per tutto il 1992 – con l'inizio dell'assedio di Sarajevo – nella quasi totale indifferenza internazionale. L'intervento Onu mediante l'invio di contingenti dell'Unprofor (giugno '92) non risolse la situazione, anche perché la missione non era ben definita ed il campo di azione molto ristretto anche nelle regole d'ingaggio. Nell'ottobre dello stesso anno iniziarono gli incontri diplomatici. Il piano di divisione del territorio bosniaco proposto da Cyrus Vance e Lord Owen (suddivisione in dieci province, ripartizione etnica per aree definite e smilitarizzazione di Sarajevo) non fu accettato dalle parti in causa. Milosevic e Tudiman trovarono invece un accordo chiedendo la divisione della Bosnia-Erzegovina in tre entità separate: una serba, una croata e una minoritaria bosgnacca. La traduzione fu nel piano Owen-Stoltenberg (luglio '93) ma fu rifiutato dalla componente bosgnacca. Nel contempo era scoppiato anche il conflitto tra croati e musulmani. I bosgnacchi erano così circondati da due offensive e l'Onu decise di istituire delle zone di sicurezza nelle città di Sarajevo, Bihac, Gorazde, Zepa e Tuzla, abitate da maggioranze musulmane. Dopo il bombardamento del Ponte di Mostar, che scosse la comunità internazionale anche dal punto di vista mediatico, l'Onu istituì anzitutto un Tribunale Penale Internazionale (Tpi) con sede a l'Aja. Successivamente lavorò per un accordo croato-bosgnacco che si ebbe a Washington nel marzo '94. Tudjman e Izetbegovic raggiunsero un'intesa per la nascita di una federazione croato-musulmana che comprendesse circa il 65% del territorio della Bosnia-Erzegovina. L'anno intercorso tra l'estate del 1994 e quella del 1995 fu forse la parentesi più cruenta del conflitto. Terminati gli scontri (ma non le tensioni) tra croati e bosgnacchi, rimanevano aperti due fronti maggiori: uno era quello riguardante l'invasione serba in territorio bosgnacco, l'altro riguardava la non risolta questione della Krajina. Mentre i serbi compivano atrocità quali i massacri di Tuzla (maggio '95) o quello ben più noto di Srebrenica (una strage di massa che fece migliaia di vittime in poche ore, luglio '95), i croati recuperavano terreno riconquistando la Krajina ed espellendo migliaia di serbi in altri territori, soprattutto verso Banja Luka, città bosniaca da sempre abitata da molti serbi e posta sul crocevia tra Serbia, Bosnia-Erzegovina e Croazia. Le contemporanee azioni Nato intentate alla fine dell'estate del 1995 contro i serbo-bosniaci – subito dopo l'eccidio del mercato di Sarajevo, scatenato proprio dai serbi – portarono alla resa delle forze di Pale che, sotto la pressione di Milosevic, si schierarono su posizioni più moderate. Gli Accordi di Dayton (novembre '95) ed il Trattato di Parigi (dicembre '95) sarebbero stati poi la soluzione al conflitto. Oltre ad una serie di misure per il mantenimento della pace sul territorio, si disponeva la definitiva ripartizione della Bosnia-Erzegovina, che appariva poi somigliante al primo piano Vance-Owen. Il paese veniva suddiviso in dieci province; i confini della Bosnia-Erzegovina rimanevano quelli riconosciuti prima del conflitto ma avveniva la suddivisione in due parti territorialmente uguali per estensione del territorio ma non per densità abitativa. Da una parte vi era la Federazione croato-musulmana (Fbih, 78% della popolazione), dall'altra la Republika Srpska (RS, 22% della popolazione). La Presidenza e le cariche maggiori furono istituite a livello collegiale ed anche il parlamento bicamerale era suddiviso matematicamente: 42 deputati, cioè 18 per ognuno dei tre gruppi nella Camera dei rappresentanti, e 15 membri per la Camera dei popoli (cinque per ogni gruppo).

3.2. Un conflitto "nuovo".

La guerra balcanica degli anni '90 ha posto sul campo nuove sfide e la necessità di una complessiva riconcettualizzazione delle categorie del conflitto, come già espresso da Kaldor (1999) e Duffield (2004). Le guerre jugoslave hanno avuto un andamento circolare: partite come istanze etnico-politiche, hanno intrecciato modalità belliche tradizionali sommate a quelle tipiche delle "new wars" (Kaldor 1999) e alle tecniche di peacekeeping. Durante il conflitto sono stati impegnati eserciti regolari (l'Armata nazionale jugoslava) contemporaneamente ad eserciti para-militari o ad altre formazioni con esperienza militare più o meno ufficiali. Come abbiamo visto, ognuna delle tre fazioni ha prodotto un proprio esercito più o meno ufficiale, coinvolgendo ed armando circa 200mila cittadini. In questa sede il termine "cittadini" non è casuale: le guerre balcaniche, iniziate come confronto

militare portato avanti con modalità "usuali" (come ad esempio il breve scontro tra le truppe serbe e quelle slovene che rappresentavano divisioni diverse ma integrate nell'Armata federale), si è presto spostato sulle modalità indicate da Kaldor, ovvero quelle della guerriglia e della fedeltà a capi militari locali. La cittadinanza è stata coinvolta dapprima come vittima designata, secondo lo schema della pulizia etnica; in un secondo momento molti cittadini si sono ribellati e hanno imbracciato le armi andandosi ad affiancare a membri di diversa estrazione, con istruzione militare se non addirittura a veri e propri mercenari o a foreign fighters. Non è sconosciuta la presenza, ad esempio, di combattenti di religione musulmana giunti dall'Afghanistan, dalla Turchia, dalla Siria per combattere a fianco dei propri "fratelli" contro le truppe serbo-ortodosse o cristiano-cattoliche. In alcuni casi queste presenze si sono radicate sul territorio bosniaco dando vita ad *enclave* che seguono la legge della *sharia* e che vantano legami con l'Isis tutt'ora²². Come scrive Antonelli: "questa particolare configurazione dalla *doppia anima* – l'una politica e l'altra sociale, in senso ampio – mette in evidenza come il caso della Bosnia-Erzegovina si caratterizzi per la presenza di gruppi di élites in lotta fra loro, l'azione contemporanea di processi altamente disgregativi e spiralizzati che coinvolgono direttamente le varie articolazioni del vecchio sistema sociale" (Antonelli 2007, pp. 109-110). La Lega dei comunisti si era quindi divisa in tante diverse fazioni tra loro contrapposte e che si fronteggiavano sulla base di divisioni etniche o nazionali. Inoltre, con la caduta del regime socialista, iniziarono anche a farsi avanti élites politiche che non avevano, nel loro passato, l'unificante formazione data dal partito centralizzato²³. Lo stesso stato centralizzato, cessando di esistere, aveva portato via con sé il dialogo politico interno alle parti. L'unico collante immediato intorno

Numerosi servizi sono stati realizzati su queste realtà: si vedano, ad esempio, http://www.corriere.it/reportage/esteri/2015/bosnia-l-islam-radicale-alle-porte-d-italia-nel-cuore-dell-europa/, http://www.ofcs.eu/it/2015/07/08/euroisis-minaccia-la-bosnia/, ultima consultazione 14 marzo 2016.

Si pensi a Slobodan Milosevic, esponente prodotto dalla nomenclatura della Lega dei comunisti, a Franjo Tudjman che, iniziata la carriera nell'esercito fu poi espulso dal PCJ in quanto dissidente e ad Alija Izetbegovic, da sempre intellettuale inserito nel dibattito islamista bosniaco e che non ha mai avuto ruoli nel PCJ.

a questi nuovi, frammentati e sparsi leader era quello della politica d'identità "come mezzo di legittimazione-rilegittimazione delle élites e di creazione di nuovo potere ridefiniva la Jugoslavia come configurazione conflittuale, lì dove vi era contendibilità etnico-territoriale fra i gruppi in lotta (...) Il focus del conflitto è tutto in quelle zone dove interessi serbi, croati, musulmani si scontravano tra loro (...): è lungo queste linee di frattura riattivate dalla manipolazione delle memoria collettiva che si gioca per intero la partita fra le élites" (Antonelli 2007, p. 110). Le élites post-comuniste e quelle che invece non avevano mai avuto nulla a che vedere con il regime andavano quindi a sovrapporsi, creando un gioco a due vie: da una parte, i vecchi leader comunisti cercavano una loro ri-legittimazione; dall'altra, i nuovi leader locali cercavano la propria legittimazione primaria. Il minimo comun denominatore era rappresentato dal conflitto su base etnica, unico elemento unificante il territorio ex-jugoslavo. Nella fase post-politica tipica della fine dei regimi socialisti, il dato etnico era l'unico davvero condiviso da tutti i gruppi in conflitto. Questa situazione ovviamente portò alla nascita di formazioni che si polarizzavano su posizioni non conciliabili. Con le prime elezioni democratiche emersero partiti che, basati sulle nuove nazioni, avevano le loro sezioni anche nelle repubbliche vicine. Si affermarono elettoralmente formazioni di forte stampo nazionalista: L'HDZ di Franjo Tudjman (Unione Democratica Croata) lottava per la Grande Croazia ed aveva una sua costola particolarmente forte in Erzegovina (HDZ-BiH); l'SDS, cioè il Partito Democratico Serbo, era il secondo partito di Bosnia e rappresentava gli abitanti della Republika Srpska: ovviamente anch'esso aveva una sua sezione nella Krajina, tornata in mano alla Croazia; il partito di maggior successo in Bosnia-Erzegovina in quel periodo fu l'SDA (Partito D'azione Democratica) capeggiato da Izetbegovic.

Oltre al ruolo di queste élites, altri fattori sono tipicamente riconducibili alle "new wars" elaborate da Kaldor. Tra queste le tecniche di guerra, simili alla guerriglia, portate avanti da eserciti non regolari, bande para-militari con una organizzazione quasi tribalistica, legate da rapporti informali di fedeltà verso capi visti come condottieri in grado di liberare messianicamente il proprio territorio dal nemico. Anche qui è in evidenza il doppio binario tra ufficiale e non-ufficiale: spesso

queste bande operavano alle spalle (e molto spesso sotto copertura) degli eserciti nazionali e, con la loro struttura non formalizzata, avevano una rapidità di azione e un non-obbligo di seguire limiti e regole nel conflitto che li ha portati ad effettuare tutte quelle azioni "sporche" (stupri di massa, massacri di popolazione inerme, fosse comuni) che gli eserciti regolari non potevano mettere in atto. Si può anzi dire che la maggior parte degli atti che poi sono rientrati nella categoria del genocidio o della pulizia etnica siano stati proprio commessi da queste bande. Anche gli effetti sull'economia sono quelli riscontrati da Kaldor: il sistema economico si basava su scambi e traffici illeciti. Questa economia informale e malavitosa trovava anzi nelle azioni di pulizia etnica una sua fonte: le popolazioni allontanate con la forza lasciavano sul campo beni che venivano depredati e riutilizzati economicamente dagli aggressori. Il denaro veniva quindi gestito mediante le reti non ufficiali create dai warlord locali. L'economia di questi conflitti è il contrario di quella dei conflitti istituzionalizzati di epoca moderna. Se le guerre mondiali avevano portato ad una maggiore centralizzazione e razionalizzazione dei processi economici, contribuendo anche alla realizzazione di nuove invenzioni o di nuove metodologie produttive, le nuove guerre portano al "deperimento e alla destrutturazione completa di qualunque economia formale" (Antonelli 2007, p. 115). La Bosnia-Erzegovina si trovava quindi di fronte ad un bivio di difficile soluzione: da una parte la necessità di dare forma e sostanza al nuovo stato imposto dagli Accordi di Dayton; dall'altra però la razionalizzazione tipica dello stato moderno si veniva a scontrare con il tribalismo post-moderno dei gruppi contrapposti, effettivamente dominanti sul campo (Martelli 1997).

3.3. Mostar, Dubrovnik, Sarajevo: casi eclatanti di distruzione contro i beni culturali.

I circa dieci anni di conflitto nelle terre della ex Jugoslavia hanno lasciato solchi profondi e divisioni ancora non sanate.

La croata Dubrovnik (l'antica Ragusa) era nota come la "perla dell'Adriatico": fu una fiorente città maritti ma in grado di porsi come potenza navale allo stesso livello di Venezia e Bisanzio, ed ebbe il suo momento di fulgore nel XVI secolo, fino che un violento terremoto seguito da un incendio, nel 1667, la riduce praticamente in macerie. Fu comunque ricostruita e, nonostante avesse perso la sua importanza strategica, era una città nota per il suo elevato valore artistico, tanto che, come premesso sopra, era iscritta nella Lista del Patrimonio mondiale dell'UNESCO dal 1979. L'altra distruzione a cui è stata sottoposta è proprio quella subita durante il primo conflitto jugoslavo. Il 6 dicembre 1991, dopo tre mesi di assedio da parte dell'esercito serbo-montenegrino, venne praticamente rasa al suolo, dopo che nella stessa città e le zone limitrofe gli abitanti avevano subito numerose violenze. La ferocia di queste è stata tale che i responsabili sono stati giudicati dal Tribunale penale internazionale per i crimini di guerra e fra le altre cose uno dei capi di accusa ha riguardato proprio *l'urbicidi*o (termine coniato durante questa guerra) di Dubrovnik.

La città di Mostar nacque nel XV sec. ma ebbe il suo fiorente sviluppo nel XVI con l'Impero ottomano; prende il nome dallo Stari Most, cioè «Ponte Vecchio», che unisce le due rive del fiume Neretva; fu costruito tra il 1557 e il 1566 dall'architetto Mimar Hajruddin, un allievo del più noto Sinan (il quale progettò la cosiddetta "Moschea Blu" di Istanbul). Oltre a essere ritenuto dagli abitanti stessi l'emblema della città, era un gioiello architettonico, per struttura e costruzione: con arco a dorso di asino, apertura di 28 metri, lungo 30 e largo 4, era fatto per resistere alla forza delle piene del fiume, impetuose nel punto in cui sorgeva. Sulla sponda destra il fiume era affiancato dalla torre Halebija, sulla sinistra sorgeva la torre Tara, dalla quale veniva il richiamo alla preghiera del *muezzin*. Sia il ponte che le torri furono distrutti il 9 novembre 1993 dall'artiglieria serbo-bosniaca, insieme agli altri ponti della città: Mostar era già stata colpita da altri attacchi, ma l'annientamento del ponte per i cittadini non fu meno doloroso della perdita di vite umane.

La scelta di attaccare il ponte non era stata casuale poiché rappresentava un prodotto di quella cultura musulmana che doveva scomparire; quindi non c'era dietro un motivo giustificabile come l'esigenza militare, bensì la mera volontà di condurre la «pulizia etnica» anche attraverso l'annientamento della cultura e della

storia del nemico. La città di Mostar era sempre stata guardata come esempio di una possibile convivenza nello stesso luogo di più culture, grazie al fatto che oltre alla presenza di opere architettoniche musulmane ve ne erano anche cattoliche (come ad esempio la chiesa francescana del XIX sec, danneggiata nel 1992), e il ponte universalmente è il simbolo di collegamento fra due parti opposte. Proprio per questa sua forte valenza l'UNESCO ha scelto di restaurare lo Stari Most inserendolo in un progetto di collaborazione internazionale: così come stato dagli aggressori per il suo valore simbolico, così l'organizzazione ha agito per lo stesso motivo.

L'UNESCO già nel 1994 lanciò un appello per la ricostruzione del ponte; in seguito, con gli accordi di Dayton del 1995, venne creata un'apposita Commissione per la salvaguardia dei Monumenti Nazionali della quale facevano parte alcuni paesi membri UNESCO. La raccolta fondi iniziò nel 1998 con un appello al quale rispose, fra gli altri, anche l'Italia in qualità di paese donatore (insieme a Francia, Turchia, Croazia, Paesi Bassi). L'UNESCO avrebbe fornito il sostegno tecnico e scientifico, la Banca Mondiale quello finanziario. Il lavoro di restauro ha permesso tra l'altro di studiare la tecnica costruttiva del ponte, che apparve subito interessante da molti punti di vista: sono state infatti necessarie preventive analisi, anche archeologiche, che hanno permesso di capire quale tecnica di costruzione fosse stata usata, quali materiali, quale tipo di taglio delle pietre. Riguardo ai materiali, si sono voluti inserire nella struttura anche quelli originali recuperati nel fiume dopo il crollo, ed è stata creata una scuola di taglio delle pietre per permettere che si formasse una squadra locale di artigiani in grado di recuperare l'antica tradizione. Del progetto di ricostruzione fanno parte anche altre iniziative, tra le quali il recupero del centro storico di Mostar, finanziato dall'Italia, della Moschea Tabacica, del vecchio Hammam, del ponte Kriva Cuprija, ma naturalmente è stato dato maggiore risalto allo Stari Most, soprattutto a livello mediatico. All'inaugurazione del 23 luglio 2004 hanno partecipato diverse autorità nazionali. Non sono mancate di certo critiche all'operazione, soprattutto in merito alla necessità di ricostruire una copia esatta dell'opera scomparsa: un bene culturale è sempre un prodotto di diversi fattori irripetibili

quali il periodo storico di ideazione e creazione, la corrente artistica dominante oppure l'incrocio di più influenze (come appunto lo Stari Most, costruito in Occidente da un Turco), e via dicendo. Il ponte costruito all'inizio di questo secolo non potrà mai essere quello di 500 anni fa, seppure lo imiti formalmente, e ciò che è stato restituito ai cittadini di Mostar è qualcosa di nuovo con una nuova storia. Ma sarebbe anche un errore considerare questa operazione un mero palliativo per gli abitanti, che pure vi hanno visto la possibilità di un nuovo inizio dopo la guerra e dopo i massacri subiti. È comunque interessante riportare quanto disse poco prima dell'inaugurazione ufficiale Gilles Péqueux, uno degli ingegneri che ha partecipato ai lavori ma che poi si è dimesso dagli stessi non condividendo l'andamento del progetto, a suo dire condotto con troppa fretta e senza che alla popolazione civile sia stato concesso il tempo di elaborare il lutto della perdita. Innanzitutto egli stesso mostra le sue perplessità nel creare un duplicato del ponte, conscio che l'opera non sarebbe mai stata quella di Hajruddin, dal momento che si può ricreare la forma ma non lo spirito che l'ha prodotta; l'altra polemica è quella verso la Banca Mondiale, che fornisce sì la somma necessaria ma non ha "sufficiente sensibilità storica per essere in grado di discernere e rende il progetto estremamente tecnico"²⁴.

I vari progetti di ricostruzione e restauro attuati nella ex Jugoslavia danno la precedenza a beni culturali di alto valore simbolico: il ponte di Mostar, come appena detto, e in generale i luoghi di culto che sono stati presi particolarmente di mira durante le pulizie etniche. In Bosnia la ricostruzione delle moschee ha sollevato alcune perplessità, esattamente come è accaduto con il caso di Mostar: spesso si trovano sullo stesso luogo dove sorgevano quelle antiche, ma praticamente nascono ex novo, totalmente differenti. Soprattutto è stata criticata la scelta di porle in luogo elevato rispetto alla cittadina di cui fanno parte, cosa che invece non accadeva in precedenza e le rendeva parte integrante della città. Un'altra motivazione alla loro diversità è di carattere prettamente politico: della ricostruzione si sono occupate organizzazioni umanitarie provenienti da Paesi che

Dall'intervista a Gilles Pequex su http://www.balcanicaucaso.org/aree/Bosnia-Erzegovina/Ricostruire-il-ponte-di-Mostar-seguendone-lo-stato-dello-spirito, ultimo accesso 12-9-2011

pure sono islamici ma che hanno un altro stile artistico, e lasciando questa loro "impronta" culturale hanno anche lasciato un'impronta del loro dominio in altri campi. È accaduto inoltre che ci siano state contestazioni, come nel caso della moschea di Banja Luka, la prima ricostruita nel dopoguerra, scelta anche questa per il valore simbolico: alla cerimonia della posa della prima pietra, nel luglio 2001, ci furono contestazioni contro i Bosniaci musulmani; la notizia della sua completata ricostruzione è dell'agosto 2003.

Un'altra città pesantemente colpita è Sarajevo, assediata per tre anni (dal 1992 al 1995) dalle forze serbe e quindi colpita dall'artiglieria a più riprese; il Museo Nazionale della Bosnia-Erzegovina si trovava proprio sul "viale dei cecchini", accanto a una caserma e accanto alle postazioni serbo-bosniache. L'altra "vittima" della furia degli scontri è stata la Biblioteca Nazionale e Universitaria, ricchissima di preziosi e rari volumi, incendiata volontariamente tra il 25 e il 27 agosto 1992: i soldati serbi impedirono ai pompieri di potersi avvicinare tenendo sotto tiro l'edificio, che si ridusse così ad un misero scheletro pieno di macerie. La distruzione della biblioteca non aveva alcun vantaggio militare e tattico, ma solamente quello di indebolire il nemico colpendo una parte della sua identità. Anche l'antico cimitero ebraico della città fu usato come campo di battaglia, con evidenti e prevedibili danni alle tombe. A questo proposito, si può aggiungere anche l'esempio delle lapidi funerarie della setta medievale dei Bogomili (eretici cristiani dell'XI-XII sec.): il loro nome popolare è stécci, sono sparse in gran numero nel territorio della Bosnia e sono caratterizzate dal fatto di non avere la croce. Molte di questa lapidi, monumenti nazionali, sono state colpite e crivellate come le case, come se l'odio non si fosse rivolto solo alle persone vive ma anche a quelle morte da oltre settecento anni.

La tragedia dei beni culturali nei Balcani è tuttavia ben lontana dall'essere conclusa: nel marzo del 2004 sono riapparsi alcuni focolai di scontri in Kosovo da parte di estremisti albanesi e questa volta sono i serbi l'oggetto degli attacchi, ma la ferocia della persecuzione non è minore. Dal 1999 al 2004 non sono cessati gli assalti agli edifici cultuali della fazione opposta, e tutto ciò nonostante la presenza della KFOR, la forza militare di pace dell'ONU che ha il compito di presidiare

questi luoghi. Come testimonia ancora Fabio Maniscalco²⁵, l'Uck sembra essere il principale responsabile della distruzione e degli incendi di chiese cristiane, sia ortodosse che cattoliche, come sempre nel tentativo di offendere in modo indiretto l'etnia nemica. I danni al patrimonio artistico di epoca soprattutto bizantina sono avvenuti praticamente sotto gli occhi della comunità internazionale, quasi sotto silenzio; le iniziative volte a richiamare l'attenzione su questi fatti sono partite da

Intervento di F. Maniscalco in http://www.savethemonasteries.org/index.php?
option=com content&view=article&id=14:ditruzione-patrimonio-kosovo&catid=4:articoli-kosovo&Itemid=12, ultima consultazione 13-09-2011. L'autore sottolinea in particolare l'impressionante sequenza di distruzioni nella zona: Durante la prima fase (tra la fine del 1998 e gli inizi del 1999), che ha avuto carattere di conflitto interno, non si sono riscontrati danneggiamenti di particolare entità a monumenti né ad edifici culturali e cultuali.

La reale distruzione monumentale, invece, ha avuto inizio a seguito dell'opinabile intervento bellico della NATO (tra marzo e giugno 1999).

La comunità politica internazionale, infatti, non ha preso in considerazione l'eventualità che le truppe serbe potessero avvantaggiarsi del disordine e del caos prodotti dai bombardamenti (talvolta imprecisi) per accelerare il processo di "epurazione etnica" e per strumentalizzare la risoluzione della NATO.

In questo periodo l'esercito regolare e, soprattutto, la polizia ed i diversi corpi paramilitari serbi, oltre a deportare ed a massacrare la popolazione kosovaro-albanese, con sistemi analoghi a quelli impiegati in Bosnia tra il 1992 ed il 1995 (come gli stupri di massa), hanno saccheggiato e devastato proprietà private e pubbliche del "nemico", quali moschee o madrase. Inoltre, non pochi danni sono stati inferti, dai missili della NATO, alla popolazione civile ed ai monumenti.

Dopo il rientro della popolazione kosovaro-albanese, favorito dallo schieramento a terra delle truppe KFOR, e la fuga di quella serba, è iniziata una nuova ed infausta fase di distruzione monumentale incentrata, però, sui monumenti serbo-ortodossi.

Criminali dell'UCK, a partire dal luglio 1999, hanno iniziato ad appiccare incendi o a demolire con esplosivi molte chiese dalle quali, come hanno evidenziato le indagini dello scrivente, venivano prima sottratte le icone e gli oggetti facilmente asportabili.

Recenti ed irrimediabili violazioni al patrimonio monumentale kosovaro sono imputabili, invece, all'attuale fase di ricostruzione post bellica, sovente messa in atto con tecniche e metodologie errate e prive di logica.

Senza dubbio il conflitto in Kosovo ha comportato il deterioramento e la corruzione della quasi totalità della cultura locale mediante la distruzione fisica di edifici cultuali e culturali (biblioteche, teatri, cinema etc.); la traduzione forzata a Belgrado di buona parte del patrimonio storico-artistico mobile dai musei del Kosovo, da parte delle forze serbe in ritirata; l'assoluta mancanza di mezzi destinati agli operatori culturali ed il conflitto etnico fra le possibili entità sociali, che rende di fatto impossibile tra loro il dialogo e la coesistenza. Riportiamo di seguito le città e i monumenti maggiormente compromessi dal lungo periodo di crisi.

Le città ed i monumenti maggiormente compromessi dal lungo periodo di crisi sono:

Pristina: nel capoluogo della provincia autonoma del Kosovo il solo monumento che abbia subito danni particolari è la Moschea di Mehmet Fatih (del 1460).

Il National Museum of Kosovo, pur non essendo stato fisicamente danneggiato dalla guerra, è stato totalmente "distrutto" nella sua funzione museale in quanto le collezioni archeologiche in esso originariamente contenute sono state quasi del tutto trasferite a Belgrado dalle truppe serbe.

Al momento vi è allestita una mostra di dubbio gusto con foto ed immagini che esaltano

comitati spontanei quali "Salva i Monasteri"²⁶, che cerca di sensibilizzare l'opinione pubblica con l'intento di porre l'accento su fatti che hanno ripercussioni non solo sul destino del patrimonio artistico ma anche sulla sicurezza stessa del paese in una fase ancora difficile della sua storia. Il caso del Kosovo mostra ancora una volta come il cessare ufficiale delle ostilità non sia sufficiente a porre termine né all'odio etnico né alle distruzioni di beni culturali. Come testimoniava Maniscalco circa dieci anni fa:

l'attività dei partigiani dell'UCK. La vecchia città è costituita da un nucleo storico in discreto stato di conservazione, benché necessiti di urgentissime azioni di tutela contro l'abusivismo, come evidenziano i numerosi immobili in costruzione che stano stravolgendo il delicato equilibrio ambientale ed urbano.

Prizren: La bella cittadina ai piedi e sulle pendici di un colle è dominata dalle rovine della fortezza turca Kalijaia. Il centro, integro, è caratterizzato da un complesso di moschee, da un ponte in pietra, da stradine pedonali, da piazzette, da un hammam e da alcune chiese, fra le quali la Laviska Church, chiusa, transennata e protetta dal contingente tedesco.

Il solo monumento incendiato dolosamente durante la recente crisi è la Casa di Adem Aga Gjoni che, di gusto tipicamente kosovaro-albanese, risaliva al XVIII sec.

Ancora una volta la maggiore "distruzione fisica culturale" posta in atto risulta essere lo "svuotamento" del piccolo museo archeologico, che versa in un profondo stato di degrado e di abbandono.

Musutiste: È uno dei villaggi maggiormente pregiudicati dal conflitto. In diversi momenti sono stati distrutti la moschea contemporanea, la Chiesa della S. Vergine (risalente al 1315) ed il Monastero della SS. Trinità (del XIV sec.).

Le rovine di quest'ultimo sono addirittura state prese di mira da alcuni estremisti che le hanno incendiate per dimostrare il proprio rancore ed il proprio odio etnico-religioso. Djacova (Djakovica): L'intero centro commerciale turco-albanese, la cinquecentesca Moschea di Hadum (con l'archivio e la biblioteca) e la Madrasa sono stati demoliti durante la seconda fase del conflitto.

Nel luglio 1999, invece, la chiesa ortodossa della SS. Trinità è stata rasa al suolo per rappresaglia ed i suoi resti sono protetti dai militari della KFOR.

Nivokaz: È un centro rurale di tipo kosovaro-albanese caratterizzato dalla presenza di numerose culah, databili tra il XVII ed il XVIII sec., tutte danneggiate o rase al suolo durante la seconda fase del conflitto (tranne una).

All'interno di molti campi e di alcune culah, sono ancora presenti mine ed ordigni esplosivi, che quotidianamente attentano alla vita dei numerosi bambini di Nivokaz.

Peja (Peć): Interessante città del Kosovo, tra le più segnate dalla guerra. Benché i lavori di ricostruzione dei tetti e delle case procedano rapidamente, il centro storico è ancora gravemente danneggiato. Oltre al vecchio bazar turco-albanese, che è stato incendiato e distrutto, fra i monumenti principali emerge la Moschea di Haxhi Beut, del 1462, data alle fiamme dalla fazione serba.

L'edificio ha subito principalmente danni interni. L'incendio del pavimento in moquette su tavolato di legno, delle moucharabie e di tutto il materiale ligneo ha prodotto un elevamento della temperatura di oltre 1000 °C, per cui molte opere marmoree si sfaldano superficialmente al tatto.

Analoga sorte è toccata al marmo del mihrab e della kebla, decorata finemente in bassorilievo, agli stipiti delle finestre ed alle colonne in granito e marmo rosa della loggia. Anche la Moschea dell'Hammam, risalente al XV sec., è stata incendiata, ma i danni maggiori sono stati provocati dalla scellerata opera di ricostruzione, finanziata dall'Arabia Saudita.

Nell'area di Peja è presente il Patriarcato, un complesso risalente al XII sec., il cui

"A prima vista alcune città, Prizren, Peja o Priština, si presentano piene di vita, soprattutto nelle copiose cafeterie all'aperto in cui una moltitudine di giovani sorridenti ravviva l'ambiente. Tuttavia, soffermandosi in dettaglio, sono ancora numerose le case demolite, i souk-bazar incendiati, le caratteristiche culah (case in pietra tipiche del luogo) distrutte, le centrali elettriche di distribuzione gas e carburanti cannoneggiate, le stazioni ferroviarie danneggiate. Quasi tutte le chiese serbo-ortodosse rimaste integre nelle murature, dopo essere state date alle fiamme da estremisti dell'UCK, sono al momento transennate e presidiate dalle forze della NATO. La popolazione cristiano-ortodossa non esiste più e la poca residua è costretta in immobili o in villaggi isolati, presidiati e protetti dalla KFOR, in condizione di soggiorno coatto e senza alcuna possibilità di contatto con l'esterno. Frequenti lungo le strade s'incontrano i cimiteri di guerra e svariate sono ancora le aree minate o ricoperte da ordigni inesplosi. I toponimi serbi sono stati sostituiti con quelli kosovaro-albanesi; così, ad esempio, Peć è stata rinominata Peja. Gli edifici di culto ed i simboli architettonici storici caratteristici delle due culture e religioni principali sono stati distrutti. La pubblica amministrazione è ora affidata all'organizzazione internazionale

patrimonio culturale mobile ed immobile è in buono stato di conservazione.

Vengono, comunque, lamentate microlesioni alle mura di recinzione dovute alle vibrazioni prodotte da bombardamenti della NATO.

Monastero di Dečani: A pochi chilometri da Peja sorge il Monastero di Dečani, datato alla metà del XIV secolo. Per la straordinaria importanza storico-artistica il complesso è stato proposto per l'inserimento nella Cultural Heritage List dell'UNESCO.

Come per l'area del Patriarcato, anche quella di Dečani è protetta dai militari della KFOR ed i religiosi ortodossi, per gli spostamenti al di fuori del monastero, devono servirsi dei mezzi e della scorta militare.

Periodicamente, forse a scopo intimidatorio, sono indirizzati nelle adiacenze del monastero colpi di mortaio.

Bijelo Polje: Era un piccolo villaggio serbo nei pressi di Peja. È stato completamente raso al suolo, anche da parte dei profughi serbi desiderosi di non cedere al "nemico" le proprie dimore. La chiesa dedicata alla Presentazione della Vergine, risalente al XVI sec. e ricostruita nel XIX sec., è stata incendiata e saccheggiata.

Le sue rovine, presidiate dalla KFOR, sono infestate da ratti.

Drsnik: In questa piccola frazione, nei pressi della città di Klina, la Chiesa di S. Paraskeva (databile intorno al XVI sec.) è stata depredata, devastata ed incendiata. I suoi resti sono oggi presidiati dai militari della KFOR.

Dolac: La Chiesa della Presentazione della Vergine (inizi del XVII sec.), che era il principale monumento di questo piccolo villaggio nelle adiacenze di Klina, è stata completamente distrutta.

Vucitrn: Si tratta di un piccolo borgo agricolo, nei pressi di Pristina, particolarmente dissestato. A seguito del recente conflitto il minareto della Moschea di Gazi Ali Bey (la cui edificazione originaria è del 1410) è stato minato e, nel crollo, ha distrutto quasi completamente l'edificio. Danneggiati anche i nisan delle sepolture.

Di particolare interesse storico-artistico è l'Hammam (del XVI sec. circa), che versa in un profondo stato di degrado.

Durante la terza fase del conflitto la Chiesa di S. Elia (del XIX sec.), oggi presidiata dai militari del KFOR, è stata saccheggiata.

²⁶ L'associazione è presente al sito <u>www.savethemonasteries.org</u>

UNMIK "United Nation Mission in Kosovo", che sta tentando di organizzarsi, unitamente ad esponenti locali, in vari settori amministrativi e gestionali. Nel frattempo provvede al solo pagamento dello stipendio base degli impiegati statali, che lamentano di essere sottopagati, insoddisfatti, demotivati ed annichiliti dal conflitto bellico, che è stato d'inaudita violenza, e si mostrano confusi, impotenti, impauriti, frustrati, ma dignitosamente desiderosi di riprendere le loro originali funzioni sociali. Non esistono forze dell'ordine locali, ma solo Polizia UN. La maggioranza degli autoveicoli circola liberamente senza targhe, anche perché di provenienza illecita. La delle manutenzione strade è inesistente. come la segnaletica In tale drammatico e complesso contesto è evidente come la salvaguardia e la tutela dei beni culturali non venga presa in considerazione"²⁷.

L'Italia, oltre a essere presente sul territorio con le sue truppe, ha diversi progetti di ricostruzione attivi sia tramite le istituzioni sia tramite organizzazioni non governative. In Kosovo un progetto importante è quello di cooperazione che ha come protagonisti l'associazione INTERSOS e l'Istituto Centrale del Restauro, finanziati dal Ministero per gli Affari Esteri: il loro obiettivo è ricostruire le basi della convivenza civile attraverso la tutela e valorizzazione del patrimonio religioso e culturale: sono stati scelti come siti il Patriarcato di Pec (XIII-XIV sec.) e il Monastero di Dečani (prima metà del XIV sec., iscritto nella *Lista del Patrimonio in peric*olo dell'UNESCO dal 2002), entrambi luoghi fondamentali della cristianità ortodossa della regione ed entrambi in zone controllate dalle truppe italiane della KFOR. L'Istituo Centrale del Restauro collabora al progetto messo in atto da INTERSOS fornendo sia conoscenze tecniche e materiali sia lavorando insieme ai serbi e creando per loro appositi corsi di formazione e aggiornamento.

La guerra nella ex Jugoslavia ha dimostrato in più modi come le norme della Convenzione del 1954 non siano applicabili facilmente sul campo: il primo problema è sicuramente rappresentato dalla situazione di caos che fa da sfondo a questo come ogni altro conflitto e che rende difficile (se non impossibile) ogni

Cfr. F. Maniscalco in http://www.savethemonasteries.org/index.php?
option=com content&view=article&id=14:ditruzione-patrimonio-kosovo&catid=4:articolikosovo&Itemid=12

azione di controllo da parte delle autorità preposte; durante gli scontri non solo non è stato mantenuto il rispetto verso i beni culturali, ma sono diventati obiettivi militari in maniera indiscriminata e del tutto discutibile (il Ponte di Mostar non aveva nessuna importanza strategica né, si suppone, doveva averne la biblioteca di Sarajevo). Ma forse l'aspetto negativo più preoccupante e che deve dare luogo a riflessioni è l'assoluta mancanza di conoscenza delle norme di tutela e prevenzione e del simbolo di protezione, vale a dire lo Scudo Blu: è paradossale il fatto che non solo è stato scarsamente usato, ma anche che quando è stato esposto il bene che doveva proteggere è stato invece colpito pesantemente (è accaduto a Sarajevo), vuoi perché scambiato per un simbolo del nemico vuoi perché in disprezzo del suo significato. Questo fatto è stato rimarcato soprattutto da coloro che non vedono la necessità di esporre il simbolo: segnalare il bene può essere più pericoloso che non farlo, perché equivarrebbe a "indicare" senza ombra di dubbio all'assalitore cosa attaccare. L'attuazione della Convenzione oltre che difficile è così anche contestata, a tutto danno della sua efficacia. Nonostante questo, dopo le guerre balcaniche è stato redatto il Protocollo aggiuntivo del 1999, che ha cercato di tenere conto, nelle sue correzioni e novità, anche di quest'esperienza.

3.4 Gli spazi sociali e la costruzione del senso collettivo d'appartenenza: il concetto di "spazio intensivo".

Spazio, tempo, etnicità: una questione non risolta.

Questo paragrafo ha come oggetto di base due categorie fondative non solo del pensiero, bensì anche del vivere quotidiano: lo spazio e il tempo. Si parla di due concetti multiformi, che possono classificarsi in vari modi. Possono essere entrambi concreti o astratti, tangibili o immaginati, misurati scientificamente eppure manipolati o distorti dalla mente umana. Novanta minuti: a volte sono un tempo brevissimo durante quei riti musicali durkheimiani come i concerti di massa; altre volte sono minuti interminabili per quei tifosi che stanno vivendo una

partita di calcio, mentre la propria squadra è in vantaggio di un solo goal durante una finale. Lo spazio ha poi una percezione tutta ancora diversa. Si parla di spazi grandissimi, mentre altre persone definiscono gli stessi spazi come modesti: una piazza, una distanza da percorrere a piedi. In pochi abbiamo la percezione esatta di quanto siano lunghi cento metri, a parte gli atleti che concorrono in quella specialità nelle gare agonistiche e coprono la distanza effettuando esattamente quel numero di passi. "Cento metri" è però una standardizzazione che tutti accettiamo ma nessuno di noi azzecca con precisione. "E' vicino, saranno un cento metri a piedi" ma, misurandoli col tachimetro, sono sempre un po' di più o un po' di meno. Spazio e tempo sono ormai misurati scientificamente affinché proprio queste percezioni personali siano parificate, rese uguali per tutti. È parte della razionalità strumentale weberiana: l'orario di lavoro è organizzato secondo gli orologi. Le distanze da percorrere sono misurate in chilometri o miglia. L'obiettivo è incrociare i dati per giungere al miglior rapporto tra distanza percorsa e tempo speso per farlo. Da Roma a Milano sono cinquecento chilometri di autostrada: matematicamente cinque ore potendo andare guidare stabilmente a cento chilometri orari. Ma, per quanto questo contesto possa sembrare contemporaneo, in realtà è solo moderno, un aggiornamento, un potenziamento del problema dello spostarsi nel minor tempo possibile che attanaglia l'umanità almeno dall'epoca delle grandi conquiste coloniali. In quel caso arrivare prima era sinonimo di vittoria sulle altre potenze: un requisito fondamentale nell'occupazione di nuovi suoli da ascriversi. Con l'accesso però della "modernità liquida" teorizzata da Bauman, si approda ad un altro livello di sfida: il tempo e lo spazio si appiattiscono e perdono di valore, perché le distanze non sono più problematiche. La rivoluzione digitale ha infatti reciso l'impaccio di spazio e tempo. L'informazione digitale corre nell'immediato, annulla il tempo di percorrenza e con esso anche il problema della distanza spaziale. Il tempo di scrittura, invio e ricezione di opere scritte è praticamente contiguo. Stessa cosa può dirsi per la nuova comunicazione: la telefonata vocale è strumento che sta cadendo in disuso. Ora si usano le tecnologie "voip": si parla e ci si osserva in diretta, utilizzando il normale collegamento adsl e piccole webcam da poche

decine di euro se non addirittura già integrate sui terminali, a significare come questo servizio sia uno dei più abituali, utilizzati, nonché incoraggiati. Tempo e spazio arretrano quindi nelle preoccupazioni dell'essere umano: si migra per lavorare ma rimanere in contatto con i familiari non è poi così difficile. Tempo e spazio perdono valore, nel senso simmeliano del termine, poiché i valori "come ha osservato Georg Simmel, sono 'preziosi' nella misura in cui vengono acquisiti 'rinunciando ad altri valori'; è 'la strada da fare per conseguire certe cose' che porta a 'considerarle di valore' (...). Se non occorre perdere, 'sacrificare', neanche un secondo per raggiungere anche il più remoto dei luoghi, questi perdono ogni valore nel senso in cui lo intende Simmel" (Bauman 2011, p. 132). Il tempo non è più un valore determinante per la copertura dello spazio e perde così il suo status privilegiato. La conclusione di Bauman è epigrafica: "Applicato al rapporto spazio/tempo, ciò significa che poiché tutte le parti di spazio possono essere raggiunte nello stesso arco di tempo (vale a dire all'istante), nessuna parte di spazio è privilegiata, nessuna ha un valore speciale" (Bauman 2011, p. 133). L'analisi del sociologo polacco è sicuramente penetrante ma va rivolta verso quello spazio che ha un suo uso potremmo dire "estensivo", cioè nella sue dimensioni di raggiungibilità e di percorrenza. Quello che però si vuole qui indagare è l'idea di utilizzo "intensivo" dello spazio. Vero è che il raggiungere un punto su una mappa è oggi agevole e può essere fatto con tempi ridotti o addirittura sostituendo la visita "fisica" con una "virtuale" (le stesse webcam o le mappe virtuali e in 3D presenti su internet). Tuttavia sostenere che nessuno spazio abbia un "valore speciale" è affermazione che contraddice l'oggetto del tema della ricerca. Andiamo a riflettere su cosa scriveva proprio Bauman (2011), poche pagine prima di queste riflessioni, nella parte dedicata ai luoghi, alle identità ed alle comunità: la globalizzazione porta ad una certa pressione uniformante pur all'interno di un contesto fatto di differenze e di continui melting pot socioculturali. L'individuo è quindi schiacciato tra la spinta globalizzante, che in realtà è un modo per mettere insieme e fare sintesi/semplificazione/razionalizzazione tra fattori tra loro spesso contrastanti (multitonali), e la resistenza a questa pressione etero-imposta, alla ricerca di un'uniformità altra: "Il progetto di sfuggire

all'impatto della multitonalità urbana e di trovare rifugio nell'uniformità, monotonia e ripetitività comunitaria è autolesionistico quanto autoperpetuantesi" (Bauman 2011, p.118). Dato l'isolamento dell'individuo, costretto a vivere da solo con altri individui solitari, "il venir meno dell'ideale di un destino comune condiviso ha rafforzato il fascino della cultura (...)"28, dove cultura può essere letto all'americana, cioè come "etnicità", ovvero un "modo legittimo di scavarsi una nicchia all'interno della società" (Bauman 2011, p. 119). Prosegue nel suo ragionamento Bauman: "Scavarsi una nicchia, chiariamolo bene, significa soprattutto operare una separazione territoriale, il diritto a uno spazio difendibile separato che va difeso e vale la pena difendere proprio in virtù della sua separatezza (...). Dal momento che scopo della separazione territoriale è l'omogeneità di chi occupa quel territorio, l'etnicità è la migliore di tutte le identità immaginabili" (Bauman 2011, p.119). Questa nicchia è vista da Bauman come un possibile rifugio sicuro, perché protegge gli individui da quella impossibilità comunicativa/negoziale che li attanaglia. Etnicità significa pochi elementi semantici condivisi e accettati. Basso livello di negoziazione: il gruppo etnico ha un suo mito incontestabile e i suoi simboli accettati e non c'è possibilità di non accettarne cause e conseguenze. Coloro i quali non accettano sono automaticamente al di fuori di questa interazione. Diviene necessario andare a contraddire Bauman: perché lo spazio ha una sua rilevanza essenziale, non è sostenibile che "nessuna parte di spazio ha un valore speciale". L'etnicità fonda proprio la rilevanza semantica e genetica della sua presenza/esistenza su episodi storico-mitici che necessitano di luoghi/spazi condivisi, da proteggere e tramandare per perpetuare l'esistenza dell'etnicità/etnia stessa, sia in quanto idea che in quanto realtà reificata. Precisiamo allora che lo spazio di cui si parlerà qui è uno spazio, come dicevamo sopra, "intensivo" (e non "estensivo" à la Bauman), cioè su cui vi è un'intensità di significati, simboli, miti, storie, memorie, riti che travalicano l'estetica e informano l'essenza del luogo stesso. Nella sua accezione larga anche un luogo spoglio può essere classificato all'interno di questa categoria. La Piana dei Merli ne è un esempio tipico: la torre di Gazimestan, povera e

²⁸ Sharon Zukin in ivi, p.119.

artisticamente poco rilevante, è uno dei luoghi più intensivamente sfruttati da chi, in Serbia, porta avanti la propaganda nazionalista da ben prima del conflitto degli anni '90.



Piana dei Merli. Torre di Gazimestan, fotografia di Ilaria Biancacci. Fonte: http://www.unosguardoalfemminile.it/wordpress/donne-e-societa/sulla-piana-di-gazimestan

D'altronde non siamo qui nel campo percorso dai critici d'arte, né è qui il compito di fare classifiche di rilevanza artistica: è il simbolo, con il suo portato di significati intrinseci che interessa. Come Sonja Kuftinec ci ricorda, il conflitto in Bosnia è stato, dall'intervento occidentale in poi, un continuo *bargaining* di territori. Sin dalla Conferenza di Londra, passando per la Conferenza di Ginevra del 1993, fino ad arrivare agli Accordi di Dayton (1995), gli spostamenti sulle mappe sono stati minimi, ma un episodio ci fa tornare al nostro *core-talk:* riprendendo il Baudrillard di *Simulacres et simulation* infatti, Kuftinec asserisce come

The U.S.-sponsored Dayton peace talks that emerged from the matching of territory to map also evidence the importance of the hyperreal and symbolic in Bosnia. Negotiations provoked discussion of a road connecting Sarajevo with the city of Goradze (...). U.S. negotiator Richard Holbrooke brought Serbian and Bosnian representatives to what Holbrooke termed the 'Nintendo Room', a map center with video game-like machines that

recreated the terrain of Bosnia. The representatives could 'fly' over any part of the country with a joystick. In doing so Holbrooke noted that the contested area showed mountainous terrain, unhabited by any individuals or groups. "There's nothing there", gasped Holbrooke. "Just mountains. There are no houses, no villages". The Serbian representative responded, "That's right, but that is Bosnia". Head in hands, Holbrooke groaned, "Look at what you're fighting for. There's nothing there".²⁹

Il ruolo del simbolico è quindi ascritto in queste poche righe, in cui l'osservatore occidentale, l'americano Holbrooke, rimane sorpreso dal fatto che una strada "senza niente" possa essere oggetto di discussioni e di stallo all'interno dell'intero processo. Comprendere che questo potenziale simbolico intrinseco sopravanza le categorie normalmente intese ("il bello", "il brutto", "l'utile", "il dannoso") è fondamentale per inserire il discorso dei beni culturali all'interno del discorso sui conflitti etnici.

D'altronde, quando si parla di conflitto, stiamo richiamando una categoria in cui sono i soggetti/gruppi coinvolti nel conflitto a designare gli oggetti al centro della disputa, tanto da unirsi attorno ad essi: "ci si unisce per lottare, e si lotta sotto il dominio di norme e di regole conosciute da entrambe le parti" (Simmel 1998, p. 233). E che le opere d'arte e i beni culturali siano prodotti dello "spirito del tempo" ce lo ricordano sia Marx che le correnti da lui discendenti: Lukàcs (1970) ad esempio ci ricorda come le opere d'arte siano un prodotto dello sviluppo sociale, dato che

l'opera d'arte porta a espressione ciò che nella storia si riferisce all'uomo; ciò che altrimenti sarebbe forse stato e rimasto muto accadimento, mera fatticità passivamente accolta, riceve in tal modo una vox humana chiaramente percettibile: esprime la verità del momento storico per la vita degli uomini (Lukàcs 1970, vol. 1, p.810).

Allo stesso modo Hyppolite Taine (2001) sottolinea perentoriamente:

Sonja Kuftinec (1998), [Walking through a] ghost town: Cultural hauntologie in Mostar, Bosnia-Herzegovina or Mostar: A performance review, Text and Performance Quarterly, 18:2, p.84.

per comprendere un'opera d'arte, un artista (...) è necessario farsi una fedele rappresentazione dello stato generale dello spirito e dei costumi del tempo a cui essi sono appartenuti. Là troveremo la spiegazione ultima. Là risiede la causa prima che determina tutto il resto (p.33).

È quindi facile prefigurarsi come questa continua produzione di significati, reificata in senso storico nonché materialista, possa portare alla lotta su chi e come produce questi stessi significati. Come infatti ci ricorda Mario Aldo Toscano (2008):

i Beni Culturali non sono né pace né armonia: sono manifestazioni dell'avanzata faticosa di una frazione di umanità per gli itinerari impervi del mondo. Essi sono un riassunto delle dimensioni più ordinarie e più straordinarie, di eterni contrasti, di lotte tra valori (p. 38).

Il bene culturale è quindi una riserva di memoria che viene installato su uno spazio da parte di un gruppo che vuole indirizzare il senso di questi luoghi, che qui proveremo a definire come "spazi intensivi". Per arrivare però a questa definizione dobbiamo prima comprendere le modalità degli spazi "altri", quelli che sono contemporaneamente al di fuori e al di dentro della vita quotidiana.

Spazi sospesi, spazi interstiziali, spazi intermedi, spazi di margine.

Il problema dello spazio è stato quindi oggetto, da parte della letteratura sociologica, di intense elaborazioni e revisioni. Già Simmel, nel nono capitolo della sua *Sociologia*, intitolato *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*, sottolineava sin da subito la natura multiforme dello spazio, in quanto unione di elementi psichici e di intuizioni dell'anima:

nell'esigenza di funzioni specificatamente psichiche per le particolari configurazioni storiche dello spazio si riflette il fatto che lo spazio è soltanto un'attività dell'anima, è soltanto il modo umano di collegare in visioni unitarie affezioni sensibili in sé slegate

(Simmel 1998, p. 524).

Uno spazio quindi che viene costruito, riempito e rielaborato da ciascuno in modo personale. Lo stesso Simmel ci avvertiva che era più giusto parlare di "spazi", al plurale:

c'è soltanto un unico spazio generale, di cui tutti gli spazi particolari costituiscono pezzi, e così ogni parte di spazio ha una specie di unicità per la quale non esiste praticamente analogia (Simmel 1998, p. 525).

Siamo allora di fronte ad una realtà composta da tanti "spazi particolari" che, come ci dice Emanuele Rossi, "potremmo definire come spazi sospesi, i quali, pur differenziandosi nella loro strutturazione (...) e nelle loro finalità, si presentano sociologicamente interessanti soprattutto per ciò che contengono, per le forme di relazione e di convivenza che sono in grado di ospitare, di produrre o semplicemente di annullare" (Rossi 2006, p. 9). Per fare ciò "abbiamo bisogno quindi di re-imparare ad osservare e ad interpretare lo spazio, di riconoscere allo spazio e alle diverse forme che di volta in volta è in grado di assumere, la funzione di strumento di lettura privilegiato di tutte le cose, vero e proprio deposito a cui è necessario attingere per comprendere in modo qualitativo il gioco incessante delle passioni, degli entusiasmi, degli antagonismi, così come dei tormenti e delle sofferenze che da sempre caratterizzano gli esseri umani; ma per far ciò bisogna saper di nuovo lasciare spazio all'immaginazione e soprattutto non ridurre gli spazi a semplici rapporti geometrici (...)" (Rossi 2006, p. 15). E' solo in questo modo che è possibile quindi scoprire, mediante "una speciale lente sociologica, individuata nel concetto di sospensione" (Rossi 2006, p. 9), alcuni di questi "spazi particolari", in cui è possibile sospendere il normale corso degli eventi.

Siamo quindi in grado di determinare diverse declinazioni di questi "spazi sospesi": "spazi interstiziali", "di margine", "di consumo". Qui ci interesseremo in particolar modo dei primi due, per il loro diretto collegamento con l'idea di

"spazio intensivo".

Il concetto di "interstizio", esaminato da Giovanni Gasparini (1998 e 2002), è di difficile e complessa collocazione ed anzi lo stesso autore dubita che si possa parlare di vero e proprio concetto. È altrettanto vero però che l'interstizio riesce ad illuminare una serie di fenomeni specifici della vita quotidiana, divenendo il tramite, la cerniera, la porta, il ponte o il guado che consente il passaggio verso altri sistemi organici di significati (Gasparini 2002). Già Simmel aveva però evidenziato, sempre nel suo Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società, lo "stare fra" (Simmel 1998, p. 523) come funzione sociologica. Lo spazio infatti è una "forma priva di qualsiasi efficacia che, però, proprio in quella naturale situazione dello stare fra, può svolgere quella fondamentale funzione di elemento necessario alla configurazione di tutte le cose, rendendo in tal modo effettivamente possibile lo strutturarsi di qualsiasi forma di interazione" (Rossi 2006, p. 56). Il vivere in comune quindi si sostanzia all'interno di uno spazio comune e condiviso che viene continuamente svuotato e riempito dalle interazioni che si susseguono di volta in volta. È lo spazio interstiziale quindi quello in cui si creano le relazioni, un terreno di incontro tra individui e/o gruppi comunicanti. Un altro contributo interessante che riguarda lo "stare tra" è offerto da Henry Pross (1983), che si è cimentato nell'elaborazione del concetto di "spazi intermedi". Per questo autore infatti qualunque forma spaziale è prodotta dal potere, che ne determina le configurazioni, i confini ed i limiti. Anche la costruzione di elementi fisici spaziali (palazzi, strade, accessi) sono una forma del potere vivente, ma

accanto agli ordini che si susseguono in termini di spazio (superiore e inferiore) e di tempo (...) sono individuabili gli spazi e i tempi della transizione. Edifici, accessi, limiti sono le manifestazioni quotidiane di differenti ordini; ci sono però corridoi, angoli, differenze di altezze e di profondità, fuori dal controllo: per questo si configurano come spazi intermedi che procurano un senso di liberazione e di riparo dalla pressione dei tempi sociali³⁰.

Donatella Pacelli, *Dalla limitazione sociale alla consapevolezza del limite. Oggettività e soggettività nell'esperienza dello spazio sociale*, in *Simmel e la cultura moderna*, *Vol. I*, a cura di V. Cotesta et al., Morlacchi, Perugia, 2010, p.188.

Anche in Pross è quindi possibile ravvisare quello "stare tra" simmeliano, come luogo di eventi sociologici reciproci continuamente in atto e che quindi senza sosta si creano, ricreano e rinnovano in un'arena sempre aperta ad una perpetua negoziazione di socialità o di socievolezza, per citare ancora Simmel. Tuttavia questo continuo muoversi tra "morire e divenire, e divenire e morire" ³¹ fa sì che questi spazi intermedi, nonché quelli interstiziali, siano quindi contenitori ad "intermittenza", i quali vivono dell'intensità temporanea delle relazioni che vi insistono all'interno, quando coloro i quali li percorrono e vi sostano decidono di instaurare dei rapporti di socialità con gli altri. Sono spazi quindi senza storia e senza futuro, lontani dal "luogo antropologico" di Augè (1993), eppure capaci di accogliere la costruzione di nuovi simboli e di rituali che lì vengono messi in atto e permangono per poco tempo. Queste occasioni di breve intensità fanno sì che però vi si verifichino degli accumuli energetici, diventando, come intuì Simmel, dei "centri di rotazione" (Simmel 1998, pp. 540-1) intorno ai quali "si sviluppano relazioni con forte carica emotiva" (Rossi 2006, p. 64). In altri termini, siamo in presenza di uno spazio non identitario, a relazionalità forte soltanto in alcuni momenti e su cui non si radicano forme fisse data la continua transizione di soggetti che vi transitano all'interno. Lo spazio interstiziale d'altronde non è chiuso e non ha confini certi; vive di una duplice natura ciclica, ovvero quella di essere in partenza uno spazio "vuoto", inospitale ma di poter diventare repentinamente un luogo di forti relazionalità provvisorie.

Un'altra tipologia di spazio di forte interesse è quella rappresentata dagli "spazi di margine". Per andare a trovare queste forme spaziali bisogna anzitutto risalire ai luoghi che ogni giorno sperimentiamo nelle nostre esistenze. Bauman "osserva come nelle nostre società contemporanee lo spazio sociale tende a formarsi prevalentemente sulla base di ciò che egli definisce *proteofobia*, ovvero la paura della diversità" (Alietti 2007, p. 144; Rossi 2006, p. 74; Bauman 1997)³². Questa

G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di Carlo Mongardini, Bulzoni, Roma, 1976, in E. Rossi, *Le forme dello spazio nella tarda modernità*, cit., p.60.

Alfredo Alietti, *Territorio*, *stratificazione e conflitti: distanze fisiche e distanze sociali*, in *Sociologia dello spazio*, *dell'ambiente e del territorio*, a cura di Alfredo Agustoni et al., FrancoAngeli, Milano, 2007, p.144.

paura fa sì che all'interno delle nostre "mappe mentali" (Bauman 2011) si vengano a creare dei "buchi" creati volontariamente al fine di distinguere ciò che attraversiamo necessariamente e ciò che altrettanto volontariamente escludiamo in un tentativo di razionalizzare e di dare maggiore importanza ai luoghi che viviamo ed in cui transitiamo, ci situiamo e ci relazioniamo quotidianamente. Il margine è quindi un qualcosa che è nello stesso momento all'interno ma anche all'esterno dell'ambiente percepito: interno per ubicazione ma esterno per quanto riguarda l'interezza delle relazioni sociali. Siamo quindi in presenza di uno spazio che viene inteso come un luogo di difesa, che serve per preservare e sottolineare la specificità del proprio ambiente: un modo per porre un "altro da sé", per sospendere alcune questioni scottanti ed infine per dare una collocazione a quelle "società a fianco" (Rossi 2006, p. 77) che risultano un qualcosa da nascondere alla vista. Ed è proprio in questi margini che coloro i quali vi sono confinati possono ricreare zone di sociazione, sfruttando quell'oscurità di cui gli spazi di margine sono creati proprio dall'ambiente "di maggioranza" circostante. È così che si creano dei veri e propri nuovi corpi organici all'interno della "sospensione" offerta dagli spazi di margine, in cui anche la concezione del tempo viene rivisitata e stravolta rispetto allo scorrere razionalmente cadenzato della vita quotidiana. Nell'"effervescenza sociale" (Rossi 2006, p. 90) esistente dentro ai margini risiede l'interesse verso questi nuovi centri di creazione di simboli e di senso.

In conclusione, gli spazi interstiziali e di margine risultano quindi essere delle forme sospese, non ben definite, volatili. Proprio per questa loro condizione di transitorietà sono però attraversati da momenti ad altissima intensità relazionale ed emozionale che ne determinano l'importanza per i suoi "abitanti". Nonostante la loro posizione defilata gli "spazi particolari" rimangono sempre in contatto con lo spazio principale, proprio perché sono prodotti da questo o perché sono popolati da coloro i quali in esso non devono risiedere o al massimo possono sostarvi/transitarvi per pochi, innocui, attimi.

Lo spazio intensivo si configura come una forma spaziale che sicuramente trae alcuni elementi dagli spazi descritti precedentemente, ma al contempo ne scarta alcuni fattori per accoglierne altri. Lo spazio intensivo è la "residenza" del bene culturale attorno al quale i gruppi si riuniscono, caricando di emotività e di senso il luogo/bene prescelto. Anzitutto, come ci ricorda Maurice Halbwachs (1987), c'è una piena identificazione del gruppo con il luogo ed anzi la "fisicità" del bene culturale descrive, arricchisce e dà sostanza al luogo stesso. Luogo e bene culturale agiscono simultaneamente, dato che l'uno non può esistere senza l'altro. Il bene culturale diviene tale proprio perché è situato e sussiste in un dato luogo, che può essere, ad esempio, teatro di rivendicazioni territoriali (come nel caso della Torre di Gazimestan nella Piana dei Merli in Serbia). Il luogo invece diventa rilevante, unico e "degno" di riconoscibilità proprio per la presenza del bene culturale. Tuttavia, non basta la presenza del bene culturale per dotare di intensività lo spazio. Altri fattori diventano determinanti.

Anzitutto, rispetto agli spazi interstiziali e a quelli di margine, lo spazio intensivo è anch'esso uno spazio "sospeso", laddove la ritualità che vi insiste è frutto di momenti di richiamo politico/religioso collettivo. In confronto allo spazio interstiziale, lo spazio intensivo ne condivide la condizione di "stare fra": spesso infatti lo spazio intensivo sta fra due gruppi in conflitto ed anzi segna il confine di uno rispetto all'altro. Può essere un confine sia fisico (quando ad esempio viene ricoperto d'importanza il limite dello stato) o simbolico/religioso, quando per esempio prendiamo come punto di analisi un luogo di culto, in cui accede solo chi condivide la medesima fede. È inoltre un terreno d'incontri, tra gruppi diversi ma molto più spesso tra appartenenti ad uno stesso gruppo. Di certo al suo interno possiamo trovare quella intermittenza interazionale che fa sì che lo spazio intensivo "viva" in determinati momenti: le celebrazioni, le ricorrenze, gli anniversari, una funzione religiosa. Al pari degli "spazi intermedi", lo spazio intensivo può fungere da temporanea via dalle strutture del potere, anche se è una funzione diretta del potere. All'interno dello spazio intensivo infatti il forte

coinvolgimento emozionale fa sì che si vada oltre ai sentimenti tipicamente nazionalisti o di identificazione con lo spazio medesimo. Quando si fa pratica di qualche rito o cerimonia (religiosa e/o civile) all'interno dello spazio intensivo, si trascende la dimensione puramente politica o religiosa per anelare ad un obiettivo per l'appunto trascendentale, immanente. L'appello per esempio di un leader nazionalista diventa destino di un popolo, la terrena funzione religiosa invece si trasforma in appuntamento con l'infinito. Di certo, come abbiamo visto in Simmel, lo spazio intensivo è un "centro di rotazione", dato l'alto investimento emozionale che su questo fanno gli appartenenti ai gruppi. Oltre a ciò, lo spazio intensivo può essere paragonato anche agli spazi di margine. Al pari di questi infatti lo spazio intensivo può crearsi come ghettizzazione di una minoranza all'interno di un luogo che diviene poi il nucleo di rivendicazioni della minoranza stessa.

La differenza principale dello spazio intensivo rispetto agli altri "spazi particolari" risiede nel contrasto tra fissità ed intermittenza. Mentre gli spazi di margine e interstiziale rimangono comunque delle zone di transito senza una storia, un passato o un futuro, lo spazio intensivo, nonostante la transitorietà dei suoi eventi, è sempre presente. È uno sfondo che può essere riattivato socialmente, politicamente o religiosamente in ogni istante. È uno spazio in cui la narrazione riparte sempre dal punto in cui era stata interrotta e all'interno del quale la stessa narrazione non viene continuamente rinegoziata ma parte da punti fissi nella memoria e nella storia del gruppo. Possiamo parlare quindi di una "intermittenza stabile", dove "stabile" può essere declinato in due modi: anzitutto perché è un'intermittenza che si ripete ad intervalli di tempi regolari (dodici mesi per gli anniversari civili, sette giorni per la maggior parte delle funzioni religiose); in secondo luogo perché vi è una stabilità ripetitiva e certa dei contenuti non negoziabili che vengono ogni volta riscoperti, riaffermati e, se possibile, ancora più arricchiti nella loro funzione simbolica e distintiva. Si tratta quindi di spazi in cui la storia, il mito, il rito, il simbolo, hanno un alto impatto e sono costitutivi dello spazio stesso. Siamo in un campo molto vicino a quello che conosciamo come "luogo antropologico". Marc Augè ha proposto per primo questo concetto. Il "luogo antropologico" – scrive Augè (1993) – "è simultaneamente principio di

senso per coloro che l'abitano e per colui che l'osserva". Il luogo antropologico diventa così una parte importante nell'elaborazione delle identità personali e nelle relazioni tra membri del medesimo gruppo, dato che coloro che vi "nascono all'interno (...) hanno la possibilità di sviluppare con questo un rapporto esclusivo" (Rossi 2006, p. 101) in cui le stesse relazioni reciproche interne diventano circoscritte e realizzabili solo da chi vive quel luogo. Allo stesso tempo il luogo antropologico possiede anche un carattere storico proprio perché la dimensione relazionale ed esclusiva è inoltre ripetitiva e costituisce una garanzia di stabilità ai membri appartenenti. Queste qualità, unite al fatto che

per la memoria il luogo – secondo Simmel – essendo l'elemento sensibilmente più visibile, dispiega abitualmente una forma associativa più forte che non il tempo (...), proprio lo spazio si collega (...) inscindibilmente (...) nella memoria e (...) il luogo continua a rimanere il centro di rotazione intorno al quale il ritorno avviluppa gli individui in una correlazione ora diventata ideale (Simmel 1998, p. 540).

Questa unione di luogo antropologico e "centro di rotazione" a forte carica emotiva fa sì che lo spazio diventi quindi "intensivo" nel senso delle relazioni che vanno ad inserirsi all'interno di quest'ultimo.

In questo senso si inserisce poi la manipolazione che le élite possono mettere in atto negli "spazi intensivi". Proprio sfruttandone l'importanza relazionale ed emotiva i circoli dominanti possono "caricare" determinati luoghi di significati politicamente rilevanti per tutto il gruppo di appartenenza.

Proprio in questi luoghi, così simbolicamente caricati, si iscrivono quei momenti e quei monumenti che vengono resi così importanti dai gruppi. L'attribuzione di importanza è, al tempo stesso, un'attribuzione di esclusività, nel momento in cui un gruppo rivendica come espressamente *propri* questi mo(nu)menti. Si arriva così ad una creazione di competizione tra diverse identità, laddove l'identità di un gruppo si sostanzia ed anzi assurge a momento di sintesi proprio nei luoghimonumenti ritenuti come decisivi, sacri, per tornare alla lezione di Durkheim. Questo gioco a somma zero porta quindi a creare dei veri e propri dissonant

heritage (Ashwort e Turnbridge 1996), ovvero beni culturali che hanno una doppia valenza, che cambia o, più propriamente, emette un suono uguale e contrario a seconda di chi si "mette in ascolto". Da una parte, per il gruppo rivendicante, sono i soggetti del sacro, mentre dall'altra (per il gruppo contrastante) diventano oggetti bersaglio della propria avversione verso il gruppo opposto. Si può arrivare dunque ad una generalizzazione matematica: all'aumentare dell'intensività dello spazio designato, aumenta anche la dissonanza del bene culturale che vi è inscritto, andando così ad innalzarne il valore simbolico e, conseguentemente, i rischi annessi.

3.5. Il ponte: da una riflessione di G. Simmel.

Simmel e lo spazio sociale. Spazio e luogo. Centri di rotazione. Il concetto di limite.

"Siamo noi che in ogni istante separiamo ciò che è unito e colleghiamo ciò che è separato" (Simmel 2011, p. 1). Esperire la realtà è, per Georg Simmel "un'attività dell'anima (...) il modo umano di collegare in visioni unitarie affezioni sensibili in sé slegate" (Simmel 1998, pp. 9-10). L'azione coordinata dei sensi dà senso allo spazio, il quale esiste in quanto tale, ma è soltanto grazie alla presenza di elementi psichici che questo può essere quindi percepito. Risalendo alla tradizione kantiana e leibniziana quindi Simmel costruisce la sua cosmogonia dell'incontro tra individui. Lo spazio è formato da alcuni a-priori di base: esclusività, liminalità, fissazione, vicinanza e movimento. Per esclusività si intende che una parte dello spazio fisico può essere occupata soltanto da un'unica entità e non da altre; per liminalità si intende invece il fatto che ogni spazio è limitato così come è limitato chi lo riempie; la fissazione è quella qualità che fa sì che uno spazio ben determinato possa risultare come un qualcosa di emotivamente presente per gli individui. Vicinanza e movimento sono gli a-priori che riguardano il moto riguardante chi vive il luogo e chi se ne allontana o ci rientra dopo un temporaneo abbandono. È proprio la presenza degli a-priori a rendere percepibile e pensabile lo spazio come un qualcosa di tangibile. A questi a-priori Simmel aggiunge poi lo spazio vuoto: è proprio grazie all'esistenza del vuoto e al suo alternarsi col pieno che i meccanismi psicologici colgono le possibilità insite nello spazio.

Lo spazio ha anche un ruolo di forte presa emotiva:

Per la memoria, il luogo, essendo l'elemento sensibilmente più visibile, dispiega abitualmente una forma associativa più forte che non il tempo; cosicché, specialmente dove si trattava di una relazione reciproca unica e a forte impronta emotiva, proprio lo spazio si collega di solito inscindibilmente con questa nella memoria e, siccome il fenomeno è reciproco, il luogo continua a rimanere il centro di rotazione intorno al quale il ritorno avviluppa gli individui in una correlazione ora diventata ideale" (Simmel 1998, p. 541).

Siamo quindi passati dal concetto di spazio a quello di luogo: da un'idea formata da a-priori che prendono forma solo grazie ai sensi dell'uomo ad una concretizzazione fisica, visibile, riconosciuta e limitata. Proprio il concetto di limite è un altro degli elementi fondamentali in Simmel.

Per Simmel infatti "l'uomo è l'essere limitato che non ha limiti e la vita degli uomini è ricerca di limiti verso l'esterno e verso loro stessi" (Simmel 1998, p. 125), riverberando così quella continua tensione tra *vita* e *forma* che caratterizza tutta l'opera simmeliana. Il luogo impone, crea e si crea sul limite; l'essere umano lo comprende, lo riafferma ma al tempo stesso cerca una dimensione trascendentale che possa essere d'aiuto nel superare proprio questi limiti. Il limite d'altronde è al tempo stesso fattore coercitivo ma anche di garanzia. Da un lato fa sì che le azioni individuali e reciproche si svolgano all'interno di un contesto già determinato in cui l'individuo agisce auto-limitandosi ma al contempo questo contesto diviene garanzia di reciprocità e creatore di una soglia di tollerabilità rispetto ai comportamenti che vengono messi in essere. Viene così a statuirsi una sorta di "cornice", sempre per rimanere in termini simmeliani (Simmel 1998, p. 534). Ogni esperienza è quindi parziale e non può avere pretese di essere assoluta. Proprio questa sua limitabilità però non è frutto di recriminazioni, bensì va vista come un'opportunità di eguaglianza e di non inviolabilità dell'altro. Ogni volta che

noi entriamo in contatto con l'altro in qualche moda invadiamo il suo campo:

questa invasione è permessa proprio fin quando si rispetta il limite, dando così

vita ad una relazione inter-individuale pacifica e democratica, dove i due soggetti

non sono in competizione ma vengono posti su uno stesso piano. In Forme e

giochi di società Simmel esplica meglio questo concetto utilizzando il termine

socievolezza: in ogni interazione socievole ogni individuo mette in condivisione

una parte di sé, eliminando quei contenuti che possono essere in qualche modo di

disturbo o per la relazione o per gli argomenti trattati, in un misto di rispetto verso

l'altrui e di riserbo di sé stessi.

La metropoli: i limiti della grande città.

Georg Simmel si è occupato, tra i primi, anche dei rapporti esistenti nelle

metropoli, sia nella sua Sociologia che in un altro saggio, La metropoli e la vita

dello spirito. Proprio in quest'ultima opera il sociologo tedesco afferma:

Se tutti gli orologi di Berlino si mettessero di colpo a funzionare male andando avanti o

indietro anche solo di un'ora, tutta la vita economica e sociale sarebbe compromessa

molto a lungo. A questo poi si aggiungerebbe – cosa irrilevante solo in apparenza –

l'ampiezza delle distanze, che farebbe di ogni attesa e di ogni appuntamento mancato una

perdita di tempo irreparabile.³³

La metropoli è quindi un organismo complesso e molto delicato, dal momento che

ogni piccola variazione sul suo "vivere" può comportare sconvolgimenti che

possono durare per periodi di tempo molto lunghi. Sul grado di coordinazione e

puntualità il sociologo tedesco torna subito dopo:

Di fatto, la tecnica della vita metropolitana non sarebbe neppure immaginabile se tutte le

G. Simmel, La metropoli e la vita dello spirito, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma, 1995,

pp. 40-41 cit. in Gilda Catalano, "Spazio e Tempo in Simmel. Da Sociologia a La metropoli e la vita dello spirito", in Simmel e la cultura moderna, a cura di V. Cotesta, M. Bontempi, M.

Nocenzi, Morlacchi, Perugia, 2010, p. 210.

attività e le interazioni non fossero integrate in modo estremamente puntuale in uno schema temporale rigido e sovraindividuale³⁴.

La città va quindi organizzata in modo rigido nei tempi e negli spazi. Anche in *Sociologia* si parla del passaggio da villaggio a città: se nel Medioevo i posti erano *qualitativamente* stabiliti e ogni abitazione aveva un nome, nelle città moderne si passa ad uno schema di numerazione fissa:

"La numerazione delle case cittadine significa in primo luogo, in un senso superiore, la fissazione spaziale degli individui, in quanto questi sono ora reperibili secondo un metodo meccanico. Tale reperibilità è evidentemente di tutt'altra natura di quella presente nella designazione medievale di particolari quartieri e strade per particolari ceti e professioni [...]. In antitesi a quest'ultimo quel sistema (moderno, ndr) è eminentemente non storico e schematico; com'è nella natura di ogni razionalismo, esso è da un lato molto più individuale, dall'altro molto più indifferente all'individuo come persona. Anche sotto questo aspetto l'essenza sociologica interna della vita cittadina si esprime nel linguaggio dello spazio. Quanto più quella si sviluppa in modo puro, tanto più si manifesta in forma razionalistica – soprattutto nella tendenza a sostituire ciò che c'è di individuale, di accidentale, di angoloso, di ricurvo nella disposizione delle strade con ciò che è dritto, stabilito in base a norme geometriche [...]. Tutto il sistema moderno della simmetria e sistematica ad angoli retti è immediatamente un risparmio di spazio, ma per il traffico è un risparmio di tempo, così com'è richiesto dal razionalismo della vita" (Simmel 1998, pp. 542-3).

È quindi forte ed immediato un continuo richiamo alla necessità di razionalizzare la vita di metropoli: un insieme in cui le dimensioni aumentano e le relazioni interpersonali diventano man mano sempre più impersonali e gestite in modo razionale e calcolato. Spazio e tempo si riuniscono in queste coordinate imposte a tutti per poi ridividersi a livello individuale. Se lo spazio infatti diventa pressante, il tempo può ancora essere ricomposto e ridefinito a livello di percezione personale. La città innalza l'esigenza di libertà personale e di ricerca di contatti reciproci in parte per questa sua struttura coercitiva e in parte perché, innalzando

³⁴ Ibidem.

il numero degli abitanti rispetto alle piccole realtà premoderne, annulla la concezione di *unità di gruppo:* come ci ricorda Donatella Pacelli,

più il gruppo cresce numericamente e spazialmente [...], più l'unità di gruppo si affievolisce e il rigore dell'esclusione nei confronti dei gruppi esterni viene addolcito attraverso contatti e rapporti di reciprocità. Il crescere delle demarcazioni può quindi produrre nel tempo minore esclusione, lasciando spazi ad inediti potenziali di incontro al di là dei confini fissati dalla gelosa demarcazione originaria³⁵.

La città quindi è un organismo rigidamente organizzato e controllato eppure aumenta il bisogno di relazioni interpersonali proprio per questa sua natura così "costruita". A parte quegli incontri e quelle interazioni che si svolgono in contesti istituzionalizzati, è possibile risolvere il paradosso all'interno di luoghi che, simbolicamente, non hanno un fine istituzionalizzato e non sono neanche considerati come costruiti per realizzare quella *socievolezza* necessaria all'incontro interindividuale?

Spazi di alterità come luoghi di incontro: spazi intermedi/interstiziali e spazi vuoti.

La metropoli si cristallizza in luoghi ordinati e razionalizzati, spesso simbolo del potere. Come ci ricorda Harry Pross, i confini territoriali e i simboli che fanno sì che la città ci appaia come composta di limiti sono tutte manifestazioni del potere. L'ordine spaziale è un insieme di chiusure, divieti, distanze calcolate da un inizio e da una fine. La stessa sovranità territoriale è una forma di potere sulle persone: all'interno di un determinato limite/confine, tutti gli individui sono sottoposti parimenti alle stesse leggi. Lo stesso Simmel avvertiva che "le forme sociologiche di relazione del potere si coagulano quasi in configurazioni visibili" (Simmel 1998, p. 588). Esistono però spazi intermedi, che non corrispondono ad alcun

Donatella Pacelli, "Dalla limitazione sociale alla consapevolezza del limite. Oggettività e soggettività nell'esperienza dello spazio sociale", in *Simmel e la cultura moderna*, *cit.*, p. 183.

ordine prestabilito: angoli, corridoi, punti di transizione. Questi punti di transizione giacciono *tra* ordini, non appartengono ad alcun potere poiché per esso non hanno senso né funzione predeterminata.

Viene quindi a riproporsi qui la questione del "tra" simmeliano, laddove il "tra" è già semplicemente lo spazio che si interpone nella interazione tra due persone. Proprio per l'a-priori dell'esclusività dello spazio, ogni individuo occupa una parte di spazio distinta da quella di un altro individuo. Nel momento in cui due individui si incontrano riempiono questo spazio *tra* di essi, in quel rapporto in cui la psiche gioca ancora un ruolo fondamentale: lo spazio *tra* infatti acquista senso nel momento in cui viene riconosciuto come tale e, da spazio vuoto, diventa spazio di condivisione. Questa qualità degli spazi intermedi fa sì che essi possano quindi diventare luoghi di incontro per eccellenza: posizioni in cui l'individuo è libero dall'imposizione del potere altrui e in cui decide in piena di coscienza di condividere sé stesso in un territorio che parte per essere neutrale e finisce per essere eletto a qualcosa di qualitativamente più importante. Anche Maffesoli ne ricorda l'importanza:

Proprio negli interstizi della vita ufficiale, momenti o spazi di cui ci si riappropria in maniera minuscola [...] si esprime al meglio l'intensità dello stare-insieme. La socialità semplice, le diverse forme di solidarietà, i conflitti e le distensioni, in una parola la passione, così importante per la strutturazione sociale, accadono di lato, a fianco di ciò che in generale si considera opportuno prendere in considerazione³⁶.

Ci troviamo di fronte a zona di relativa indeterminatezza: zone di passaggio, di collegamento o di transito, assolutamente non pensati per lo svolgimento di qualsivoglia interazione. Svolgono il loro compito (pensiamo alla fermata di un autobus o ad un capolinea della metro) e vengono utilizzati di continuo. Ma rimangono luoghi inospitali, adatti al transito ma non alla sosta, come Bauman (2011) ben spiega a proposito della Défense di Parigi o del capolinea del Metrò (p.

Michel Maffesoli, La conoscenza ordinaria. Compendio di sociologia comprendente, Cappelli, Bologna 1986, p.172, cit. in Emanuele Rossi, Le forme dello spazio nella tarda modernità, FrancoAngeli, Milano, 2006, p. 59

106). Sono spazi a vitalità intermittente, che vivono di picchi di intensità relazionale. Sono spazi che, in questo modo, nascono e muoiono di continuo: solitamente sono inermi sullo sfondo, ma possono essere "attivati" in qualunque momento: la fugacità di un incontro più o meno casuale, un saluto, un breve scambio di opinioni. Questa loro qualità di essere spazi solo "del presente", senza legami con il passato e senza proiezioni verso il futuro, slega gli spazi interstiziali di alcuni pesi relazionali. Proprio perché *a-storici*, questi spazi si prestano alla rinegoziazione delle identità, perché le identità esistenti su di essi non valgono. Sono spazi alla portata di tutti, in cui i simboli, significati e persino gli usi possono essere reinterpretati e riempiti di contenuti nuovi. Si possono ricreare al loro interno riti particolari ma li si può anche lasciare liberi. Possono essere luoghi anche di difesa dal mondo esterno, in cui trovare rifugio dalle logiche esterne, in cui tutti gli individui che li percorrono sono uguali e in cui le differenze sociali possono essere, per alcuni momenti, annullate.

In qualche modo si è in una categoria simile a quella degli spazi di confine: si parla infatti di terre di nessuno, in cui si entra in territori che non sono né di qua né di là rispetto ai diritti accampati dall'una o dall'altra controparte.

Gli spazi interstiziali si prestano quindi a poter diventare luoghi di grande intensità relazionale, in cui la socievolezza può esperirsi valicando i limiti imposti dai luoghi "normali" e in cui è possibile giungere ad una dimensione simbolica superiore e sempre rinnovabile. È luogo libero e, in quanto tale, favorisce quell'uscire dai confini propri e aiuta quell'entrare in contatto che può creare ulteriori forme di socializzazione. È il passaggio di status da "utente" a "soggetto", da utilizzatore a sfruttatore, da essere agito ad essere agente.

In definitiva questi spazi intermedi diventano una delle poche vie per *ampliare i confini* del limite simmeliano, per poter uscire in modo creativo dalle normali interazioni, segnate da quell'invasione controllata verso la sfera dell'esistenza altrui. Nello spazio interstiziale la rinegoziazione dei valori "normali" è il fattore che dà forza ed originalità a questi luoghi e a queste situazioni, che ne segna l'unicità o per meglio dire le tante unicità possibili, intermittenti e rinnovabili.

Il Ponte: uno spazio di condivisione e di sospensione. Un luogo dove le regole cambiano.

"Siamo noi che in ogni istante separiamo ciò che è unito e colleghiamo ciò che è separato".

Torniamo su quest'espressione che ora sarà di maggiore comprensione dopo aver affrontato il tema in modo appropriato. Simmel ci ha spiegato come la percezione sensoriale dell'uomo sia decisiva nel dare senso a ciò che ci circonda:

quella di costruire un camminamento è una prestazione specificatamente umana; anche gli animali superano di continuo le distanze e spesso lo fanno in modo più abile [...], tuttavia per essi non c'è collegamento tra la fine e l'inizio di un percorso, essi non operano mai il miracolo del cammino: far coagulare il movimento in una struttura stabile, che inizia e finisce in esso (Simmel 2011, p. 2).

Quindi,

è con la costruzione del ponte che questa capacità raggiunge il suo punto più elevato [...]. Superando questi ostacoli, il ponte rappresenta l'estensione della sfera della nostra volontà nello spazio. Per noi esseri umani [...] le sponde del fiume non sono semplicemente esterne, ma sono anche *separate*; e questo concetto di separazione non avrebbe alcun significato se non le avessimo prima collegate nei nostri pensieri [...]. La separazione [...] viene superata dallo spirito con la sua attività di unificazione e conciliazione (Simmel 2011, p. 2).

Siamo alla presenza di un individuo artefice del proprio destino e che soprattutto cerca di dare un'unità ad un percorso finito: cercare appunto di superare un limite per ampliarne il concetto, il significato e, perché no, in questo caso anche l'utilizzo pratico.

Il ponte è, per sua natura, artefatto sospeso, che insieme unisce e divide due

sponde. A volte le sponde possono essere amiche e il ponte allora serve per mettere in comunicazione due parti di uno stesso insieme. A volte è posto tra due sponde nemiche e allora può diventare luogo di scontro ma anche unica area di incontro possibile tra due parti avverse: sul ponte non si è né di qua né di là. Proprio il suo essere interstiziale favorisce quel momento di confine che rende negoziabile anche il peggior dissapore o, almeno, rende tangibile la presenza di un'area di non-appartenenza, di una possibilità di non-chiusura. Sul ponte si entra in contatto con l'altro senza entrare nell'area altrui. In qualche modo sul ponte le regole cambiano: non è una normale strada sulla terraferma. Si sospendono dei limiti ma se ne impongono altri: camminare sul ponte non è come camminare in strada. Sul ponte è difficile sostare ed infatti solitamente non si vedono automobili parcheggiate su di esso, né si effettuano fermate dei mezzi pubblici. C'è sempre quella penetrante sensazione di essere sospesi su un nulla o su un qualcosa che può essere pericoloso o addirittura letale. Necessitiamo di toglierci dal ponte il prima possibile e di superarlo illesi. Perché è sospeso sulla realtà ma non dalla realtà.

Cap. 4 – La ricerca empirica

4.1. Temi e obiettivi della ricerca.

La ricerca è partita da un quesito di base, ovvero: "quanto è importante il bene culturale nel discorso polemico tra gruppi contrapposti? Da mezzo di trasmissione della cultura, può diventare esso mezzo di distruzione dell'altro?"

Avendo risposto positivamente a questo quesito di base, dopo attenta analisi della letteratura esistente, si è proceduti oltre all'interrogativo primario per tradurre lo sforzo teorico sul piano empirico, grazie alla ricerca sul campo a Mostar. A quel punto l'obiettivo della ricerca è divenuto non solo quello di esplorare, comprendere, valutare e motivare gli accadimenti passati bensì, stante anche il decennale della ricostruzione dello Stari Most (distrutto nel 1994, ricostruito negli anni successivi ed inaugurato nel 2004), anche quello di andare a verificare come questa ricostruzione abbia potuto influire sulla Mostar di oggi, in una Bosnia che appare "pacificata" più che pacifica in molte delle sue regioni. La ricostruzione, voluta e spinta più dall'esterno della repubblica ex-jugoslava che dal suo interno, ha prodotto risposte contraddittorie socialmente e politicamente. Mostar appare oggi come una città divisa – anche politicamente³⁷ – in cui la simbolicità della ricostruzione dello Stari Most non ha portato ai risultati sperati.

4.2. Il disegno della ricerca. Dal quadro teorico al lavoro sul campo.

A partire dall'analisi condotta nei capitoli precedenti emerge un quadro complesso. Il percorso scelto ha inteso fondere diverse prospettive. Da una parte abbiamo le teorie del conflitto, dai classici a quelle più recenti, perché le dinamiche del conflitto sono determinanti per comprendere i processi di base di ciò che è accaduto in Bosnia-Erzegovina. Il conflitto balcanico degli anni '90 si è però

Le ultime tornate elettorali a Mostar non hanno prodotto risultati; la città è sotto amministrazione controllata da anni e le numerose proposte di revisione dello statuto cittadino sono state tutte fatte decadere una dopo l'altra.

manifestato con modalità diverse rispetto alle guerre "normali" del XIX e del XX secolo.

Siamo infatti in presenza di "nuove guerre" (Kaldor 1999), in cui la dimensione analitica prevede la presenza di nuovi elementi. Come ha descritto Kaldor, i nuovi conflitti non coinvolgono più attori tradizionali come gli stati, anche perché queste guerre avvengono in contesti dove lo stato è failed o failing e quindi l'entità statale non ha più il controllo né del territorio, né del monopolio della forza legittima. L'emergere di nuove élites al comando fa sì che cambino anche i gruppi di riferimento. Non essendoci più l'esistenza di un gruppo nazionale unico e unito (anche perché non vi è più uno stato in cui riconoscersi), l'etnia diventa il nuovo elemento di base per la creazione di gruppi coesi e con obiettivi definiti; l'etnia è il nuovo "pubblico di base" delle élites in ascesa, un pubblico che cerca nuove appartenenze identitarie (o semplicemente ne rispolvera di precedenti o di sopite) per ricollocarsi all'interno di un contesto in via di ridefinizione. La dimensione post-politica delle "nuove guerre" inoltre contesto crea un di riappropriazione/rinnovamento del potere che rovescia o destruttura i modi del passaggio delle cariche di comando precedentemente affermatesi, soprattutto in quei paesi provenienti da esperienze non democratiche, come nel caso dei paesi ex socialisti o ex comunisti. Per questo motivo è stato quindi necessario approfondire anche il tema delle nuove conflittualità e della costruzione delle guerre etniche. Uno degli output più rilevanti all'interno della conflittualità etnica è quello della distruzione dell'identità altrui, una delle azioni più rilevanti all'interno del discorso che sta intorno al concetto di pulizia etnica. I beni culturali rappresentano la testimonianza passata, presente e futura del passaggio dell'uomo attraverso le epoche e gli avvenimenti storici (Toscano 2011). La distruzione di essi è la traduzione immediata della volontà di annullare l'identità altrui, colpendone quei simboli unificanti e che, in modo riassuntivo, ne dimostrano la persistenza nello spazio e nel tempo. Questi elementi hanno portato ad individuare nella Bosnia-Erzegovina un laboratorio ideale per lo studio di questi fenomeni. La città di Mostar, in particolare, riveste un interessante intreccio di significati e condizioni socio-politiche. Il primo significato è quello rappresentato dal ponte, il quale,

proprio per la sua condizione simbolica, sarebbe atto a creare quel dialogo tra i diversi gruppi e, proprio per questo, fu fatto oggetto di ripetuti attacchi da parte prima dei serbo-bosniaci e poi dai croati. Distruggendo lo Stari Most si attaccavano anzitutto il gruppo bosgnacco, ma anche l'idea di dialogo insita nel significato simbolico del ponte. La condizione socio-politica interessante è che Mostar è una delle poche città ex-jugoslave che ha resistito alla "lottizzazione" del territorio bosniaco³⁸. Se oggi le due entità e i tre gruppi principali sono ben tenuti distinti gli uni dagli altri, Mostar non presenta un gruppo dominante in modo schiacciante sull'altro. Secondo l'ultimo censimento completo (1991) e le ultime elezioni nazionali (2014), il rapporto sarebbe di 62-65 croati e 35-38 musulmani su 100 abitanti in città³⁹. È altrettanto vero che i due gruppi non vivono più mescolati – come nel periodo jugoslavo – ma abitano in due metà ben distinte della città. Tuttavia la capitale dell'Erzegovina rappresenta un caso a sé nel panorama bosniaco e più in generale ex-jugoslavo.

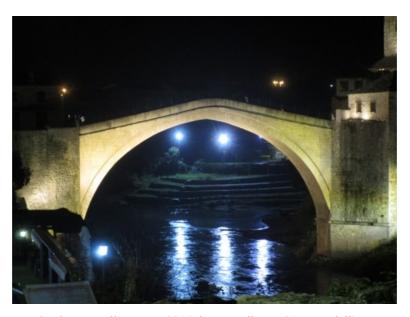
Il lavoro sul campo si è svolto nell'ottobre del 2014, a dieci anni esatti dalla ricostruzione del Ponte, mediante un soggiorno di poco più di una settimana nella città di Mostar. Ho avuto la fortuna di essere ospite di una famiglia mista, composta da padre, madre e due figlie. Il padre è cristiano-ortodosso, la madre musulmana; le figlie, una di poco di più di 20 anni (che vive e studia in Italia) e l'altra di qualche anno più piccola, non hanno mai aderito ad alcuna confessione religiosa, né si dichiarano credenti in alcun modo. Sono state utilizzate due metodologie di ricerca sul luogo; la prima è stata quella delle interviste semi-strutturate, la seconda ha invece coinvolto la dimensione visuale della ricerca.

Gli incontri programmati già prima della partenza sono avvenuti sotto lo Stari Most, in una banchina percorribile utilizzata dai cittadini per passeggiare o per

La città rimane abitata da due gruppi quasi alla pari anche se, come la ricerca sul campo ha mostrato, le due etnie abitano in zone ben distinte all'interno del territorio comunale.

Il censimento cui si fa riferimento è quello del 1991; il censimento effettuato nel 2013 è ancora privo di risultati definitivi e il sito ufficiale è ancora fermo ai risultati preliminari, che dicono soltanto il numero di abitanti nelle due entità e nelle città. Non c'è però riferimento rispetto all'appartenenza religiosa. Cfr. http://www.popis2013.ba/index.php/en/, ultima consultazione 23 marzo 2016. Si può ipotizzare che questa percentuale (65% croati, 35% bosgnacchi) sia verosimile andando a studiare i risultati del voto alle ultime elezioni nazionali del 2014: cfr. http://www.izbori.ba/Potvrdjeni2014/Finalni/PredsjednistvoBiH/Opstine.aspx, ultima consultazione 23 marzo 2016.

fare il bagno nelle acque della Neretva (foto sotto). La scelta della location non è casuale, poiché agli intervistati è stato chiesto immediatamente, mediante il processo di *photo-elicitation*, di fare un confronto tra il nuovo ed il vecchio Ponte.



Lo Stari Most nell'autunno 2014, intorno alle ore 21. Foto dell'autore.

Ogni incontro è durato circa 45 minuti. Sono stati scelti soggetti per lo più giovani, nella fascia d'età 25-34, per comprendere la percezione dei cittadini di Mostar di oggi e di domani, in pari numero tra ragazzi bosgnacchi e croati. In altri casi si è agito in modo diverso. Nel caso dell'intervista ai coniugi ospitanti (gli unici con un'età diversa da quella del segmento prescelto) l'intervista è stata fatta nell'abitazione e i due intervistati hanno voluto essere interpellati congiuntamente (ed è stata effettuata in italiano – lingua ben parlata da entrambi, mentre tutte le altre in inglese). In altri due casi – le brevi interviste ai tifosi delle squadre di calcio – l'intervista è avvenuta all'interno delle sedi del loro club (nel caso dei tifosi del Velez una specie di bar/circolo dopolavorista, nel caso dei tifosi dello Zrjniski invece era una birreria); entrambe le interviste non erano state programmate⁴⁰ e sono state rilasciate dalle prime due persone che si sono mostrate

Entrambe le interviste ai tifosi sono nate casualmente, passeggiando per Mostar in cerca di testimonianze da fotografare per la ricerca visuale. Durante il soggiorno ho scoperto l'esistenza di questi piccoli club e ho cercato di ottenere le interviste da parte di esponenti delle due tifoserie organizzate. Si sono svolte in modo molto diverso, come sarà possibile vedere successivamente.

disponibili a parlare. Nella fase preliminare era stato anche preparato un questionario con circa venti quesiti chiusi e cinque aperti, che era stato inviato a diversi docenti dei due atenei mostarini, anch'essi dislocati nelle due metà delle città e con iscritti etnicamente divisi. Le risposte dei docenti pervenute, su oltre 60 contatti, sono state meno di un sesto del totale ed invitavano a parlarne di persona, o mostravano scarso interesse oppure opponevano un diniego. Hanno risposto in maniera negativa i docenti dell'ateneo "Sveuciliste u Mostaru", l'ateneo a base croata⁴¹, mentre parzialmente più possibilisti sono apparsi i docenti della "Univerzitet Dzemal Bijedic u Mostaru", l'ateneo a base bosgnacca⁴². Tuttavia, ad un secondo sollecito, nessuno ha più risposto, dimostrando come l'argomento intorno alla ricostruzione dello Stari Most sia ancora un tabù a livello pubblico.

4.3. La metodologia e gli strumenti impiegati.

Ripercorrendo il lavoro svolto è possibile osservarne lo sviluppo naturale in diverse fasi non rigidamente prestabilite. Anche se "il percorso della ricerca qualitativa è difficilmente schematizzabile in fasi separate e distinte (e) gli stessi due momenti fondamentali della raccolta dei dati e della loro analisi [...] non sono più in questo rigido ordine, e spesso si intersecano e si sovrappongono" (Corbetta 2003, III, p. 10), per una maggiore chiarezza nell'esposizione si isolano le fasi che hanno permesso, di volta in volta, di organizzare il lavoro: dal momento di riflessione teorica a quello dell'azione sul campo e di successiva interpretazione. Senza forzature si possono dunque rintracciare i "tipici" momenti di una ricerca che riguardano: l'impostazione, la rilevazione, l'analisi dei dati e i risultati (Corbetta 2003, I). Ciascuna fase vede al suo interno degli elementi che la guidano e al tempo stesso la caratterizzano.

L'impostazione della ricerca ha visto una fase di analisi della letteratura che ha

La sede del rettorato è posta non a caso in "Trg Hrvastki Velikana", ovvero Piazza dei Grandi Croati. Nello stemma c'è la doppia iscrizione in caratteri occidentali e in latino, lingua privilegiata dal Vaticano.

Da notare come qui invece la doppia scritta è in caratteri occidentali e in cirillico (retaggio del precedente regime socialista e della predominanza burocratica serba – accuratamente evitato dall'ateneo croato). Sullo stemma campeggia lo Stari Most in forma stilizzata.

portato alla definizione dello scenario teorico di riferimento e guidato il lavoro di raccolta delle informazioni. Come accade nel quadro di una ricerca di tipo qualitativo il momento teorico e concettuale si incontra costantemente con quello empirico realizzando un'interazione dinamica. Ciò ha fatto sì che si ponessero le basi per la fase successiva di ricerca sul campo che è consistita nella rilevazione dei dati. In questo caso è opportuno distinguere due momenti: uno preliminare, in parte precedente all'organizzazione delle interviste e uno rappresentato dai colloqui stessi.

La fase preliminare ha interessato una prima definizione dei soggetti da studiare con l'idea che la rappresentatività degli stessi potesse essere non di tipo statistico ma di tipo tematico che "riprende gli aspetti cruciali di un fenomeno attraverso il vissuto peculiare di alcuni soggetti i quali esprimono in proprio orientamenti e comportamenti che appartengono anche a più vaste categorie di persone" (Cipriani 1995, p. 321). Scartata la fase in cui era stato programmato il raccoglimento di dati secondo questionario semi-aperto, vista l'impossibilità di raccogliere ingenti quantità di dati sul campione prescelto degli studenti universitari di Mostar, si è quindi ricorso ad interviste semi-strutturate, in cui le domande prefissate erano sostanzialmente:

- Sei nato/a a Mostar?
- Ricordi il Ponte prima della guerra?
- Ricordi il periodo in cui il Ponte era in fase di ricostruzione?
- Ti senti appartenente ad uno dei gruppi presenti qui? (Croato, bosgnacco, serbo o bosniaco?)
- Lo utilizzi come punto di passaggio o anche d'incontro con altre persone?
- Cosa pensi della ricostruzione?
- Che rapporto hai con l'altra parte?
- Come vedi Mostar in futuro?

La scelta del metodo qualitativo è stata guidata dall'intenzione di "accedere alla prospettiva del soggetto studiato: cogliere le sue categorie mentali, le sue interpretazioni, le sue percezioni ed i suoi sentimenti, i motivi delle sue azioni" (Corbetta 2003, III, p. 70). Infatti si può ritenere che strumenti di questo tipo diano la possibilità di comprendere maggiormente il fenomeno indagato in quanto esperienza dalla forte connotazione soggettiva⁴³. Tuttavia, riguardo questo punto, è necessario ricordare l'esistenza di un filo che tiene insieme il soggetto (livello micro) e la società (livello macro): da una parte la comprensione del comportamento del singolo, della sua prospettiva e del suo "universo" resta centrale, dall'altra non si deve perdere di vista l'interesse per il fenomeno più ampio che si pone come risultato di azioni che non sono esclusivamente individuali (Cipriani 1995). La possibilità di poter esaminare anche storie singole ha aiutato la comprensione di elementi di livello macro, pur se inseriti nel complesso quadro che è la Bosnia-Erzegovina in generale e Mostar in particolare. Il colloquio con gli intervistati è stato quasi sempre ad alto impatto emotivo. Nel caso della coppia sposata è stato necessario interrompere più volte l'intervista a causa dei gravosi ricordi di guerra; i ragazzi hanno mostrato più freddezza ma comunque sono apparsi coinvolti emotivamente dalle situazioni presenti. Questo ha richiesto necessariamente un'opera di ascolto e di analisi del vissuto dei soggetti coinvolti. Si accoglie in questo senso quanto suggerito da Ricolfi circa il "presentare la ricerca empirica come risposta a domande (di conoscenza) piuttosto che come soluzione di problemi (di teoria)" (Ricolfi 1997, p. 21).

La mancanza di conoscenza insieme al "rischio del rifiuto e della non comprensione" (Ricolfi 1997, p. 21), hanno reso fondamentale la riflessione, in un certo senso preliminare e di preparazione, sul rapporto tra ricercatore e soggetto osservato. Scegliendo di raccogliere le informazioni tramite interviste "faccia a faccia", tale relazione è stata non solo inevitabile, ma necessaria. Le implicazioni

Non è possibile in questa sede approfondire il vivace dibattito che ha scosso, e scuote, le scienze sociali in tema di contrapposizione tra analisi qualitativa e analisi quantitativa. Basti ricordare che, negli anni più recenti, si assiste da un lato alla tendenza ad utilizzare strumenti e approcci appartenenti all'una e a l'altra impostazione tanto da mettere in discussione la distinzione o la scelta netta tra qualitativo e quantitativo, dall'altro, si riconosce una progressiva rivalutazione, o meglio, "fortificazione" dall'approccio qualitativo.

dell'interazione intervistatore-intervistato spingono all'analisi di almeno due componenti di questo rapporto: la relazione d'intervista e le specifiche modalità che si dispiegano in questa relazione (Bichi 2007). Per questo motivo le interviste pre-concordate e quelle improvvisate sul luogo sono state fatte in luoghi diversi e con modalità diverse.

Nel primo caso entrano in gioco le aspettative e il problema della condivisione dei significati, negoziati e rinegoziati anche in funzione delle ipotesi e degli schemi che nascono nell'atto stesso dell'intervista. Se questo è il luogo dove si forma la conoscenza, allora gli intervistati mettono in gioco le loro risorse culturali quando rispondono a una domanda, pertanto si possono sintetizzare tre aspetti fondamentali:

- l'atto di intervistare è considerato come un evento interattivo in cui partecipanti si rifanno alle loro conoscenze culturali, relative a come i membri di una certa categoria parlano d'abitudine;
- le domande sono una parte centrale dei dati e non possono essere viste come un invito neutrale a parlare;
- le risposte all'intervista sono trattate come resoconto narrativo piuttosto che come cronache cioè, sono intese come l'attività di rendere conto, svolta da un appartenente a una data categoria, delle attività associate a quella stessa categoria (Della Porta 2010, pp. 84-85).

I partecipanti alla relazione sono entrambi attivi nell'influenzare il risultato del loro scambio nella misura in cui all'intervistato è lasciata una certa capacità di manovra fondata sull'ascolto attivo e sulla possibilità di attribuire i significati. Dal canto suo il ricercatore dovrà spostare il suo punto di vista, "convertire il suo sguardo" (Bourdieu 2015) l'altro vede. Questo passaggio non è immediato e non è facile da compiersi dal momento che al ricercatore è richiesto di mettere da parte il proprio bagaglio cognitivo. Bichi (2007) presenta questo momento come un preciso compito dell'intervistatore: "situarsi nel punto dello spazio sociale a partire dal quale la visione del mondo dell'intervistato diviene evidente,

necessaria, *taken for granted*. Il situarsi (...) è piuttosto un viaggio da affrontare, una meta da raggiungere, un vero percorso di ricerca di un luogo altro dal quale guardare".

Pertanto, nelle interviste condotte in questa ricerca, è stata data una particolare importanza agli elementi della fiducia e dell'ascolto; il primo contatto, avvenuto telefonicamente o via chat su facebook, è servito per porre le basi della relazione: è stata l'occasione per presentarsi e spiegare, pur senza approfondirli in quella sede, i motivi dell'interesse e della ricerca condotta, trovando una certa disponibilità a cooperare anche in virtù dei legami di amicizia, o quantomeno di conoscenza, offerti dal contatto che avevo trovato sul posto. La necessità di ottenere fiducia e creare un clima di reciproco ascolto ha spinto a mostrare un atteggiamento rispettoso, interessato, mai teso a dare un giudizio. Alcune delle persone contattate avevano già avuto esperienze in qualche modo simili e ciò le ha rese particolarmente ben disposte nei miei confronti così come, in ogni caso, l'atteggiamento nei confronti dell'università e, talvolta, la sorpresa per l'attenzione a questi a temi, hanno agito come un insieme di fattori favorevoli all'instaurazione di un clima disteso. Ciò ha permesso di toccare un'ampia gamma di argomenti, alcuni dei quali certamente delicati e molto personali. Le strategie messe in atto durante la situazione d'intervista vera e propria, a partire da quanto precedentemente detto, sono state orientate alla creazione di un ambiente in cui l'intervistata potesse trovarsi a proprio agio. L'inizio di ogni incontro è stato segnato da un ulteriore momento di spiegazione delle mie motivazioni seguito da qualche minuto di quella che Della Porta (2010) definisce "chiacchierata aperta". In questo modo è venuto a definirsi il patto biografico ovvero l'accordo che guida l'intervista dando informazioni più approfondite sull'oggetto della ricerca, sulle modalità e sull'utilizzo che verrà fatto del materiale raccolto.

L'idea dell'intervista semi-strutturata ha reso possibile la raccolta delle informazioni in modo flessibile rispetto alle singole situazioni; ciò che accade durante il contatto intervistatore-intervistato diventa quindi centrale. Questa scelta ha permesso di far assumere all'intervista stessa le caratteristiche di un racconto mediato, in effetti, dall'intervistatore. Infatti, anche se lo scopo è quello ricostruire

il modo in cui l'intervistato vede il mondo, non si può negare un qualche grado di direttività, "cioè la possibilità da parte di chi intervista di stabilire contenuti dell'intervista stessa"⁴⁴.

Relativamente a questo punto è bene ricordare che ci si sta muovendo nel quadro di un'intervista classificabile come non direttiva: la traccia, pur strutturata, è stata, per così dire, interiorizzata e non resa esplicita comportando una situazione unica e "irripetibile" in ogni intervista. Questa guida teorica ha subito una serie di trasformazioni dall'inizio della ricerca sul campo pur mantenendo ferma la consegna di partenza, necessaria a dare il via all'interazione, generica e al tempo stesso chiara nell'indicare il tema specifico da affrontare. Nel corso della ricerca solo il contatto diretto con i soggetti ha permesso di affinare gli interrogativi e di rintracciare, di volta in volta, delle significative connessioni e delle ricorrenze lungo le quali organizzare la successiva riflessione. Questo approccio ha permesso di mantenere una certa libertà d'azione e di non essere intrappolati in uno schema di rigida successione "domanda-risposta-domanda" (Bichi 2007, p. 156).

D'altra parte la traccia ha svolto la funzione di guida e di perimetro entro il quale è stato possibile decidere in che modo formulare altre consegne e rilanci e scegliere delle tematiche da approfondire, anche se eventualmente non presenti nelle altre interviste, con la singola persona.

Consegne e rilanci rappresentano un ulteriore momento di interrelazione nella fase di intervista e segnano gli interventi del ricercatore all'interno del racconto. Le consegne permettono di chiedere approfondimenti e spiegazioni su un determinato argomento e possono essere utilizzate sia a scopo informativo sia a scopo valutativo. Nel primo caso si invita l'intervistato a parlare in modo più approfondito di eventuali sottotemi cui si sta riferendo; nel secondo caso invece si sollecita, da parte dell'intervistato, una razionalizzazione estemporanea riguardante il sottotema in questione⁴⁵. Anche i rilanci sono volti ad approfondire

[&]quot;L'intervista, dunque, anche la meno direttiva [...] è sempre orientata dalle intenzioni di conoscenza del ricercatore. Chi intervista ha circoscritto un campo di indagine. La sua interrogazione è finalizzata all'apprendimento di un'esperienza che è stata, anche in maniera incompiuta e transitoria, già definita" (Bichi 2007, p. 156)

La consegna di tipo informativo consiste in espressioni come <<che cosa intende dire?>>, <<lei prima ha accennato a... me ne vuole parlare?>>; la consegna di tipo valutativo invece vede l'uso piuttosto diretto di espressioni come <<pre><<pre>perché?>>, <<come mai?>>. In particolare

alcune parti del discorso ma hanno la particolarità di voler far emergere motivazioni e giudizi non legati a concatenazioni causali prodotte ad hoc. Consegne e rilanci inoltre non possono essere considerati neutri proprio perché, intervenendo nel discorso, possono essere più o meno coerenti con quanto espresso dall'intervistato. Certamente è stato fatto un ampio utilizzo di rilanci non verbali, come cenni di interesse, sorrisi, gesti di conferma, che hanno permesso di sollecitare il discorso limitando le interruzioni o "invasioni". L'utilizzo di questi elementi ha permesso, per quanto possibile, di esercitare un controllo sulla situazione: sono stati esplorati i temi ritenuti interessanti e vitali per la ricerca lasciando che emergessero anche quelli non richiesti e non previsti (Della Porta 2010). A questo proposito non si può negare, nel caso specifico di questa ricerca, come gli interventi, seppur "calibrati" abbiano avuto un ruolo particolare nel favorire anche il racconto di piccoli episodi e aneddoti legati a qualche momento particolare della narrazione. Si torna dunque a sottolineare una prospettiva strettamente non "inquisitoria": non si ha infatti alcun interesse a trattare le parole dell'intervistato come delle mere informazioni da verificare (Bichi 2002). Il desiderio di "tutelare" la soggettività delle intervistate si lega allo specifico statuto delle loro parole "nel senso che le persone che parlano al ricercatore sono qui considerate soggetti che esprimono, in un dialogo improntato alla fiducia, la loro esperienza e le loro convinzioni, il loro punto di vista e le loro definizioni delle situazioni vissute" (Bichi 2007, p. 59). L'intervista è stata orientata allo scambio dinamico e costruttivo che potesse portare a un esito positivo dell'incontro. Pertanto durante i colloqui è stato lasciato ampio spazio per raccontarsi senza timore e con la massima apertura accogliendo i diversi stati d'animo: permettere di parlare liberamente ha significato anche raccogliere sfoghi o semplicemente di "allontanarsi" dal focus del discorso. Il clima così instaurato ha fatto si che i racconti si svolgessero, quasi sempre, in modo molto fluido. La difficoltà maggiore si è riscontrata con la coppia sposata, dato il portato emotivo avuto durante il conflitto. L'episodio, non chiesto dallo scrivente, bensì citato direttamente da uno degli intervistati, della granata lanciata in giardino durante un

le consegne valutative tendono a essere usate spesso e in modo spontaneo e naturale anche se è necessario fare attenzione a non causare un'interruzione nel discorso. Cfr Bichi 2007.

pranzo familiare, con relativo ferimento della madre dell'intervistato, ha provocato una lunga pausa dovuta alla commozione. Subito dopo però il racconto è proseguito, mantenendo saldo il patto fatto inizialmente. Per gli intervistati, in quel caso, il racconto è servito anche per esorcizzare vecchie paure e per lasciare una testimonianza ai più giovani, come risulta poi dalle ultime battute dell'intervista stessa. Sono stati evitati i momenti off the record o comunque hanno fatto parte della fine della sopraccitata "chiacchierata aperta". Si passava subito a temi un po' fuori il focus stretto della ricerca, tipo la nightlife mostarina, i consigli su dove andare a mangiare qualcosa di locale o quale fosse il miglior ufficio di cambio valuta. Soltanto in un caso sono continuate le considerazioni sociopolitiche. Nel caso dell'intervista n2 l'intervistato ha unito il calcio e la politica, dichiarando che lui è tifosissimo ma che vieterebbe il calcio in ex-Jugoslavia perché sarebbe soltanto il viatico di polemiche mai sopite, una sorta di campo sportivo e di guerra a cielo aperto⁴⁶. D'altronde anche l'inizio delle ostilità tra serbi e croati, a livello statale e militare, avvenne dopo gli scontri in campo tra giocatori e tifosi uniti della Dinamo Zagabria opposti alla tifoseria della Stella Rossa di Belgrado e ai poliziotti federali, apertamente schierati in difesa della squadra della capitale dell'allora Jugoslavia⁴⁷.

La fase successiva alla produzione del materiale ha comportato un'ulteriore "immersione" negli episodi e nelle opinioni che sono stati descritte e raccontate. Il lavoro di riascolto e, se così si può dire, di organizzazione dei racconti è stato teso a rispondere alla domanda: "cosa ci dicono le interviste raccolte"?

Innanzitutto è necessario sottolineare che le narrazioni, laddove sono uscite dalla semplice risposta diretta ad una domanda precisa, sono state trattate come racconto e non come storia di vita. Si accoglie, infatti, la distinzione proposta da Bertaux (1999): il racconto riguarda un aspetto, uno o più segmenti della vita del soggetto; mentre la storia di vita insiste su tutto il percorso biografico senza

Molti para-militari della guerra in ex-Jugoslavia provenivano dalle tifoserie, come per esempio le Tigri di Arkan, in buona parte reclutate tra tifosi della Stella Rossa Belgrado.

Il racconto di quella partita del 13 maggio 1990 e di ciò che accadde prima, durante e dopo è disponibile su http://www.gazzetta.it/Calcio/Estero/13-05-2015/13-maggio-1990-dinamo-stella-rossa-match-che-incendio-jugoslavia-110803644392.shtml, ultima consultazione 5 aprile 2016.

volersi concentrare su un aspetto particolare⁴⁸. Il racconto come narrazione permette di prestare attenzione al mondo sociale che si riferisce a un'attività specifica, ad esempio, alle relazioni che si stabiliscono in un contesto lavorativo, e alla categoria di situazione che segna l'insieme delle persone che si trovano in una situazione sociale data (Bichi 2007). L'attenzione è rivolta all'analisi di un frammento dell'esperienza per comprenderne i meccanismi di funzionamento⁴⁹. Entrambi costituiscono delle cornici, potremmo dire ulteriori strumenti, che guidano la ricerca sul campo e la comprensione stessa del processo di interazione in cui il ricercatore è coinvolto.

Il primo momento di analisi dei racconti si è compiuto nella trascrizione degli stessi cercando di perdere il meno possibile dell'interazione compiuta e di muoversi secondo gli obiettivi della ricerca stessa; l'utilizzo del registratore ha consentito di cogliere le pause, i sospiri, la ricorrenza di alcune espressioni e talvolta la commozione nel ripercorrere momenti molto intensi del loro percorso. Gli intervistati non si sono mostrati timidi di fronte al piccolo registratore utilizzato: nonostante la difficoltà nel prendere contatto inizialmente⁵⁰, coloro i quali hanno accettato di farsi intervistare si sono mostrati abbastanza "lanciati" nell'eloquio, anche nei casi delle interviste improvvisate.

Questo strumento ha permesso di riascoltare i colloqui, leggendo contemporaneamente il testo scritto e facilitando, per quanto possibile, la scoperta di nuove informazioni e significati⁵¹. La scelta di riportare integralmente i racconti

D'altra parte la stessa consegna iniziale sarà diversa nei due casi. Nel racconto la consegna indirizza e delimita il tema specifico, nella storia non sono definiti questi confini, anzi, il soggetto è invitato a parlare dell'intero percorso biografico e resta libero di indirizzare dove vuole il discorso (Bichi 2007).

⁴⁹ Bertaux (1999) parla di "racconto di pratiche in situazione": "se ricorre ai racconti di vita, non è per comprendere in profondità questa o quella persona ma per estrarre, dall'esperienza di coloro che hanno vissuto una parte della loro vita all'interno di un certo oggetto sociale, informazioni e descrizioni che, una volta analizzate e assemblate, aiutino a comprenderne il funzionamento e le dinamiche interne.

Gli intervistati sono stati contattati via e-mail o via chat da Roma, dopo essere stati preallertati dal mio contatto locale; dopo la spiegazione del progetto alcuni hanno declinato ed altri accettato.

Riascoltare le interviste è un momento di grande importanza che può condurre il ricercatore ad avere nuove intuizioni; in questa fase infatti la riflessione è sollecitata in un modo particolare: "si confrontano ricordi e riscontri oggettivi, ci si incontra con le (euristicamente) feconde distorsioni soggettive della memoria, si recuperano emozioni e vissuti altrimenti cancellati, particolari marginali diventano indizi centrali, piccole esitazioni (dell'osservatore come dell'osservato) o silenzi improvvisi generano interrogativi inattesi" (Cipriani 1995, p. 246).

dei protagonisti trova giustificazione nell'esigenza di non "tradire" le loro parole e la condivisione che hanno fatto del loro percorso, dai momenti di sofferenza e difficoltà a quelli di grande soddisfazione. Le lingue prescelte (l'inglese con i ragazzi, l'italiano con la coppia sposata) non hanno posto grandi difficoltà. Gli intervistati giovani hanno mostrato un'ottima conoscenza dell'inglese (anche superiore a quella dell'intervistatore) mentre la coppia ha preferito l'italiano per l'ottima dimestichezza con la lingua e per comunicare in modo più diretto con la lingua madre dell'intervistatore⁵². Si è ritenuto adeguato restituire per intero le testimonianze per rispondere al desiderio di bilanciare due esigenze: voler amplificare il più possibile la comprensione delle loro parole e mitigare l'intervento, pur necessario, dell'intervistatore. Ogni racconto è anticipato da una breve nota introduttiva che fornisce alcune informazioni che "nella trascrizione dell'intervista, che fa subire al discorso orale una trasformazione decisiva (...) sono presenti per dirigere lo sguardo del lettore verso i tratti pertinenti che una percezione distratta e disarmata farebbero sfuggire" (Bourdieu 1993, p. 38).

La lettura d'insieme del materiale ha permesso di riscontrare differenze ma in modo particolare elementi ricorrenti e la condivisione di alcune prospettive rispetto a temi centrali della questione, con sfumature diverse. Nelle interviste infatti si sono potuti esprimere esponenti più o meno radicali delle comunità musulmane e croate di Mostar, ma alcuni giudizi e alcune "frecciate" a specchio si sono confermate un po' in tutte le interviste. Pertanto è di particolare importanza rivolgere attenzione a tutto il materiale raccolto perché è attraverso le varie sfumature che si costruisce un'immagine complessa dove si incontrano e si scontrano i diversi punti di vista.

4.4. La visual sociology.

Nel caso della coppia, l'italiano è stato imparato durante un lungo soggiorno, durato più di un anno, in Sardegna, luogo in cui i due sposi si erano recati, mediante l'aiuto di una missione religiosa, per curare le ferite riportate dal marito durante la guerra. I contatti con l'Italia sono rimasti forti, tanto che la moglie ha poi lavorato per una ong italiana al rientro in Bosnia e la figlia maggiore, piccolissima, socializzò con l'italiano durante quel soggiorno; attualmente studia ad Arezzo presso l'Associazione Rondine Cittadella della Pace.

Un discorso a parte merita la scelta del metodo visuale, che è stato integrato ed usato insieme alla ricerca sul campo e alle interviste. Lungi dal voler ricostruire il percorso di un modo di studiare i fenomeni sociali nato, secondo alcuni, già nella seconda metà dell'Ottocento con la fotografia sociale dei sobborghi operai - di pari passo con la seconda rivoluzione industriale, con la fotografia di guerra e con la documentary tradition (Harper 1988, p. 57) di inizio Novecento - iniziata nelle università e poi cresciuta fuori dai contesti accademici – per poi scomparire negli anni Venti e infine riemergere in modo più sistematico dal 1960 in poi per documentare una serie di eventi o fatti socialmente rilevanti (Harper 1988; Mattioli 1991). Se negli studi antropologici l'elemento visuale non è mai venuto meno, come dimostra ad esempio Balinese Character di Margaret Mead e Gregory Bateson (1942), in sociologia l'approccio visuale ha avuto un netto calo soprattutto tra il 1920 e il 1960. Secondo Harper (1988) la Scuola di Chicago non aveva incluso i metodi fotografici all'interno dei propri studi; inoltre vi era anche da considerare il fatto che la preponderanza dell'approccio quantitativo escludeva la necessità di ricorrere all'utilizzo di immagini fotografiche. A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso poi una nuova ondata di studiosi, desiderosi di rifiutare i paradigmi dominanti e coinvolti nello studio delle nascenti contro-culture, soprattutto negli Stati Uniti della rivolta anti-razziale e dei movimenti hippie. In questa fase in realtà la documentazione fotografica è ancora a metà tra il "sociale" ed il "sociologico", laddove studiosi già coinvolti nel dibattito accademico si trovano a lavorare a contatto di attivisti per i diritti umani, "semplici" contestatori dell'ordine costituito o fotoreporter con intenzioni documentaristiche che andavano oltre il lavoro giornalistico. È con il lavoro di Howard Becker che inizia un più puntuale lavoro anche metodologico. Becker infatti, nel suo Studies in the Anthropology of Visual Communication (1974), una serie di articoli apparsi sulla American Sociological Review, è il primo ad esaminare le questioni metodologiche e a studiare i lavori – tra loro eterogenei ma seminali – di Jacob Riis, Lewis Hine e Robert Frank. Sempre secondo Harper (1988, p. 60) molto dibattito riguardo al credito della visual research nelle scienze sociali dipende dal problema della produzione fotografica: una produzione così "popolare" ed accessibile a tutti mal si sposava con le rigidità accademiche, chiuse nel loro mondo scientifico. Così tanto da rendere difficile anche l'ingresso del metodo visuale all'interno della ricerca, con il risultato di non avere sociologi formati all'utilizzo di tali metodi. Seguendo le prime indicazioni di Becker, fiorisce tutto un movimento tra la metà degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta che inizia a farsi vedere anche in Europa. Inoltre l'ingresso delle nuove tecniche di videoripresa, con le prime videocamere alla portata di tutti per dimensioni e costi, inaugurano anche un altro fronte della visual research: quello delle più dinamiche riprese video. Si arriva così nel 1983 alla fondazione della International Association of Visual Sociology, la quale finalmente riunisce le esperienze dei vari sociologi di tutto il mondo. Inizia un'intensa attività di congressi annuali da parte della Iavs, che alterna appuntamenti statunitensi come europei. Se gli europei riescono a dare un quadro "normativo" più chiaro alla disciplina mentre gli americani appaiono più creativi ed innovatori, l'approccio visuale rimane però di nicchia nel Vecchio Continente, almeno per quanto riguarda la sociologia; nelle discipline antropologiche invece rimane uno dei metodi più ricercati. Anche in Italia si inizia ad affermare una piccola scuola visuale. Dall'inizio degli anni Settanta si formano i primi gruppi riuniti intorno a questo metodo. Se anche in terra nostrana la fotografia viene introdotta da fotografi impegnati più che da ricercatori, nel 1974 è Franco Ferrarotti, con il suo Dal documento alla testimonianza. La fotografia nelle scienze sociali, ad inaugurare il dibattito e ad aiutare l'ingresso della visual sociology nell'accademia italiana. Come scrive Mattioli, "per Ferrarotti e i suoi collaboratori, quindi, la fotografia assumeva un ruolo di documentazione, denuncia e di stimolo nell'indagine sociologica, ma era anche uno strumento per conferire dignità e rilevanza storica alla condizione delle classi subalterne" (Mattioli 1991, p. 113). Inoltre, sempre Ferrarotti "rilevava che le scienze sociali non sembravano aver compreso l'aiuto potenziale che potrebbero trarre dalla fotografia" (ibidem), viste le capacità demistificatrici e di documentazione di questo strumento "ancora lasciato pressoché in esclusiva alla consacrazione dei riti famigliari o alle prove estetizzanti del documentarismo puro" (Ferrarotti cit. in Mattioli 1991, p. 113). Come sottolinea sempre Mattioli,

"sono affermazioni da sottoscrivere senza riserve, giacché individuano il problema centrale della sociologia visuale: definire l'uso dei mezzi visivi in sociologia, prendendo le distanze da qualsiasi atteggiamento meramente estetizzante, a favore di una ricerca teoricamente fondata, metodologicamente corretta e di effettivo impegno sociale" (Mattioli 1991, p. 114).

Temi e problemi della visual sociology.

Di certo, uno dei temi di base dell'uso della fotografia è quello dell'oggettività delle immagini prodotte. La fotografia è usata, a questo scopo, in molti ambiti della vita quotidiana e in molte scienze, basti pensare all'uso che ne fanno le polizie di tutto il mondo o all'utilità delle immagini fotografiche in discipline quali l'archeologia, la geologia, la medicina legale, l'astronomia, l'architettura e la storia dell'arte. Il problema dell'oggettività ovviamente si è evoluto negli anni. L'immagine fotografica di per sé è anzitutto bidimensionale e la tridimensionalità della realtà gli viene conferita mediante un processo di elaborazione visiva che mette in correlazione una serie di elementi percettivi. In secondo luogo vi è il problema, certamente più annoso, perché qui risiede la scelta del fotograforicercatore, dell'inquadratura. Ogni immagine è per forza un ritaglio di una porzione di realtà e scegliere un soggetto implica per forza escludere qualcos'altro. Ogni foto "conserva sempre una componente interpretativa (...). Una fotografia, un filmato, non sono di per sé una riproduzione della realtà, ma segni che veicolano significati. E tali significati sono estremamente flessibili, perché cambiano nel tempo e a seconda del contesto (...). Creare un'immagine significa stabilire un complesso processo di interazione tra autore e fruitore dell'immagine " (Mattioli 1991, p. 144). L'autore dell'immagine influenza la foto a seconda del suo contesto culturale che a sua volta influenzante le visioni estetiche; le caratteristiche del mezzo tecnico a loro volta sono elementi che creano l'immagine così come le condizioni ambientali variabili. Il fruitore a sua volta elabora significati alle immagini che vede a seconda del suo contesto culturale di provenienza. "L'immagine può essere valutata correttamente soltanto se si tengono nella dovuta considerazione i termini contestuali, e possibilmente motivazionali, entro cui si è realizzata. La fotografia, il filmato sono quindi il risultato di un *processo sociale*" (Mattioli 1991, p.145). Risolto quindi il dilemma dell'impossibilità della produzione di un'immagine fotografica che possa dirsi oggettiva, avendone compreso la complessità dei molteplici fattori (culturali, sociali, scientifici e tecnologici) che ne influenzano la creazione e la produzione, si può comunque giungere ad una categorizzazione di possibili metodi o "modi", come li definisce Harper (1988), che li riprende da Jon Wagner (1978). Ovviamente le quattro metodologie sono intercambiabili e spesso queste "overlap and blend into each other" (Harper 1988, p. 60). Secondo quest'autore infatti i sociologi possono apprendere informazioni dal mondo circostante in vari modi e il modo in cui si elaborano i dati può differire. In sostanza si possono distinguere:

il modo scientifico. Seguendo questo approccio, Harper sottolinea come la fotografia sia stata usata per comprendere determinati tipi di interazioni, di "presentations of self" e di tipi di relazionalità tra soggetti, come nell'esempio già citato dello studio di Mead & Bateson (1942) o come in Whyte (1980), che studiò le interazioni in aree urbane pubbliche o ancora in Collier & Collier (1987). L'utilizzo di commenti approfonditi alle immagini o di didascalie è fondamentale in questa modalità. Una tecnica tipica del modo scientifico è quello della ri-fotografia, che prevede che lo stesso luogo sia fotografato più volte nel tempo per studiare le variazioni nelle relazioni sociali e gli effetti dell'azione umana sui luoghi stessi. Esempi di ciò sono gli studi di Mark Klett (1984), che confrontò centinaia di foto fatte nello stesso luogo per vedere gli effetti dell'azione umana sui palazzi, sulle strade, i segnali stradali e la disposizione della vegetazione. Altrettanto fece Garry Rogers (1982) catalogando foto del Deserto dello Utah dalla fine dell'Ottocento in poi. Obiettivo era dimostrare gli effetti della crescente presenza umana in quell'area. Lavoro contrario fu quello di Jon Rieger (1987), il quale ha esaminato fotografie della Upper Peninsula del Michigan, utilizzando materiale scattato ogni dieci anni. In questo caso

un'area prima intensamente abitata e sfruttata industrialmente è stata progressivamente abbandonata. Le potenzialità di questo metodo sono facilmente ravvisabili, vista la grande presenza di archivi e di collezioni comuni esistenti al mondo, che costituiscono punti di partenza da cui si può iniziare una qualunque ricerca, anche nel presente. La ri-fotografia può documentare in modo unico il cambiamento dell'ambiente e le relazioni tra le persone in periodi storici differenti ma in modo immediatamente visibile. Per tale motivo questo metodo viene utilizzato spesso nell'etnografia, sia sotto forma di foto che di filmato.

- Il modo narrativo. Secondo questa modalità le immagini sono utilizzate in modo sequenziale e processuale, così da seguire determinate interazioni in date frazioni di tempo. In qualche modo è come se il ricercatore individuasse dei personaggi che interagiscono tra di loro per la risoluzione di controversie, nell'esecuzione di rituali (come nello studio di Gardner 1968) o che vengono seguiti durante una o più giornate della loro esistenza. In questo caso il ruolo delle spiegazioni a margine o delle didascalie subisce una diminuzione di importanza. Questa modalità è utilizzata più da chi fa ricerca elaborando film piuttosto che immagini fotografiche.
- Il modo riflessivo. Con questo metodo, detto "riflessivo", il materiale che viene prodotto subisce diversi passaggi; anzitutto vi è un autore che lo crea o lo utilizza con l'intento di sottoporlo ad un intervistato: l'immagine di per sé non è l'ausilio ultimo della ricerca. L'intervistato può essere il soggetto del materiale creato o può crearlo lui in primis come tentativo di descrivere determinate attività; in altri casi invece il ricercatore utilizza o crea materiale da sottoporre all'intervistato per avere delle risposte a determinati quesiti: questo processo è stato definito da Collier come photo-elicitation (Harper 2002, p. 14). In pratica il ricercatore non assegna all'immagine un significato ma si affida ad un'altra fonte per l'elaborazione del suo significato. Mediante questo metodo è possibile entrare in profondità su concetti non semplici da spiegare. Questo modo è utile

soprattutto nelle interviste, visto che può aiutare l'intervistato nell'elaborare risposte che difficilmente sarebbe stato possibile ottenere con una semplice domanda scritta. La *photo-elicitation* agisce direttamente sull'emotività dell'intervistato, che in questo modo può mostrare in modo più o meno aperto i suoi sentimenti e le sue idee. Questa tecnica è stata utilizzata in quattro aree di studio: social class/social organization/family; community/historical etnography; identity/biography/autobiography; culture/cultural studies (Harper 2002, p. 16). Lo stesso autore sostiene che questo sia il metodo più interessante nella visual research e quello che ha dato la maggiore spinta alla visual sociology (Harper 2002, p. 15); aggiunge inoltre che "the photo-elicitation interview is one of the most promising areas (...) for it confronts a seminal issue in sociology of getting at the point of view of the subject – Weber's concept of verstehen – in a novel and effective way. The photo-elicitation interview could be used in nearly all research settings in which the goal is the discovery of cultural definitions and categorizations" (Harper 1988, p. 66). E inoltre: "Photoelicitation may add validity and reliability to a word-based survey (...). I believe photo elicitation mines deeper shafts into a different part of human consciousness than do words-alone interviews. It is partly due to how remembering is enlarged by photographs and partly due to the particular quality of the photographs itself. Photographs appear to capture the impossible: a person gone; an event past. That extraordinary sense of seeming to retrieve something that has disappeared belongs alone to the photograph, and it leads to deep and interesting talk (...). My enthusiasm for photo elicitation also comes from the collaboration it inspires. When two or more people discuss the meaning of photographs they try to figure out something together. This is, I believe, an ideal model for research" (Harper 2002, pp. 22-23).

Harper non è il solo a pensarla in questo modo. Altri autori hanno utilizzato e descritto le qualità della foto-stimolazione. Secondo Van Auken, Frisvoll e Stewart (2010), i quali, partendo sempre dal seminale lavoro di Collier (1957),

lavorano sulla percezione di come l'ambiente naturale stia cambiando in alcuni villaggi norvegesi, la foto-stimolazione ha tre qualità principali ed una accessoria: anzitutto le fotografie generano stimoli maggiori ad interviste che così riescono ad andare maggiormente in profondità; possono produrre un tipo di informazioni impossibili da rintracciare con altre tecniche classiche; aiutano nella dinamica che si instaura tra intervistatore e intervistato, rendendo il processo più partecipativo ed orizzontale. La qualità accessoria è che gli intervistati, interpellati sui problemi derivanti dall'urbanizzazione nelle loro aree ex rurali, hanno mostrato un crescente interesse – che sembrava sopito – verso la politica locale ed i problemi ambientali, diventato più responsabili nei confronti del proprio luogo di residenza. La foto-stimolazione ha quindi mostrato risvolti interessanti nell'ambito della ricerca sociologica, fungendo da ausilio e da fattore migliorativo dell'indagine qualitativa.

Il modo fenomenologico. L'ultimo approccio suggerito da Harper è quello che mette maggiormente insieme sociologia ed espressione artistica, perché vede nell'efficacia dell'immagine fotografica il suo punto principale. Seguendo l'esempio di Roland Barthes (1981), Harper parla di studium e punctum. Lo studium è "the quality of photographs (...) to raise a rational or sociological interest" (Harper 1988, p. 66). Punctum invece è "the quality of photographs that prick his consciousness in the manner of an object of art" (Harper 1988, p. 67). Produrre un'immagine fotografica non è un semplice atto di registrazione scientifica. Questo apre la questione di come questi dati, prodotti dai sociologi, possano giocare due ruoli. Da una parte una foto può essere scientificamente descrittiva ma non produrre emozioni; altre volte invece un'immagine scientificamente irrilevante può però produrre un forte impatto emotivo; in altri casi ancora un'immagine utile alla ricerca può anche stimolare emozioni forti. È importante, per il ricercatore che si addentra nella visual research, comprendere possibilità, limiti e "pericoli" annessi a questo tipo di ricerca.

La visual research: metodo o disciplina? Scelte metodologiche a confronto.

Quanto detto finora va ricompreso all'interno di un interrogativo principale il quale ci riporta alla questione di base. La ricerca visuale è uno dei metodi possibili all'interno della ricerca sociologica o è una disciplina a sé stante? Mattioli (1991) propone una doppia definizione. Secondo questa categorizzazione si può parlare di una definizione "forte" della sociologia visuale "e per certi versi riduttiva, vuole che essa non sia di per sé una disciplina, ma più semplicemente un metodo, un modo di fare ricerca, apprezzabile nella misura in cui offre informazioni e dati di carattere visivo, utili nel contesto dell'indagine" (Mattioli 1991, p. 178). Secondo la definizione "debole" invece si "porta a considerare tale disciplina come un complesso di studi che riguardano la comunicazione visiva in genere: la sua produzione, la sua fruizione, la sua utilizzazione nella ricerca, i suoi effetti sociali, i suoi rapporti con altre forme di comunicazione, di espressione e di conoscenza. È chiaro che, in questo caso, vengono ad essere ricompresi sotto un'unica etichetta contributi estremamente eterogenei, non sempre a carattere strettamente scientifico" (Mattioli 1991, p. 179). Con la prima definizione è possibile riassorbire la sociologia visuale entro il sistema scientifico tradizionale, "semplicemente garantendone la legittimità metodologica e assegnandole un ruolo specifico e limitato nel campo della ricerca" (Mattioli 1991, p. 179).

Proprio questa definizione forte, stringente, è stata quella usata in questo lavoro di ricerca. La sociologia visuale è stata infatti considerata come un metodo utile per arrivare a determinati risultati, potendone sfruttare le capacità descritte in precedenza. Due sono le tecniche utilizzate principalmente. La prima è quella della photo-elicitation, utilizzata in un paio di domande delle interviste svolte. Si è inteso in questo modo scatenare delle risposte anche emotive da parte degli intervistati, i quali sono scesi più in profondità in temi che riguardavano non solo il ricordo inteso in modo "freddo", bensì ne investivano anche l'attualità della vita a Mostar, perché gli eventi della guerra ancora oggi condizionano l'esistenza degli abitanti di tutta la Bosnia-Erzegovina. Oltre alla foto-stimolazione, la ricerca visuale è stata utilizzata anche come ausilio alla ricerca sul campo. Il racconto di

cosa sia Mostar oggi è stato coadiuvato dalla raccolta di un vasto numero di immagini. In questa città divisa in due parti quasi a tenuta stagna, i segnali stradali, i simboli religiosi, le scritte sui muri, i vessilli appesi sui pali della luce, le targhe che identificano la toponomastica, persino le insegne dei negozi o quelle pubblicitarie definiscono in quale dei due lati ci si trovi in un dato momento. La ricerca visuale, una ricerca per immagini, in questo modo intesa nel senso fenomenologico sopra descritto, diventa l'interfaccia descrittivamente naturale e più immediata. Lungi dal creare immagini a forte impatto emotivo, si è cercato di produrre fotografie scientificamente rilevanti seguendo quel criterio di "validità logica" proposto come coordinata di base in quanto "capacità di uno strumento o di un dato di offrire informazioni adeguate alla finalità dell'indagine" (Mattioli 1991, p. 167). Per quanto un'immagine fotografica sia sempre una porzione ben definita della realtà esistente e per quanto questa sia il risultato di un processo sociale in cui il ricercatore/produttore mette in pratica una mediazione tra i suoi codici socioculturali e quelli della realtà oggetto di ripresa, il criterio di oggettività è rimasto al centro del percorso di ricerca. Un percorso facilitato dal fatto che non si sono prese in esame dinamiche umane in fieri, bensì manufatti posti a rappresentare una differenza di identità, più presenti, come si vedrà, nel West Side croato che in quello orientale a presenza musulmana.

4.5. Le interviste

Intervista n.1

В.

L'intervista si è svolta nell'ottobre 2014 sulle rive della Neretva, proprio sotto il Ponte di Mostar.

B. è un ragazzo che lavora all'ufficio postale centrale di Mostar, ha 24 anni e sta completando gli studi universitari. Si ritiene fortunato, perché ha un buon posto di lavoro, anche se con contratto a termine. È di famiglia croata.

"Ciao, anzitutto: sei nato a Mostar? Quanti anni hai?"

"Si sono nato a Mostar e ho 24 anni".

"Ricordi il Ponte prima della guerra?"

"No, avevo solo tre anni quando fu abbattuto"

"Ricordi il periodo invece in cui il Ponte non c'era?"

"Si ma in quel periodo la gente dal West Side, i cattolici croati... sai che qui la popolazione del West Side è croata e quindi cattolica, mentre la gente della parte Orientale è musulmana, qui in Bosnia-Erzegovina li chiamiamo Bosgnacchi... Il Ponte è inserito nella zona est... in quel periodo in cui non c'era il Ponte, c'era sempre tensione. La gente del West Side non andava mai dall'altra parte. Forse, ma non sono sicuro, non ho mai attraversato il Ponte fin quando era sotto ricostruzione⁵³. Ma quando ero bimbo mia madre mi portava spesso da queste parti anche se non avevo amici dall'altro lato. Comunque ricordo che potevo camminare abbastanza tranquillamente da queste parti. Però no, probabilmente non lo attraversai mai fino alla sua ricostruzione nel 2004".

"Ti senti appartenente a uno dei gruppi presenti oggi in Bosnia? Ti definiresti croato, bosgnacco, bosniaco o altro?"

"Sai, qui è tutto un sacco confuso. Quando nasci da una famiglia come la mia ti dicono che sei croato ma non capisci bene, perché allora dovresti essere nato e vivere in Croazia e invece vivi a Mostar, in Bosnia-Erzegovina. Allora dovrei essere bosniaco? Io però non mi sento patriottico e non mi sento di essere legato ad alcuna parte... io e un gruppo di miei amici ci definiamo *earthly*, mi sento un essere umano del pianeta Terra, senza altre distinzioni".

Nel periodo di "assenza" del Ponte fu costruita una passerella in legno utilizzabile dalla cittadinanza e poi dagli operai che hanno lavorato alla ricostruzione dello Stari Most.

"Se osservi il centro della città, puoi probabilmente vederne il carattere musulmano, ottomano..."

"Si, ovvio! Questa è stata terra degli ottomani sin dal XVI secolo!"

"Ma se ti dico che lì ci sono i musulmani e quel pezzo di città è tipicamente musulmana e abitata da decine di migliaia di musulmani... tu ti senti in pericolo per questo?"

"Io no. Ma probabilmente i croati di Mostar si sentono in pericolo. Ma è solo una roba che hai in testa, o che ti hanno messo in testa. Il problema più grosso si verifica quando giocano il derby tra Velez e Zrinjski. Quando ci sono quelle partite puoi vedere il conflitto apertamente, ma sono tutti ragazzetti, neanche erano nati durante la guerra. Hanno 16-17-20 anni e secondo me neanche sanno bene cosa stanno facendo".

"Ti dico una cosa curiosa. Stamattina sono arrivato qui in aereo. Alla partenza, a Roma, c'era tutta la squadra under 21 dello Zrinjski, che aveva appena giocato un torneo in Italia. Tutti quanti avevano un passaporto croato ma sono bosniaci, perché?"

"Anche io ce l'ho! Perché, non sono sicuro, ma in pratica in quel periodo molto confuso che è stato l'immediato dopoguerra, avevano deciso che se eri cattolico eri croato e viceversa e lo stesso valeva per i serbi ortodossi o per i bosgnacchi musulmani. E in Bosnia è pieno di persone nate in Croazia – soprattutto dell'età dei miei genitori o dei nonni – o comunque con genitori o nonni croati e nessuno voleva rinunciare al passaporto croato. Anche perché è un passaporto più riconosciuto ed è più facile andare all'estero, la Croazia poi è entrata nell'Unione Europea da circa un anno, come sai".

"Utilizzi lo Stari Most solo come punto di passaggio o ti ci dai appuntamento

anche con altre persone?"

"Mi è capitato di darmi appuntamento qui, anche se raramente... di solito accade con persone che abitano qui vicino".

"Hai amici nell'East Side? Amici musulmani?"

"Si, si ce li ho. Sempre avuti: te l'ho detto, non ho la testa bacata. Tutti i giorni vado a lavoro, incontro persone e non mi importa di quale Dio preghino... e poi non è che siano tutti religiosi, anzi a molti non interessa proprio l'argomento e la cosa non è importante neanche per me".

"Quindi anche tu non ti definisci religioso, credente o praticante?"

"Guarda, ad esempio io ho un fratello prete. Tutta la mia famiglia è molto religiosa e conservatrice. Ma io sono il contrario. Sono la pecora nera. Li ho sempre combattuti sin da piccolo. Mi piace conoscere persone da tutto il mondo e mi ritengo molto *open-minded*".

"Gli amici che frequenti abitualmente, sono come te o sono meno openminded?"

"I miei amici più cari sono simili a me, ma è pieno, nel West Side, di persone che sono il mio opposto. Ho conosciuto tante persone nella mia vita e ho sempre scelto di stare con quelli che la pensavano come ed erano più aperti. Molti amici li ho incoraggiati a venire qui sul Ponte e a conoscere l'East Side e tanti di questi hanno cambiato il loro modo di vedere Mostar".

"Se io ti dico la parola Mostar, tu pensi a una città unica, a due città divise temporaneamente o a due città divise per sempre e che non possono comunicare?"

"Questa è una città molto confusa. Ci stanno tantissime opinioni differenti ma le persone non sono inclini a condividerle o a parlarne... secondo me è una tattica politica. La divisione fa sì che i politici, che si sono affermati 20 anni fa, dopo la guerra, possano mantenere il proprio status quo e le proprie poltrone. Loro ci dicono: Continuate a votarci! Siamo gli unici che possono difendervi dai nemici musulmani o dai nemici croati o da quelli serbi! Ma tu vedi combattimenti aperti in città? Ti sei sentito in pericolo camminando? Sei italiano, quindi credo tu sia cattolico... ma hai detto che dormi nella parte Est della città e la proprietaria della tua stanza è musulmana: ti senti minacciato?"

"Quindi secondo te sono problemi inventati dai politici?"

"Si, certo! Tutto il tempo con questa retorica... sai c'è il Ginnasio per esempio, quella scuola che sta sul Bulevar, la scuola più importante e conosciuta della città... lì ci sta un piano dedicato agli studenti musulmani e un piano dedicato a quelli croati. Ma non capisco perché! In altre scuole studiano insieme, senza problemi..."

"Quindi pensi che questa cosa di considerare la città separata in due parti è una costruzione politica?"

"E' tutta una immaginazione, una cosa prodotta dalla stupidità umana. E i politici cercano di replicare questa cosa. Quando finisci la scuola o l'università, sei sempre stupido o trattato come tale. Sono i politici che lo vogliono perché desiderano che tu rimanga dipendente dalle loro volontà. Vogliono il mantenimento dello status quo. La primavera scorsa ci sono state grandi manifestazioni a Mostar e in tutta la Bosnia. Ma gli studenti erano una parte minoritaria, non erano interessati o ne erano quasi impauriti. C'erano più professori che studenti".

"Senti, torniamo a parlare dello Stari Most. Secondo te rappresenta un

simbolo di pace oppure non ha nessuna importanza?"

"Potrebbe essere un simbolo di pace ma non saprei..."

"Pensi che la ricostruzione sia un elemento di aiuto alla ricostruzione di un dialogo?"

"Beh sicuramente anche perché andava ricostruito. Mostar non esiste senza il suo Ponte, quindi è stato giusto ricostruirlo. Ma la situazione attuale è che i croati non se ne interessano molto e non gli piace il Ponte".

"E perché?"

"Perché è una roba musulmana, il Ponte è tutto nell'East Side, è un ponte musulmano. I croati si sentono tipo turisti qui, in un'altra città. Il Ponte non divide fisicamente la città, il Bulevar la divide in due. Il Ponte è nella parte Est, non appartiene ai croati".

"Prima guardavo la nuova torre della Chiesa Francescana, che è stata ricostruita molto più alta dell'originale..."

"(Ride)... si in effetti è parecchio più alta... noi qui la chiamiamo la Torre dell'Inat... Inat viene dal turco ed è difficilmente traducibile... significa testardaggine ma anche istigazione... ed è lo stesso motivo per cui poi hanno costruito quella grande croce sul monte Hum".

"A proposito della Croce sull'Hum... ma è vero che la notte s'illumina?"

"Si si! La vedi benissimo dal centro città! Stasera guardala, tanto non può sfuggirti!"

"Sai che invece la Croce fu eretta come simbolo di resistenza dei croati, che durante la guerra si dichiaravano come accerchiati e minacciati dai serbi e dai bosgnacchi?"

"Ehhhh... qui ognuno ha una sua versione della storia. Ci stanno tre storie almeno. Nessuno sa essere davvero realistico e dire... ok, ho sbagliato io qui, tu hai sbagliato lì, noi abbiamo sbagliato là... facciamocene una ragione e andiamo avanti. Nessuno fa questa cosa. Molto è colpa di come viene condotto il gioco politico".

"Cosa pensi di come sarà Mostar tra 20 anni?"

"Nessuno può saperlo e neanche io..."

"Hai un sogno per Mostar, una speranza?"

"Almeno che le cose vadano bene, ma la situazione è veramente brutta. C'è tantissima disoccupazione e le tensioni non sono risolte. La guerra non c'è ma è sempre sopita da qualche parte. La religione viene usata per coalizzare le persone, soprattutto quelle che soffrono per povertà o sono meno istruite. I Balcani sono famosi per le guerre e non credo che si smentiranno. La frustrazione crescente fa sì che la guerra diventi l'unica soluzione... quando non hai più nulla da perdere, cosa ti importa di una guerra in più o in meno?"

"Ma quindi secondo te esiste il rischio di altre guerre? Magari anche in modo diverso..."

"Guarda a me sembra una minaccia globale... oggi siamo tutti collegati, girano più informazioni. Magari non sarà una guerra come quella degli anni '90... ma c'è sempre la possibilità di conflitti. Speriamo che l'umanità diventi più intelligente!"

Intervista n2

Α.

L'intervista si è svolta nell'ottobre 2014 sulle rive della Neretva, proprio sotto il Ponte di Mostar. Nella parte finale A. mi ha invitato a prendere una birra in un pub che era pieno di effigie di Bob Marley e in cui la programmazione musicale era espressamente reggae. Il pub era vicino alla Kriva Cuprija, un altro ponte in stile ottomano di Mostar, molto più piccolo dello Stari Most, anch'esso ristrutturato nel periodo del dopoguerra.

A. è un ragazzo di famiglia musulmana, lavora in una pompa di benzina e ne è il factotum: si occupa dei rifornimenti ma anche di tenerne i conti e di curare i rapporti con i fornitori. È molto sportivo, appassionato di escursioni in montagna con la mountain-bike ed è tifosissimo del Milan e del Velez Mostar: il calcio è una sua grande passione.

"Dove e quando sei nato? Vivi a Mostar?"

"Sono nato a Mostar, ho 24 anni e ho sempre vissuto qui"

"Ti riconosci in qualcuno dei seguenti gruppi: bosgnacco, croato, serbo?"

"La mia famiglia è musulmana ma nessuno è molto credente o praticante. Io mi sento *altro*. Ai tempi della Jugoslavia mi sarei definito jugoslavo, senza altre identificazioni. In teoria io potrei essere vicino alla definizione di bosgnacco. Ma chi sono i bosgnacchi? Quale sarebbe la loro terra? Allora sarebbe più giusto dire che sono erzegovese, visto che sono nato e vivo in Erzegovina. È tutta un'immaginazione, anche qui c'è troppo lavoro da parte dei politici. Riconoscersi in qualcuna di queste definizioni sarebbe confermare le divisioni che ci vogliono imporre. Non abbiamo bisogno di ulteriori divisioni, che sono tutte invenzioni del periodo del conflitto: è tutto strumentalizzato. Sarebbe il caso di tornare uniti, ma uniti davvero... cosa mi differenzia da quella persona che sta camminando lì ora?

Dovremmo vederci, conoscerci e valutarci per chi siamo davvero, non per il nome che portiamo o la religione che professiamo, qualora poi ne professiamo per davvero una specifica".

"Ricordi il Ponte prima della sua distruzione?"

"No".

"E ricordi il periodo in cui non c'era il Ponte?"

"Si si, ricordo il periodo in cui c'era quella costruzione di legno che lo sostituiva. In realtà c'erano più passerelle... c'era quello costruito dall'Unprofor e quello costruito dagli operai... erano comunque passerelle un po' instabili e andavano attraversate con attenzione..."

"Per esempio i tuoi genitori cosa ti dicevano del Ponte? Quando eri ragazzino, cosa ti raccontavano del Ponte?"

"Il Ponte è un pezzo di te. È in ognuno di noi. Quando studiavo a Sarajevo, tornavo spesso qui. La prima cosa che facevo era venire qui e guardare lo Stari Most. Forse sembrerà strano o cretino che qualcuno possa amare un ponte, ma è così".

"Probabilmente perché rappresenta un simbolo forte?"

"Esatto. È un simbolo, è un affetto. Quelli che lo hanno distrutto lo sapevano bene, volevano produrre un effetto forte e hanno pensato che distruggere il Ponte li avrebbe aiutati nella loro idea. È una cosa che senti se sei nato qui. Il Ponte è più vecchio di tutti noi, c'è sempre stato. La città si è sviluppata intorno allo Stari Most. Le persone muoiono, ma il Ponte è sempre esistito. Mio padre, mio nonno, il mio bisnonno, io, tutta gente che è morta o è destinata a morire. Ma il Ponte è

stato una parte della vita di tutti noi".

"Ti faccio vedere una foto del Ponte com'era prima⁵⁴. Noti differenze?"

"Si, si, è differente. La pietra utilizzata ha un colore un po' diverso. E sono state utilizzate più pietre per fare il passaggio sul ponte. Anche l'arco è un po' differente e le torri sono state risistemate in modo un po' diverso rispetto al passato".

"Ogni quanto attraversi il Ponte?"

"Tutti i giorni in cui non esco in macchina passo qui, anche perché uso quasi sempre la bicicletta. Ti direi quasi tutti i giorni".

"Lo usi solo come passaggio o è anche un punto d'incontro con altre persone?"

"Si, spesso ci diamo appuntamento qui. Ci vediamo allo Stari Most e poi andiamo da qualche altra parte".

"Guarda questa foto. È la foto in cui si vede la struttura provvisoria e gli operai al lavoro per la ricostruzione dello Stari Most. Quali sentimenti ti provoca?"

"E' una cosa offensiva. Mi ricorda quel tempo e le offese subite".

"Consideri la ricostruzione del Ponte come un'imposizione voluta da altri?"

"Si, concordo. Andava ricostruito perché il suo posto è qui. Stari Most e Mostar sono una cosa sola. Comunque è una foto che mi fa male, è offensiva perché è vero che vogliamo tutti tornare uniti e in pace, ma la ferita è troppo grande. Voglio

Per un archivio di foto dello Stari Most fino al conflitto balcanico, si può consultare http://www.cidom.org/?page_id=256&paged=61, ultima consultazione 30 marzo 2016.

dire, perché prendersela con un ponte? È un'opera tra l'altro molto bella e poi... cioè il ponte è mio, ma è anche tuo... perché dovresti prendertela con una cosa che è anche tua? Non c'è scritto che è di proprietà di qualcuno. È una bellezza artistica, appartiene all'umanità, è una roba un po' più grossa di due che vogliono farsi la guerra. Come ti viene in mente di attaccare una parte della tua città? È una cosa che divide troppo... hai mai visto quelle foto con la gente che metteva le gomme dei camion a protezione del Ponte? Ecco, quelli hanno rischiato la vita in quei momenti perché erano bersaglio dei cecchini. Mi provoca un misto di rabbia e di compassione per il genere umano, spesso dimostra di essere così stupido..."

"Lo Stari Most può rappresentare un simbolo di pace secondo te?"

"No. È semplicemente un simbolo di Mostar. È qualcosa che desidero mostrare per far vedere quanto è bella la mia città. Solo un simbolo cittadino. Per me appartiene a tutta Mostar e a tutti i cittadini di Mostar. È parte del mio quartiere, ma io la divisione in zone non la concepisco. Io voglio essere un cittadino normale, libero, mi piace avere relazioni con la gente qui, ho tanti amici, tranne i fascistelli, quelli non li sopporto e purtroppo sono tutti cattolici croati. Non comprendo neppure chi dice che il Ponte è mio o è tuo. Mi pare una distinzione stupida".

"E pensi che questa ricostruzione possa aiutare la riconciliazione dei popoli qui a Mostar e più in generale in Bosnia-Erzegovina?"

"No, non del tutto, perché esistono persone, anziani ma anche giovani, che sono nate e vissute per una vita a Mostar e non hanno mai attraversato il Ponte per andare dall'altro lato. È una cosa incredibile per me, senza senso. Non è che se attraversi il Ponte dall'altra parte trovi dei mostri mangiateste. Però fin quando qualcuno continuerà a pensare queste cose, non servirà a nulla. Per me è normale venire qui, mi faccio un giro con la bici, faccio le foto, vengo con gli amici, beviamo una cosa. Cioè vivo qui da 25 anni, mi pare una cosa normale. Se non

fossi mai venuto qui non avrebbe senso dire che sono un mostarino".

"Quindi credi che esistano persone che dicono che questa parte della città sia una cosa diversa, una specie di cosa turistica, che sta lì solo per attirare gente?"

"Ne è piena Mostar di persone che la vedono così. È come se vedessero la città vera e una parte di città falsa".

Parte forte il canto del muezzin, dobbiamo fermare l'intervista per qualche minuto. A. mi dice:

"Ecco, questa è una cosa unica in Europa. Arriva forte, sempre, ad orari prestabiliti. Puoi vedere gli orari dentro le moschee (vedi foto sotto, ndr). In qualche modo ti ricorda che ci stanno i musulmani, anche se a te non importa o non sei musulmano".



Il tabellone elettronico all'interno della moschea Koski Mehmed-Pasha con riportati gli orari delle preghiere. Mostar, Ottobre 2014, foto dell'autore.

"Pensi che oggi si sia persa l'importanza storica e simbolica del Ponte?"

"Beh in effetti oggi è diventato un posto turistico. Più che parlarne dell'importanza storica o artistica è diventato un bel posticino per fare la foto con un bel panorama dietro... oppure si riempie quando qualcuno si tuffa. Hai visto quel ragazzo in costume sul Ponte poco fa? Chiede dei soldi. Se qualcuno o una comitiva di turisti gli dà la cifra voluta, lui si tuffa e poi risale. Sembra un po' un parco giochi".

"Ritieni questa ricostruzione utile o avresti preferito uno spazio vuoto, tipo memento della guerra?"

"La ricostruzione è una cosa buona ed era l'unica azione possibile e giusta. È vero, un buco avrebbe ricordato la guerra, ma non è possibile Mostar senza lo Stari Most. Abbiamo diversi modi per condividere i ricordi, forse dovremmo lavorare su quelli".

"Secondo te quali sono i confini della città? La vedi come una città divisa?"

"La linea del Bulevar è l'unica divisione, anche perché fu la linea invalicabile dei cecchini durante la guerra. Ad oggi anche la divisione tra municipalità corre sul Bulevar, è rimasto come durante la guerra. Ma io vorrei dire che questa è la mia città, non gradisco parlare di un West Side o un East Side. È una situazione che si è pacificata in questo modo e così è rimasta. La Neretva o lo Stari Most non sono il punto di divisione, forse i croati hanno provato a farceli diventare per sottolineare le loro azioni".

"Questa è una foto che ritrae il buco al posto del Ponte. Quali sentimenti ti vengono in mente?"

"Mi sento derubato. È come se mi avessero derubato di una cosa che contribuisce all'identità di Mostar e quindi anche alla mia identità. È il ladrocinio di qualcosa

che ami, non lo sopporti facilmente. Ricostruirlo è stato come riportarlo a chi è stato derubato. E i derubati erano i cittadini di Mostar... non i croati o i musulmani o gli ortodossi, o i comunisti o quelli contro Tito... semplicemente i cittadini"

"Pensi che il Ponte sia diventato più importante dopo il conflitto?"

"Penso che sia diventato un simbolo di resistenza e di ripresa, quasi di rinascita per alcune persone qui. Ma se lo guardi da un altro punto di vista è una rinascita monca, perché ce l'hanno ricostruito gli stranieri. Comunque non gli attribuisco tutti questi significati simbolici. È lo Stari Most, è Mostar".

"Secondo te il fatto che la Comunità internazionale lo abbia voluto ricostruire lo fa essere un oggetto meno intimo nelle coscienze dei mostarini?"

"Per me era una cosa che doveva esserci e basta e abbiamo atteso la sua riapertura con apprensione. Immagina se un giorno bombardassero il Colosseo: non è una cosa stupida? Perché dovresti distruggere una roba di tutti? È un diritto che i bambini di Mostar possano fare la loro foto di compleanno qui. Cosa sarebbe Roma senza il Colosseo? Chi sarebbe così stupido da auto-bombardarsi il Colosseo? Appartiene a tutti!"

"Ma secondo te il Ponte ha acquisito un nuovo significato dopo la ricostruzione?"

"Per qualcuno sì, ma per me no. Per esempio quelli che sono guidati da ideali sbagliati ha assunto nuovi significati. Gente che ha deciso che dovevamo essere divisi e che poi ha deciso che dovessimo essere riuniti successivamente. Sono persone che non hanno saputo comprendere che la Bosnia era riuscita a convivere serenamente prima e che non necessitava di una guerra per risolvere i propri

problemi. È una cosa stupida, tutto il periodo dopo la Jugoslavia è stata una enorme stupidità umana".

"Cosa pensi della Chiesa Francescana e della Croce sull'Hum?"

"Della croce penso che sia un grande *segno più* sulla città... si potrebbe pensare che sia una cosa offensiva ma non mi tange granché, non mi dice nulla. Non è una cosa che mi offende, c'è qualcosa dentro di me che dice che non sia offensiva, anche perché so che non è una cosa che può rappresentare Mostar, perché Mostar non è quello. La torre della Chiesa invece è costruita apposta per essere vista da qualunque punto della città. Ogni cosa o simbolo religioso qui diventa contemporaneamente una cosa anche politica o viene usata come una cosa politica; è una cosa stupida e odiosa: perché delle cose religiose devono essere utilizzate per manipolare la gente? Questa cosa mi fa odiare la religione e qualunque discorso intorno alla religione. È tutta una strumentalizzazione... Comunque, in effetti, questo campanile è proprio sproporzionato e troppo alto! Sembra la gara a chi ce l'ha più lungo".

"Il Ponte oggi, simbolicamente, può essere visto come un simbolo di riconciliazione? E prima della guerra?"

"Secondo me no e neanche prima aveva questo tipo di significato. Tutti lo vedevano come un simbolo di Mostar, senza tutte queste elucubrazioni mentali. È naturalmente nostro, di Mostar. Immagina Roma senza il Colosseo, sarebbe quasi imbarazzante. Ma togliamoglieli questi significati ulteriori. Anche le chiese sono nostre, così come le moschee... sai che in proporzione qui ci sono più moschee che a Sarajevo? Tutte queste idee dei simboli, del dialogo... sono cose diventate utili a chi necessita di voti in democrazia. La democrazia è la più grande stronzata del secolo! Tutto questo schifo è successo dall'ingresso della democrazia in poi!"

M. e D. sono una coppia sposata da circa 25 anni, hanno due figlie di venti e sedici anni ed entrambi hanno 48 anni. Sono una coppia mista: M., la moglie, è musulmana; D., il marito, è ortodosso. L'intervista si è svolta nell'ottobre 2014. Hanno voluto farsi intervistare insieme e in italiano, nella casa in cui mi hanno ospitato durante il soggiorno. Hanno imparato l'italiano perché D. venne a curare le ferite di guerra in Sardegna a metà degli anni Novanta. D. ha combattuto con l'esercito di liberazione di Mostar, una formazione che raggruppava cittadini mostarini di tutte le religioni, contro chiunque venisse da fuori. Era composto in maggioranza da bosgnacchi, ma al suo interno vi trovarono spazio anche miliziani ortodossi e persino cattolici, schierati contro gli invasori croati. M. e D. hanno fatto gli stessi studi, in Economia e Commercio, e lavoravano con una ditta di import-export fino all'inizio del conflitto. Ora per D. è difficile lavorare, poiché è rimasto invalido dopo il conflitto, mentre M. è riuscita a trovare lavoro in una banca.

"Siete nati a Mostar e avete sempre vissuto qui?"

"M.: si"

"D.: si"

"Ricordate il Ponte prima della distruzione?"

D.: "Certo, sono nato qui! Me lo ricordo come più bianco... la pietra usata nel Quindicesimo secolo era molto più bianca di quella che hanno usato per ricostruirlo... la pietra *tenelija*... rimaneva bianchissima, si puliva benissimo con la pioggia. Oggi mi sembra diverso, soprattutto nel mio cuore. Le dimensioni sono le stesse, ma il colore è diverso. Oggi è più grigio... mi fa pensare a... brutti sentimenti."

M. "Lo stesso per me, perché nella mente lo Stari Most è stato distrutto, ormai è tutto rovinato. Hanno distrutto un pezzo della nostra vita. È un punto molto importante per noi e la nostra vita. Loro hanno bombardato il Ponte per decine di giorni. Per noi era era un segno della città, della nostra vita, della nostra infanzia, dell'adolescenza."

D. "Lo hanno distrutto con un carrarmato messo a cinquecento metri dal Ponte. Noi lo guardavamo mentre gli sparavano con le granate addosso, lo potevi vedere a occhio nudo."

M. "Fu un pianto dappertutto, una grande disperazione. Quando è crollato nel fiume dall'altra parte hanno fatto una festa, sparavano in aria coi kalashnikov in aria per festeggiare."

D. "Una cosa sporca, noi piangevamo e loro festeggiavano. E oggi... parlano di nuovo... lo conosci Slobodan Praljak, il loro leader? Per i croati era un eroe, qui invece ha distrutto la città, ha ammazzato... poi dopo la guerra tutti puliti, si è comprato delle fabbriche a due spicci... oggi è milionario."

"Perché fu distrutto il Ponte?"

D. "Una cosa simbolica."

M. "Era un modo per tagliare tutte le relazioni tra noi."

D. "Era proprio l'ultimo ponte, in tutti i sensi."

M. "I ponti collegano i popoli, loro hanno voluto dividere anche i popoli, la città, tutto. Oggi c'è la stessa situazione... sai che anche adesso tanti croati non sono venuti mai sul Ponte?"

"Prima della guerra ogni quanto andavate sullo Stari Most?"

M. "Molto spesso, perché era un pezzo della nostra vita. Lì sopra abbiamo fatto

amicizie, ci siamo baciati, ci siamo tuffati, facevamo le feste. Lì sopra e lì intorno. Era un punto di incontro per i giovani. Tutti gli amori sono iniziati lì."

"Vi faccio vedere la foto durante la ricostruzione"

- M. "Mi ricordo bene un'altra foto molto brutta, c'era soltanto un cavo tra le due sponde... forse te la posso mostrare, ce l'ho da qualche parte. Dovevo passare con mia figlia... questo cavo era pericoloso, si girava col vento ma era l'unica strada attraversabile per andare a prendere l'acqua o il cibo..."
- D. "Come un ponte dell'Amazzonia! Mi dà un'emozione: l'inizio di una nuova vita! Possiamo riprovare, rinascere!"
- M. "Anche per me significava un nuovo inizio... meglio dire speranza, speranza per la nostra vita."
- D. "La ricostruzione del Ponte e della Stari Grad almeno è stata fatta bene, al contrario del resto della città, cade ancora a pezzi!"
- M. "Ti faccio vedere due foto dell'epoca... solo pietre, detriti... e questi cavi d'acciaio... non riesco a pensarci, mi viene da piangere."
- D. "Anche a me, è un dolore grande."

È necessario sospendere l'intervista per qualche minuto, i due intervistati sono visibilmente commossi.

"Per voi, il Ponte oggi che significato ha?"

- M. "La resistenza! Resistenza perché siamo sopravvissuti, è un simbolo della nostra resistenza! Andare avanti nonostante tutto, non sono riusciti a rovinare tutto, non ci sono riusciti a ucciderci tutti; il loro progetto malato non è riuscito."
- D. "Noi proviamo a tenere i vecchi ricordi nella nostra anima... giustamente si parla dello Stari Most, ma guarda che qui tutto era rovinato... io mi ricordo anche delle vecchie case, altri piccoli ponti... ma guarda che tutta la città era bellissima, la parte musulmana, quella austroungarica... per me la città era tutto un insieme di

cose diverse ma che convivevano. Mostar era tutto ciò."

M. "Non puoi uccidere la cultura, né la storia! Loro volevano uccidere la nostra cultura, la storia, i monumenti, le case, non ci sono riusciti."

D. "Una cosa che neanche i fascisti all'epoca degli ustasa di Pavelic... sembra la lotta a chi è più estremista e a chi fa le cose più estreme. Volevano essere più fascisti dei fascisti... qui facciamo sempre una battuta: vuoi essere più cattolico del Papa?"

"Secondo voi il fatto che sia stato ricostruito, può aiutare il dialogo con gli altri?"

M. "Ma certo, come era prima. Il Ponte non era soltanto il Ponte; era sempre collegato con il cuore nostro e della città. Un cuore che batteva per ambedue le parti... noi avevamo una grande voglia di stare collegati ma ora non ci riusciamo più. Loro non hanno più la volontà di fare ciò! Addirittura non ci passano neanche più sopra!"

"Come era la vita prima della guerra?"

D. "Prima giravamo tutti insieme ovunque! In mezz'ora a piedi Mostar la percorri tutta, è una città di 100mila abitanti, non è una metropoli... noi andavamo al Rondo e loro venivano allo Stari Most. C'era una vita anche sociale più intensa. Ora sembrano tutti quartieri dormitorio, non c'è niente di particolare. Siamo pure distribuiti male, perché siamo aumentati e le case abitabili sono diminuite."

M. "La maggior parte di quelli arrivati dopo la guerra, quasi tutti croati, sono contadini, non erano neanche mostarini. Hanno preso tante case e cacciato chi non era dalla loro parte in quella metà di città. È successo persino con lo stadio di calcio... rifiutano tutto quello che c'era prima, hanno cacciato il club sportivo storico di Mostar, il Velez, hanno cancellato le scritte per il Velez, tolto gli stemmi

e hanno cambiato tutto per instaurarci la sede del loro club, nato venti anni fa, lo Zrinjski. Mostar era la terza città in Jugoslavia per matrimoni misti. Facevamo una vita normalissima. Poi cosa è successo nella loro mente? Cosa è scoppiato? Una specie di fantasma, per distruggere il Ponte o per uccidere la gente, per rovinare i monumenti...prendi il Rondo: era un posto bellissimo, c'era il caffè e la Kultur Dom⁵⁵, era una cosa di tutti. Ora hanno rovinato l'idea stessa di come era il Rondo... si girava lì, ci frequentavamo lì tra ragazzi, si facevano le feste, c'era un piccolo ristorante buonissimo... ora cosa ci sta lì?"

D. "Ci sta la bandiera della Croazia, la croce, il monumento ai caduti croati... tra due mesi il presepe, sembra una Chiesa. Hanno portato un modo di vivere solitario, era gente contadina delle montagne, non abituata a socializzare tanto o a fare le cose in comunità, né attività culturali. Poi noi ci vedevamo tanto con gli amici anche nei weekend... ora questi se ne tornano sulle montagne ogni sabato e domenica e noi? Noi rimaniamo qui, la città si svuota... almeno c'è più aria fresca... (ride)"

"Vi sentite respinti dalla parte occidentale della città oggi?"

M. "Ti posso raccontare una storia... dopo la guerra lavorai per una ong italiana che si occupò della ricostruzione di alcune case... il mio ufficio era dall'altra parte, parliamo del 1996 o 97, quando la città fu riaperta. Quando andai lì incontrai il mio ex vicino di casa, croato. Mi guardò male, come a dire... perché sei qui? Io gli dissi che dovevo semplicemente lavorare e che lavoravo insieme a degli stranieri, tutti insieme. Per lui fu una brutta sorpresa... come osavo andare lì, nel West Side?"

D. "Hanno voluto dividere Mostar come volevano fare Tudjman e Milosevic che volevano prendersi a metà la Bosnia-Erzegovina tra Serbia e Croazia... e così fu.

In Jugoslavia in ogni cittadina era presente una Kultur Dom, un centro comunale in cui i residenti si riunivano per istituire cineforum, corsi di teatro, musica, pittura, scultura e organizzare mostre di artisti locali o nazionali. Nella Kultur Dom cittadina vi era presente anche la biblioteca pubblica e si erogavano servizi annessi al diritto allo studio, ripetizioni comprese. Oggi le Kultur Dom sono state riassegnate, laddove possibile, a piccole associazioni di cittadini che cercano di farle rivivere organizzando mostre, concerti e altre attività annesse.

In qualche modo sono riusciti nel loro intento."

"Avreste mai creduto che sarebbe potuta scoppiare una guerra così cruenta e

lunga?"

M. "No, assolutamente no!"

D. "Qualcuno diceva che sarebbe successo un casino, ma non così tanto."

M. "In pochi mesi prima qualche incidente... poi sempre peggio..."

D. "Abitavo ad un chilometro da qui. Eravamo insieme io, lei e i miei genitori. A

un certo punto mentre pranzavamo in giardino è caduta una granata, proprio sul

tetto. Era il 1992. In quel caso erano i serbi, quella che chiamiamo la prima

guerra. Mia madre fu ferita gravemente e in pratica non si è mai ripresa. Puoi

credere ad una cosa così? Una granata, nel tuo giardino, mentre pranzi con tutta la

famiglia. Cioè, quale danno di guerra o strategico volevano fare nel giardino di

una famiglia riunita a pranzo mentre gira la carne sul barbecue? Dei criminali,

nazionalisti, fascisti."

Dobbiamo fare un'altra pausa perché i due intervistati sono visibilmente

commossi.

"Questa è la foto del buco al posto del Ponte, cosa ti fa provare?"

M. "La fine del mondo! Per me era come la fine del mondo."

D. "Tante emozioni insieme. Ti direi incredulità... è possibile fare questo nel

cuore d'Europa? Questa violenza senza senso..."

"Parliamo della Chiesa Francescana e della Croce sull'Hum. Cosa ne

pensate?"

M. "A me sembra una cosa tipo una barzelletta."

D. "E' tipo l'inizio di un'invasione... prima fai il campanile grosso, poi metti la

croce... poi dopodomani cosa altro vuoi fare? Comunque la croce è proprio brutta (sorride)."

M. "Proprio esteticamente brutta, ma che è questa cosa di plastica? Loro vogliono solo mostrare la potenza... noi siamo più alti di voi. Questo è il messaggio che passa a noi. Noi siamo più alti e potenti di voi, vi controlliamo da sopra, siamo il nuovo *check-point* della città... ma andate a quel paese! Ti racconto una cosa: pochi mesi fa abbiamo inaugurato un museo dello Stari Most e questo museo ha una terrazza sulla Neretva da cui vedi il Ponte, i minareti, il campanile della chiesa francescana e la croce sull'Hum... ecco i turisti hanno un po' riso, perché è proprio una cosa grottesca!"

"A quale gruppo vi sentite di appartenere?"

M. "Noi siamo bosniaci. Io sono musulmana, ma preferisco dire bosniaca e non bosgnacca"

D. "Non siamo nazionalisti, siamo solo cittadini. Siamo di questa città, di questo stato, bosniaci, europei."

"Ma un croato può non essere cattolico?"

M. "Raramente. Prima della guerra io sono cresciuta in una grande famiglia e tutti stavamo coi comunisti. Per me tutti erano uguali. Durante il periodo di Tito non c'erano né musulmani, né cattolici, né ortodossi: la religione era un fatto privato. Eravamo semplicemente tutti jugoslavi! Se tu mi dici che sei un croato a Mostar... ma che significa croato? Sei cattolico e bosniaco. I croati vivono in Croazia. La nostra patria è la Bosnia-Erzegovina, se sei nato e vivi a Mostar sei bosniaco, non croato... Adesso danno passaporti croati a tutti quelli che hanno parenti croati... hanno fatto e fanno una politica di grande inclusione tra croati con questi doppi passaporti. Per esempio la Croazia sta finanziando delle borse di studio solo per gli studenti con passaporto croato: non importa dove siano nati, basta che lo abbiano."

"Mostar nel futuro, cosa ne pensate?"

- D. "Il prossimo anno sarà importante per Mostar perché si torna a votare per il sindaco, sono anni che andiamo avanti con amministrazioni controllate. Non si mettono d'accordo⁵⁶."
- M. "Alle ultime elezioni nazionali, che si sono svolte proprio in questi giorni, hanno vinto i nazionalisti, SDA e HDZ e anche a Mostar sono i due partiti maggioritari."
- D. "Vogliono dividere Mostar in due."
- M. "I croati vogliono che Mostar diventi la capitale dei croati in Bosnia-Erzegovina."
- D. "Fa comodo a tutti... nel West Side la popolazione è al 99% di croati cattolici e l'HDZ ha preso tutti i voti. Qui nella parte Est la situazione è simile ma a favore dell'SDA. Secondo me si va verso due città separate."
- M. "Speriamo di no..."
- D. "Già è divisa... io vado cinque volte all'anno nella parte Ovest, diciamo al Rondo; nella mia testa è già divisa."
- M. "Nella nostra testa in effetti è già una città divisa."
- D. "Per me attraversare il Ponte è una grande ferita... cerco di passarci il meno possibile... cosa rimane per i giovani? Cosa abbiamo lasciato a loro? Niente!"

In realtà poi non si è votato neanche nel 2015. A ottobre 2016 sono previste le prossime consultazioni locali in tutta la Bosnia-Erzegovina. Mostar è ancora in attesa di un nuovo statuto, dato che il vecchio è stato dichiarato incostituzionale poiché andava contro il principio di "una testa, un voto", accorpando i voti a seconda dell'appartenenza ai diversi gruppi. L'HDZBiH croato vorrebbe che fosse rispettato questo elementare principio e che la città fosse riunita sotto un'unica municipalità (anche perché i croati sono maggioritari in città e quindi politicamente l'HDZBiH diventerebbe il *dominus* cittadino). L'SDA bosgnacco è contrario e vuole mantenere la città divisa in diverse municipalità (attualmente sei) per poter mantenere il controllo almeno nelle circoscrizioni da esso controllate. Secondo rumors giornalistici, l'SDA avrebbe proposto un accordo all'HDZBiH che manterrebbe la città amministrativamente dipendente da un consiglio municipale unico ma che andrebbe verso la divisione *de facto* della città in due entità distinte mediante il conferimento di forti poteri di autonomia ai singoli municipi. Cfr. http://www.balcanicaucaso.org/aree/Bosnia-Erzegovina/Mostar-tempo-quasi-scaduto-169110, ultima consultazione 6 aprile 2016.

Intervista n4

C.

L'intervista a C. nasce casualmente. Durante un giro effettuato nel West Side noto un pub, aperto anche di mattina. Seduti ad un tavolino di fuori noto tre skinhead, intenti a bere la loro birra. Entro nel pub, nonostante le occhiate poco accoglienti, e noto – già dall'esterno – che ogni cosa è decorata con gli stemmi dello Zrinjski, la squadra di calcio dei croati di Mostar. Decido di tornare il giorno dopo e C. è quello che si mostra più aperto nel parlare e, probabilmente, anche quello con la migliore padronanza dell'inglese. Dopo qualche diffidenza e una specie di esame per capire se io sia un membro di qualche corpo di polizia, il fatto che io sia italiano e per di più di Roma, città sede del Vaticano, rende C. molto più docile. C. è l'unico a parlare, ma al tavolo subito accanto siedono due suoi amici, che ascoltano senza intervenire.

"Ciao C., sei nato a Mostar? Quanti anni hai?"

"Sono nato vicino Mostar, ho 27 anni. Sono venuto qui con la mia famiglia nel 1997, dopo che la città era tornata aperta a tutti. Veniamo da un piccolo paesino qui intorno, vicino alle montagne. Papà aveva gli animali ma durante la guerra sono scomparsi, probabilmente bottino di qualche affamato. Abbiamo preso casa qui vicino, all'epoca c'erano molte case abbandonate e tra croati ci si aiutava per trovare una sistemazione".

"Ma di chi era la casa prima del vostro arrivo?"

"Non lo so, erano abbandonate, dentro abbiamo trovato un po' di mobili ma non c'era nulla, né foto, né altre cose".

"Hai parlato di croati... ti senti croato, bosgnacco, bosniaco...?"

"La risposta è facile. Io sono croato. I miei nonni paterni erano croati. Qui in Erzegovina abbiamo quasi tutti qualche parente croato o nato e vissuto in Croazia. Anche l'Erzegovina è più simile a certe zone della Croazia che della Bosnia... poi vedi? Ho pure questo!" (Dice mostrando il passaporto croato).

"Però qui siamo in Bosnia-Erzegovina: per esempio la bandiera che trovi al municipio di Mostar è quella gialla e blu bosniaca e non quella con gli scacchi biancorossi... non ti senti bosniaco?"

"Come posso sentirmi appartenente ad un paese che non ha un popolo unito, un popolo che sappia quali sono le sue vere radici? Qui non si capisce neanche chi comanda... vuoi mettere con la storia ultracentenaria della Croazia? In Croazia non sono mai arrivati i turchi... al massimo gli austro-ungarici. Vuoi mettere gli Asburgo con quei turchi?"

"Ma cosa hai contro i turchi?"

"I turchi ti sembrano europei? A me no, sono pure musulmani! La religione dell'Europa è il cristianesimo, io sono d'accordo con chi vuole inserire le radici cristiane al centro della costituzione europea. Io mi sento uno dell'Europa centrale, i miei avi erano sotto gli austro-ungarici, parlavano tedesco."

"Allora sei amico dei serbi; quelli sono ortodossi e tu cattolico, ma sempre tutti cristiani siete..."

"Lì è un problema diverso... con i turchi è un problema di civiltà diverse... con i serbi è un fatto di storia e di politica... loro sono fissati con questo fatto di dover per forza occupare terre che non sono loro per mostrare quanto sono forti e grandi... guarda la differenza: noi dai territori dei musulmani, come la Bosnia centrale, vogliamo separarci o non avere nulla a che fare, loro stanno ancora litigando col Kosovo. Ma a che gli serve?"

"Senti, torniamo a Mostar. Che ne pensi dello Stari Most? Ci sei mai passato? Lo utilizzi come punto di incontro?"

"Sullo Stari Most ci sono andato una o due volte da quando sono nato... non mi appartiene, è un pezzo della città che sembra di plastica. C'è stata la guerra e hanno ricostruito solo il centro antico... sembra finto, una specie di souvenir vivente. Che ci faccio io? Anche perché tutti i miei amici sono qui, non ho motivi per andare di là".

"Non ti sembra strano che però tu possa ignorare o considerare secondario il monumento che dà il nome alla tua città?"

"Ma parliamo di una cosa vecchia di cinquecento anni. Le cose cambiano..."

"Ma qui in questo pub, cosa fate? Siete tutti tifosi di calcio?"

"Si, andiamo a vedere tutte le partite, facciamo le scritte in giro per la città e tifiamo lo Zrinjski. Siamo uno dei gruppi della *torcida* biancorossa. Vediamo tutte le partite in casa allo stadio Bijeli Brieg e andiamo quasi sempre anche in trasferta. Ci vediamo qui prima e dopo le partite, e partiamo da qui quando andiamo a vederle fuori casa. Spesso, come in questi giorni, se non abbiamo da lavorare, veniamo qui a bere una birra. Molti di noi sono disoccupati, in Bosnia-Erzegovina non è facile avere un lavoro stabile. Quest'anno comunque a livello calcistico stiamo andando bene, finiremo tra le prime tre, magari facciamo pure qualche partita nelle coppe europee..."

"Ma com'è tifare per lo Zrinjski? Siete un club giovane, nato circa 20 anni fa... come sono i rapporti col Velez?"

"Il club è nato dopo la guerra, era giusto che la parte croata della città, che è

maggioritaria, avesse un proprio club da tifare. Il Velez è l'eredità del comunismo, è vecchio, ha la stella rossa sul simbolo... con loro abbiamo rapporti di sfida, ogni volta che c'è il derby non perdiamo occasione per discutere un po'..."

"Ti faccio vedere delle foto particolari del Ponte... guarda questa, è la foto del periodo della ricostruzione. Cosa ti provoca?"

"Indifferenza. Chi ha voluto ricostruirlo non ci ha chiesto nulla. Un giorno sono arrivate decine di persone a prendere misure e a fare progetti. Ne hanno parlato un po' e dopo pochi mesi hanno messo le impalcature e ricostruito tutto. Ero più piccolo ma mi ricordo qualcosa. Fondamentalmente nessuno ci ha chiesto niente all'epoca e non vedo come potrebbe interessarci ora. Sta lì, contenti loro, contenti tutti".

"Ma lo sai chi lo ha distrutto il Ponte?"

"Si che lo so, se vuoi provare ad accusarci fai pure. Se è stato fatto ci sarà stato qualche motivo di guerra che ha giustificato le cannonate".

"Non ti sembra esagerato però distruggere un monumento presente da cinquecento anni e che a livello strategico aveva poca importanza?"

"Sull'importanza strategica credo ne debbano parlare i militari... né io né te eravamo sul campo di battaglia. Ti ripeto, se è stato fatto, non è stato per caso".

"Come vedi Mostar in futuro?"

"La vedo come una città non tanto grande, dove si vive in modo tranquillo, con un po' di traffico ma non troppo, alla fine si può girare a piedi quasi ovunque... sono stato a Roma qualche anno fa... che casino! C'erano orari della giornata in cui c'erano in giro più automobili che persone... certo, per noi giovani qui non c'è

tanto... i soldi non ci sono e dobbiamo organizzarci da soli i divertimenti o le feste. Questo pub ne è un esempio, ci facciamo una birra, ci divertiamo, si parla di calcio, di basket, di politica e delle ragazze, tutto nella normalità direi".

"A proposito di politica... come ti definiresti politicamente?"

"Conservatore, attento alle tradizioni... di destra comunque, molto di destra, ma non scrivere cose tipo ustasa, perché quelli appartengono ad un'altra epoca, anche se politicamente li sento vicini".

"Ma secondo te i musulmani sono un pericolo per voi croati?"

"Qui in ex Jugoslavia siamo sempre tutti in pericolo gli uni contro gli altri. È successo venti anni fa, può succedere di nuovo domani. Ti dico una cosa un po' filosofica: qui la pace non è uno stato di cose definito. Per me è solo un'assenza di guerra".

"C'è un modo per far dialogare tutta Mostar e farla tornare una città unita?"

"Onestamente noi non abbiamo molto da spartire con loro e loro hanno poco a che spartire con noi... la popolazione è molto cambiata negli ultimi anni, tante persone non si sono mai conosciute o incontrate... la guerra ha portato anche questo, tanti mostarini che hanno fatto la guerra qui sono partiti e sono arrivate tante persone che abitavano anche lontano da qui. Cosa hanno da condividere persone che sono nate in posti diversi, hanno diverse abitudini, diverse religioni, pensieri, scelte politiche? A me sembra tempo perso."

"Se io ti dico la parola Mostar, tu pensi a una città unica, a due città divise temporaneamente o a due città divise per sempre e che non possono comunicare?"

"Alla fine noi stiamo qua, loro stanno là, non ci tocchiamo e stiamo tutti a posto. Il resto è solo politica, a noi interessa vivere in pace. Se un modo per vivere in pace è questo, cioè stare divisi, allora ben venga."

Intervista n5

J.

Dopo l'intervista a C. sono andato a cercare gli omologhi della tifoseria del Velez Mostar, la squadra nata negli anni '20 e tuttora esistente. Se prima il Velez era l'unica squadra tifata da tutti i mostarini, ora in pratica è rimasta in mano alla parte bosgnacca della città. Anche i calciatori sono quasi tutti musulmani, così come i suoi tifosi. La loro sede è dichiarata su un sito internet di supporter del Velez: vendono anche maglie, sciarpe e altri gadget autoprodotti. La sede è al primo piano di un palazzo nella parte est della città, a un chilometro circa dallo Stari Most. Entro e l'ambientazione è abbastanza dopolavorista: c'è il biliardo, il pingpong, una tv, le bandiere del Velez, i banchetti con il materiale autoprodotto (adesivi, maglie, sciarpe, bandiere, spille), i tavoli per giocare a carte e un paio di grossi frigoriferi pieni di birre. Dentro si ascolta musica punk e reggae, a seconda di chi si avvicina allo stereo. Ci sono effigie di gruppi di estrema sinistra, parecchie stelle rosse (che tra l'altro è tuttora lo stemma del Velez) e la scritta in inglese "We are red army"57 a caratteri cubitali. In giro c'è un forte odore di marijuana. Il tifoso con cui parlo, J., sembra meno diffidente rispetto a quello dello Zrinjski incontrato il giorno prima. L'intervista si è tenuta dentro questa sede, seduti a un tavolo di plastica bianco, nell'ottobre 2014. L'intervistato mi offre una birra e iniziamo.

"Ho visto parecchi simboli comunisti o di sinistra... siete di sinistra?"

"Chi segue la politica si, ma molti sono disinteressati. Io mi definisco di sinistra ma non sono un militante politico. Per me i politici in Bosnia-Erzegovina sono soltanto dei ladri che mangiano sulle spalle del popolo. Io credo più negli ideali

⁵⁷ La Red Army è il gruppo centrale e più rumoroso della curva dei tifosi del Velez.

socialisti, quando c'era Tito eravamo tutti più civili".

"Ma scusa, quanti anni hai tu?"

"22! Sono nato dopo Tito e la Jugoslavia... (ride). Ma so che era così, è evidente, lo dicono tutti, non c'era la guerra e tutti mangiavano!"

"Sei nato a Mostar? Ricordi il Ponte prima della distruzione? I tuoi te ne parlavano?"

"Sono nato a Mostar; non ricordo il Ponte prima della guerra perché sono nato nel 1992... giusto giusto per le prime bombe (ride)... i miei mi dicono tante cose dello Stari Most, tipo che ci si davano appuntamento e poi fuggivano da qualche parte per stare un po' da soli. Sono entrambi musulmani ma non tanto praticanti. Hanno insegnano a me e mio fratello maggiore tutti i riti e le preghiere ma in pratica l'unica cosa che rispettiamo è il ramadan... oddio io non è che sia proprio precisissimo ma magari questo non lo diciamo troppo in giro!"

"Ti faccio vedere una foto del momento in cui non c'era più il Ponte e poi una foto della ricostruzione. Cosa ti fanno provare?"

"Allora questa col buco un grande senso di smarrimento... non è Mostar senza lo Stari Most! È un punto su un fiume con le colline verdi intorno... potrebbe essere la Neretva ma anche un altro fiume... la Bosna? La Sava? Potrebbe essere di tutto. Senza Ponte è un panorama comune. La foto della ricostruzione, vediamo... un po' speranza e un po' rabbia. Speranza per una rinascita di Mostar e perché abbiamo resistito ad una grande tragedia. Rabbia perché... beh lo immagini da te!"

"Ti definisci bosgnacco, bosniaco o altro?"

"Mi definisco di Mostar, musulmano, bosniaco, di sinistra, studente universitario, del Velez... bosgnacco forse lo dicono di più i miei genitori. Per me è una categoria un po' morta e che porta solo altra confusione... cioè non è che sento di appartenere ad un gruppo così stranamente definito... mi sembra di fare il gioco di chi ci divide da anni. È come se fosse il pari grado di croato o serbo, una categoria creata per dare un valore ai musulmani viventi qui... ma devo per forza identificarmi in un gruppo? Che noia."

"Torniamo allo Stari Most: lo utilizzi oggi per percorrerlo o per darti appuntamento con qualcuno?"

"Allora lo Stari Most non è che offra poi tanti momenti di svago... cioè sta lì e, a parte qualche localino nelle vicinanze non è che sia questo punto di gran divertimento. Però spesso ci si vede lì, per esempio quando vinciamo il derby con lo Zrinjski andiamo a festeggiare lì tutti insieme, mettiamo le bandiere e gli striscioni e facciamo un po' di canti tutti insieme."

"Non è casuale che andiate lì..."

"No, infatti si va là sopra perché per noi il Ponte rappresenta Mostar. Quando vinciamo il derby andiamo lì per dimostrare che stiamo padroneggiando la città, a livello sportivo s'intende."

"Sei d'accordo con la ricostruzione dello Stari Most?"

"Ovviamente sì! Questa città non sarebbe la stessa senza lo Stari Most... è un simbolo identificante."

"Ma è espressamente di epoca ottomana, magari è fastidioso per altri?"

"Ma come fa un monumento di cinquecento anni fa ad essere fastidioso?

Nasconde armi? Lancia insulti? Sta lì, tranquillo, è un ponte! È una cosa che deve stare ferma per sua stessa costituzione... andiamo, a me non danno fastidio altre cose..."

"Tipo? Il campanile della Chiesa Francescana o la croce sull'Hum?"

"Sapevo che sarebbe stato tirato fuori l'argomento. Guarda delle due cose... allora il campanile beh... lo hai visto tu stesso che è ridicolo... intendiamoci, la Chiesa non è piccola, ma quel coso è alto più di 30 metri, mi sa che le vostre basiliche a Roma raramente ne hanno uno così alto! Lo vedi da ovunque qui in città. È ridicolo, fa proprio ridere, sembra una cosa costruita da un disegnatore di cartoni animati. La croce sull'Hum... quella mi dà più fastidio. Cioè molti fanno le battute – tipo che è un grosso segno più sulla città; altri dicono che invece Dio debba comprarsi gli occhiali nuovi e così lo hanno aiutato per vedere dove si trova – e invece a me provoca un po' di fastidio. Là era il punto da cui partivano i miliziani croati e da dove ti sparavano i cecchini se passavi sul Bulevar. Te lo raccontano quelli che hanno fatto la guerra se ci parli... mi sembra una cosa un po' pesante. Il campanile alla fine non ha ammazzato nessuno e, ti ripeto, fa ridere per il suo essere sproporzionato. Sull'Hum invece se vai troverai ancora i bossoli delle pallottole o magari qualche mina inesplosa, lì i morti ci sono stati e quindi la cosa mi pare più rilevante e più provocatoria."

"Torniamo allo Stari Most. Oggi lo senti tuo o no?"

"Io penso che ogni mostarino dovrebbe sentirlo come suo. Tu non lo senti tuo il Colosseo? O San Pietro? Nel nome Mostar c'è il ponte, come probabilmente saprai."

"Ma tutto il discorso legato alla ricostruzione? Ci sono state moltissime critiche"

"Questo è vero. È vero che a un certo punto qualcuno ha deciso che toccava rifare lo Stari Most. Ma era pure necessario e noi, qui in Bosnia-Erzegovina, da soli, non ci saremmo riusciti. Non comunichiamo bene tra di noi e non ci mettiamo d'accordo su chi deve amministrare la città – nonostante più tornate elettorali con dati certi alla mano! – figurati se ci mettevamo d'accordo per ricostruire il Ponte. E poi, di base, non c'abbiamo i soldi. Quindi ti dico che sono contento che qualcuno abbia preso l'iniziativa e abbia fatto ricostruire lo Stari Most. Certo, si dice che ci sia stato poco coinvolgimento locale... ma alla fine ai musulmani va bene così e a quelli dell'altra parte non sarebbe interessato ricostruirlo. Senza l'intervento esterno probabilmente mi staresti ancora chiedendo se mi piacerebbe riavere il Ponte!"

"E' mancato quindi un processo di riconciliazione? Tu hai amici dall'altra parte? Ti senti minacciato dall'altra parte?"

"Il processo è mancato sicuramente, qui si litiga ancora su Praljak o su altri personaggi. Ognuno possiede la sua versione dei fatti. Qualche soldato di guerra è un eroe per alcuni e un delinquente per altri. Sul calcio, ti giuro, siamo meno faziosi. Un attaccante bravo è un attaccante bravo, pure se gioca con lo Zrinjski. Ho più amici croati veri – della Croazia – che di qui, che poi non sono croati ma sono bosniaci coi parenti croati. Quelli che hanno la mia età qui sono nati a Mostar o qui vicino, non a Zagabria o a Spalato. È una situazione strana. Ho qualche amico del West Side qui... i miei genitori per esempio hanno degli amici loro di infanzia con cui si vedono ogni tanto e hanno figli che sono circa miei coetanei... ci vediamo ogni tanto ma non spesso. Non ho problemi a parlare con loro o prendermi una birra, però loro hanno un sacco di remore a venire qui a bere e io ho remore ad andare a un pub di là. Se li porto in un posto dove ci sono i miei amici dello stadio qualcuno un po' meno aperto di me li guarda storto – e non solo perché tifano Zrinjski. È una cosa un po' limitante e pure frustrante, ma la guerra ha portato ciò. Io non mi sento minacciato nel West Side, ma quando capiscono che sei musulmano qualche battutina arriva, soprattutto nei periodi delle nostre

"Perché fu distrutto lo Stari Most secondo te?"

"Mah, penso che all'epoca, per determinare le sorti del conflitto, ogni obiettivo che rappresentasse qualcos'altro andava distrutto. I croati volevano il comando dell'Erzegovina... la sai la storia del movimento di Herceg-Bosna, credo... il Ponte per loro era una cosa non croata e quindi andava distrutto, così come hanno inflitto danni pure alla chiesa ortodossa o ad altre moschee. Poi ovviamente lo Stari Most ha una sua importanza, perché rappresenta la Mostar creata dagli ottomani e quindi era pure un modo per cancellare quell'impronta e per provare a cacciare i musulmani."

"Mi hai detto che sei universitario. Dove studi?"

"Studio alla Dzemal Bijedic, l'università dell'East Side. In realtà volevo segnarmi di là, nel West Side, perché hanno un corso molto più affine a quello che interessa a me, ma l'altra università costa di più e aiuta economicamente solo chi ha il doppio passaporto. La Bijedic costa un po' meno e mi è più vicina a casa."

"Vai mai nel West Side?"

"Si! Al centro commerciale Mepas Mall! Qui nell'East Side ci sono negozi a conduzione familiare, roba tipica e qualche negozio qui nella zona più nuova con qualche marchio internazionale. Nel West Side ci stanno un paio di centri commerciali e il Mepas è il più grosso, dentro ci stanno pure il cinema e il bowling, oltre al McDonald's e ad alcuni negozi di catene di abbigliamento internazionali che avete ovunque in Europa. È un modo per sentirci più vicini al mondo occidentale, a come sei vestito te, che probabilmente indossi roba di H&M... certo, dentro è tutto croato, anche gli sponsor o la filiale della banca che c'è all'interno... i prezzi sono più alti di molti altri negozi nel resto della città, però

quando tiri fuori i soldi non è che si badi tanto a dove abiti o di quale religione sei. In Bosnia-Erzegovina è così: se ti fa comodo non vedere le differenze ci somigliamo tutti, se vuoi vederle diventiamo tutti diversi in un minuto."

"Se io ti dico la parola Mostar, tu pensi a una città unica, a due città divise temporaneamente o a due città divise per sempre e che non possono comunicare?"

"Domanda complessa. Mi sembra una città divisa, penso temporaneamente. È una divisione in realtà che sta nelle nostre teste, non è reale, almeno fisicamente. Non c'è il muro come a Berlino, non ci sono le guardie federali a spararmi se passo di là, non devo scavalcare nulla, al massimo devo attraversare il Bulevar e sperare che non mi mettano sotto... la strada è lunga e dritta e molti corrono con l'automobile (sorride)... questo della divisione spero sia uno stato temporaneo, anche se ora non vedo molte possibilità di incontro. Magari quelli della mia generazione tra vent'anni riusciranno a fare qualcosa, ma ci sono degli interessi politici ed economici e nessuno vuole spartirli con gli altri".

"Come vedi Mostar nel futuro?"

"Domanda difficile... non lo so, qui ci sono i pessimisti e gli ottimisti. C'è chi la vede come una città che dovrà per forza dividersi in due anche dal punto di vista amministrativo, anche perché sono anni che non abbiamo un comune che funzioni come dovrebbe per una città di 100mila abitanti... C'è chi è più possibilista ma... li hai sentiti i risultati delle elezioni di pochi giorni fa? Un trionfo dei partiti nazionalisti, il dialogo sarà difficile averlo. Io penso che i problemi di Mostar siano gli stessi di tutta la Bosnia-Erzegovina. Troppa frammentazione, troppi livelli di governo e soprattutto i politici rubano! È tutta politica clientelare, o sei amico loro oppure mangi la polvere. Io penso che dovremmo cambiare la politica e il modo in cui viene gestita, altrimenti né la Bosnia-Erzegovina, né Mostar avranno grande futuro. Anche io ora studierò e poi non so se rimarrò qua. Di

lavoro ce n'è poco. I ragazzi croati emigrano tantissimo, col fatto del doppio passaporto spesso si trasferiscono in Croazia dove c'è qualche possibilità in più e ora hanno anche la possibilità di andare liberamente nell'Unione Europea. Io magari finirò a Sarajevo – dove ci sono più possibilità – o all'estero, ci sono molti bosniaci in Germania, in Svizzera, in Svezia e in Norvegia... vedremo dopo la laurea."



La foto mostrata agli intervistati mostra lo Stari Most durante la sua ricostruzione. Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f7/Bosnia_Mostar_old_bridge_2.JPG



L'immagine utilizzata per la domanda sul "buco" in assenza dello Stari Most appena distrutto e non ancora ricostruito. Fonte: http://bosniavolimte.blogspot.it/2011_04_01_archive.html

4.6 Il Caso Mostar

Stari Most: storia di un ponte diventato un simbolo

Il caso dello Stari Most (in italiano letteralmente il "Vecchio Ponte") è emblematico: commissionato intorno al 1557 dal sultano Sulejman I e costruito dall'architetto Hajruddin, allievo del più noto Sinan (uno dei più importanti architetti dell'intero periodo ottomano), il ponte fu ultimato in circa nove anni ed inaugurato nel 1566 per sostituire il precedente ponte in legno esistente in loco e per così rendere ancora più efficiente uno dei più importanti punti di collegamento tra l'Adriatico e l'entroterra balcanico sopra il fiume Neretva. Lungo 29 metri e costruito in tenelija, una pietra locale a base calcarea, lo Stari Most è stato per molto tempo il ponte ad arco singolo più esteso del mondo. Nonostante la sua evidente vicinanza alla cultura ottomana, lo Stari Most è diventato ben presto il simbolo della città di Mostar, cui dà il nome. Un simbolo, prima del conflitto, talmente condiviso da essere stato utilizzato anche da chi storicamente non c'entrava nulla con la cultura ottomana. Come ci spiega Emily Makas (2005), ricercatrice in architettura della Cornell University, autrice di numerosi studi sull'impatto architettonico riguardante la ricostruzione del Vecchio Ponte, nell'Ottocento si parla spesso dello Stari Most come di un "Ponte Romano", per una sorta di pregiudizio nei confronti dell'arte ottomana, non considerata all'altezza di poter costruire un'opera così importante: viaggiatori, mercanti e altri europei in transito per la Bosnia così definivano lo Stari Most (Makas 2005, pp. 200-204) (fig. 3).



Fig. 3 Lo Stari Most in una cartolina austriaca del 1912. In alto a sinistra è visibile la dicitura in tedesco "Mostar Romanbrucke". Tratto da Makas (2005, p. 206).

Successivamente, e arriviamo al periodo di Tito, il Vecchio Ponte è stato utilizzato come figura iconica durante il periodo della Federazione Socialista di Jugoslavia, a prescindere dal gruppo etnico di riferimento. Il Ponte infatti figurava, come ci spiega sempre Makas, in ambienti diversi e tra loro neanche comunicanti. Lo si poteva trovare infatti sul copricapo del vescovo di Mostar, così come nel simbolo

ufficiale della città, nello stemma della principale squadra di calcio cittadina (fig. 4) e addirittura in alcuni poster propagandistici dell'HVO, la milizia bosniaco-croata che successivamente avrebbe dato il via ai bombardamenti del Ponte stesso (Fig. 5).



Fig. 4. Il Vecchio Ponte integrato sul copricapo del Vescovo di Mostar, nello stemma del Comune e in quello pre-conflitto dell'Fk Velez, una delle due squadre di calcio cittadine. C'è da dire però che l'altra squadra di calcio di Mostar, lo Zrinjski rifondato nel 1992 nella parte ovest della città, sul suo stemma non ha riferimenti al Ponte bensì presenta la scacchiera bianco-rossa che richiama la bandiera croata e la tradizione ustasa.

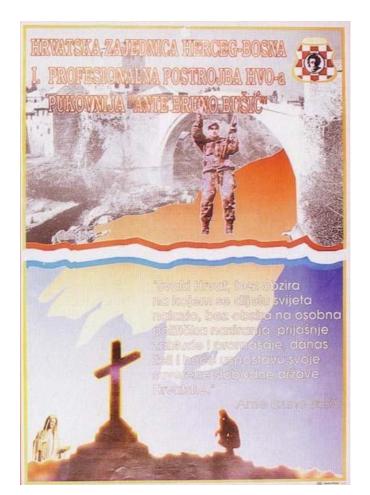


Fig. 5. Il Ponte è raffigurato in alto in questo manifesto di reclutamento per la milizia bosniaco-croata dell'HVO. Nella parte alta c'è scritto: "Comunità croata dell'Herceg-Bosna – Primo reclutamento professionisti della brigata dell'HVO Ante Bruno Busic". Sotto invece c'è l'appello di Busic, poeta dissidente degli anni '60-'70, ucciso dalla polizia segreta jugoslava: "Ogni croato, non importa in quale parte del mondo egli sia, non importa quali siano le sue idee politiche, non importa quali siano stati i suoi errori passati, oggi vuole fondare un luogo sovrano, uno stato libero della Croazia".

Da queste testimonianze comprendiamo come lo Stari Most fosse diventato, negli anni, un simbolo talmente forte da trascendere anche la sua origine storico-culturale: forte è l'immagine sul copricapo del vescovo⁵⁸, interessante è l'identificazione del reclutamento dell'HVO, la milizia dei croati di Bosnia. Essendo provenienti per la maggior parte dall'Erzegovina, i militanti dell'HVO hanno scelto di utilizzare il simbolo più importante del capoluogo erzegovese per darsi una connotazione geografico-culturale ben precisa, a prescindere dall'origine storica (e quindi etnica/religiosa) dello Stari Most. Il luogo storico-geografico, in quel preciso momento, trascendeva ogni appartenenza di tipo diverso. In qualche modo è un lascito del periodo titoista, fortemente laico; come ci ha detto uno delle intervistate, "durante il periodo di Tito non c'erano né musulmani, né cattolici, né ortodossi: la religione era un fatto privato. Eravamo semplicemente tutti jugoslavi!" Il conflitto subito susseguente avrebbe modificato questa percezione e l'importanza simbolica destinata allo Stari Most.

Significati condivisi, significati nuovi, significati vecchi.

Il Vecchio Ponte di Mostar è franato, sotto i colpi croati, nella Neretva il 9 novembre 1993, 427 anni dopo essere stato ultimato. Il bombardamento finale dell'HVO in realtà era già cominciato a nel luglio precedente, quando i miliziani

Mostar è sede della maggiore sede vescovile di tutta la Bosnia-Erzegovina.

⁵⁹ Vedi intervista numero 3.

bosniaco-croati lo avevano colpito con sette colpi di mortaio. In quell'estate i mostarini contrari all'abbattimento cercarono di proteggere in modo artigianale il Ponte, costruendo delle barriere fatte di gomme di autocarri e di strutture metalliche (fig. 6).



Fig. 6. Lo Stari Most nell'estate 1993. Si possono vedere le gomme di automobili e autocarri e la struttura di metallo montata sul Ponte già danneggiato dagli attacchi prima della Jna e poi dell'Hvo.

 $\frac{https://medievalparksgardensanddesignedlandscapes.wordpress.com/2014/05/04/avengers-assemble-but-where/comment-page-1/, ultima consultazione 25 marzo 2015.$

Eppure questi attacchi non furono i primi portati al Ponte. Già nella primavera del 1992 infatti la Jna, l'esercito nazionale jugoslavo, in mano alle forze serbe, aveva colpito la struttura⁶⁰: in quel periodo, visti i diversi schieramenti in campo, anche i croati si schierarono contro quei bombardamenti⁶¹. Un anno dopo, quando ormai i

La Jna non colpì solo il Ponte: sotto i suoi colpi furono anche danneggiati simboli cattolici, come i monasteri degli ordini francescani, il palazzo del vescovo – con oltre 50000 volumi quasi distrutti – e la cattedrale della Beata Vergine. I musulmani della città videro invece colpite oltre 10 moschee, tra cui quella di Karadžoz-beg, la più importante della città.

Fino al 1992 lo scenario della disintegranda ex-Jugoslavia era dominato dall'offensiva delle forze serbe, che potevano avvalersi dei servigi della Jna, l'esercito nazionale jugoslavo, ormai a fortissima maggioranza serba. In quel periodo iniziarono, in parallelo, le massicce operazioni delle forze serbo-bosniache orientate politicamente dal partito Sds di Radovan Karadžić. Successivamente, con l'emergere del nazionalismo croato e dei bosniaco-croati, gli attori in campo diventarono due, con serbi e croati a fronteggiarsi quasi esclusivamente sul suolo bosniaco. La Bosnia-Erzegovina diventò infatti la "torta da spartire" all'interno del conflitto. Soltanto in una parte finale, di poco precedente all'intervento internazionale, si organizzò una

croati e i bosniaco-croati erano entrati a pieno nel conflitto, sarebbero stati proprio loro a distruggere definitivamente il Ponte. Escludendo l'importanza strategica del ponte (nonostante le dichiarazioni in questo senso contrarie di Slobodan Praljiak, generale croato a capo dell'operazione), data l'esistenza di altri punti di collegamento tra le due sponde del fiume⁶², il fatto centrale è che quest'opera fu vista come la testimonianza dell'ingombrante presenza della cultura ottomana dentro a un territorio che i miliziani dell'HVO volevano appunto completamente "croatizzare".

È possibile analizzare sotto diversi punti di vista, concreti e più astratti, il ruolo del Ponte di Mostar e della stessa Bosnia-Erzegovina all'interno del dibattito susseguente al conflitto jugoslavo.

Metafora

Ragionando sul ruolo simbolico del Ponte in realtà è possibile risalire ad una astrazione ancor superiore: la stessa Bosnia è un ponte tra civiltà, culture e religioni, che ha connesso e tuttora connette l'Europa orientale con quella occidentale. In Europa la connessione con il mondo musulmano più vicina al cuore del continente è proprio quella della regione bosniaca. Addirittura all'interno del mondo cristiano proprio in Bosnia si intersecano il rito d'Occidente con quello ortodosso d'Oriente, vista la contemporanea forte presenza come in nessun altro paese. Lo scisma del Quarto secolo tra le due metà del mondo cristiano vide proprio nella Bosnia il luogo della sovrapposizione dei due culti, retaggio ancora oggi attivo. Sarajevo è stato il centro culturale di quella ex-Jugoslavia ponte tra i due blocchi: non è un caso che il blocco dei paesi non allineati avesse proprio in Tito il suo massimo ispiratore. Scendendo ad un livello maggiormente geografico,

forte resistenza bosgnacca contro serbi e croati (Pirjevec 2001).

In realtà, nel 1566 lo Stari Most fu eretto come punto strategico di collegamento tra l'entroterra bosniaco oltre la Neretva e la sponda adriatica, distante pochi chilometri più a ovest dal capoluogo erzegovese. I reggenti ottomani decisero di fondare una città totalmente nuova per creare una sede locale di governo ex-novo, nonostante la vicinanza di città di media grandezza già esistenti nell'area. La vicina città di Blagaj venne scartata perché costruita dai romani e già sede dei duchi di Herceg, da cui poi l'intera regione avrebbe preso il nome. Lo Stari Most nacque sulla struttura di un vecchio ponte in legno, già presente sullo stesso sito.

la Bosnia è lo spartiacque climatico tra il clima mediterraneo e quello continentale, con grandi differenze tra la parte sudorientale e quella nordoccidentale del paese. Le montagne e gli altipiani che tagliano in due il paese, simili ai nostri Appennini, sono il più grosso ostacolo fisico tra i due mari europei, il Mediterraneo (sponda adriatica) e il Mar Nero.

Ovviamente questa figura di ponte che la Bosnia-Erzegovina riveste nello scacchiere europeo comporta lati positivi e negativi: possibilità e pericoli. Dal punto di vista dei lati positivi, l'essere un ponte può essere il fattore viatico per far tornare la Bosnia ad essere il punto di incontro tra almeno tre religioni diverse, cioè ciò che fu durante il periodo comunista, seppur tra molte difficoltà.

Un ponte è però, per sua stessa natura, luogo impervio, sospeso e quindi impossibile da vivere a lungo. Come sosteneva Ivo Andric, il ponte rappresenta "il desiderio eterno e eternamente insoddisfatto dell'uomo di collegare, di riconciliare ed unire tutto quello che prima era diviso" (Andric 1992, p. 27), così come per Simmel la costruzione di un ponte è attività prettamente umana, quasi forzata:

quella di costruire un camminamento è una prestazione specificatamente umana; anche gli animali superano di continuo le distanze e spesso lo fanno in modo più abile [...], tuttavia per essi non c'è collegamento tra la fine e l'inizio di un percorso, essi non operano mai il miracolo del cammino: far coagulare il movimento in una struttura stabile, che inizia e finisce in esso" (Simmel 2011, p. 1).

Il ponte collega quindi due entità divise, ma nello stesso momento ne rinforza il senso di separatezza. In quanto struttura il ponte crea un collegamento ma non elimina le differenze tra le due sponde. Questa immagine ci fa subito pensare quindi all'ambivalenza della figura metaforica del ponte: laddove non c'è possibilità di mescolanza culturale allora non ci sono vie di mezzo, alla connessione si contrappone una decisa separazione. La storia della Bosnia-Erzegovina in effetti riflette un continuo andamento ondulatorio su di un continuum che potremmo intitolare link vs. separation. Sin dal periodo ottomano la Bosnia è sempre stata una tamni vilayet, letteralmente una "provincia oscura", andava controllata che in qualche modo dal centro politico

contemporaneamente mantenuta distaccata e con un relativo grado di autonomia. Dal periodo del dominio austro-ungarico poi si è passati da modelli di controllo più centralistico a modelli che riconoscevano la sintesi di vari elementi provenienti dalle varie nazionalità. Con Tito poi si è proceduti ad un terzo tentativo, quello di creare un'entità sopranazionale, la Jugoslavia socialista e federata che superasse le divisioni interne e proponesse una nazionalità nuova e ulteriore, tenuta unita dalla fratellanza e dall'unità dei popoli socialisti. Il tentativo titoista è andato avanti sino alla dissoluzione della federazione, nonostante le singole repubbliche pretendessero sempre più autonomia: pretese che in effetti furono accolte nel 1971, con la modifica della Costituzione jugoslava, la quale di fatto slegava le singole repubbliche da una serie di impegni di mutualità tra le varie entità, tranne che per la politica estera e l'esercito, sempre saldamente sotto il controllo di Belgrado. Se il 1971 sanciva quindi il riconoscimento dei gruppi nazionali sloveni, serbi e croati all'interno della federazione, un altro gruppo veniva contemporaneamente accettato nel mix jugoslavo: quello dei musulmani, ufficialmente riconosciuto come entità a sé stante da quella riforma costituzionale. La parola musulmano quindi veniva riconosciuta per la prima volta politicamente, oltre che dal punto di vista religioso, e rappresentava il tentativo del Partito Comunista di Jugoslavia di limitare la contrapposizione frontale sempre più forte tra serbi e croati: proprio da Zagabria erano iniziate le proteste che portarono poi al processo di riforma costituzionale. Molti di quegli esponenti politici "ribelli" (Tudiman in testa) sarebbero finiti poi per essere i leader della rinata Croazia del dopo guerra balcanico.

Il Ponte

Le metafore cercano sempre di legarsi ad un'immagine per essere più forti e nel caso in questione la metafora del ponte per la Bosnia è stata subito collegata allo Stari Most. Il Ponte si collega quindi all'idea di Bosnia-ponte proprio perché rimanda direttamente alla stessa idea che vuole rendere tangibile. La connessione

tra forma e significato è quindi ovvia ed immediatamente concreta.

Perché proprio lo Stari Most e non un altro ponte? La Bosnia-Erzegovina è piena di costruzioni del genere, essendo geograficamente un'area composta da valli, colline e alcuni fiumi di medio-grande portata. Lo Stari Most, nonostante non sia l'opera di questo tipo più imponente nel paese (il Ponte di Visegrad si estende su di un'area maggiore), è certamente quello posto nella città più importante dell'Erzegovina, luogo quindi di governo e di grandi passaggi commerciali. Inoltre è esteticamente quello più insolito e che ha maggiormente attirato l'attenzione data la sua struttura ad arco singolo. Inoltre, intorno allo Stari Most sono state tramandate molte leggende di epoca addirittura medievale. Alcune riguardano il perché della sua costruzione e i pericoli che gli originali costruttori avrebbero corso nella sua progettazione e messa in opera. Una leggenda sarebbe quella per cui lo Stari Most e il Ponte di Visegrad sarebbero stati costruiti come ricompensa da Solimano il Magnifico, che premiò così due uomini di queste città, i quali portarono a lui i resti del corpo di una donna da lui amata e decapitata dal proprio marito per fare in modo che ella non finisse conquistata dal sultano. L'uomo di Mostar ritrovò la testa e quello di Visegrad il corpo. Secondo un altro di di questi racconti, l'architetto Hajrudin sarebbe stato minacciato di morte da Mehmed Karadjoz-Bej (il reggente dell'Erzegovina ai tempi di Solimano il Magnifico) nel caso in cui il ponte non avesse retto subito dopo la rimozione delle impalcature: per questo Hajrudin scappò da Mostar e non vide mai ultimata la sua opera. Secondo una leggenda opposta invece Hajrudin sfidò il sultano e si mise in piedi al centro del ponte proprio mentre venivano rimosse le impalcature. Secondo un'altra favoletta locale invece il ponte sarebbe stato costruito da Rade, un architetto locale, il quale provò a far stare in piedi l'opera più volte, fin quando una fata proveniente dalle montagne disse lui di costruire delle statue di amanti da mettere nelle fondamenta, una per sponda⁶³.

Oltre alle leggende c'è da considerare la grande mole di racconti e pitture che riguardano lo Stari Most dalla sua costruzione ad oggi, come abbiamo visto precedentemente. Anche alcuni storici dell'arte hanno sottolineato l'importanza

Analoghe leggende locali sono presenti anche riguardo al Ponte sulla Drina descritto da Andric (2001) nell'omonimo libro.

dell'opera. Godfrey Goodwin, forse uno dei maggiori esperti di arte ottomana, lo ha definito come "the most beautiful monument of the period" nei Balcani (Goodwin 1971, p. 313).

Simbolo

Lo Stari Most è simbolo tangibile a Mostar, in Erzegovina e, per estensione di tutta la Bosnia-Erzegovina. Tuttora il Ponte è la principale risorsa turistica ed è ancora luogo di incontro per molti cittadini. Come abbiamo visto, è rappresentato sul logo dell'autorità comunale, sul copricapo del vescovo e sullo stemma di una delle squadre di calcio cittadine. Andando in giro per la città inoltre è possibile verificare come il Ponte sia il protagonista delle copertine delle guide turistiche (sia pre-conflitto che attuali), delle cartoline postali e sia l'immagine di sfondo di una serie di gadget venduti dai tanti venditori ambulanti nell'*historic core* della città⁶⁴, la zona sotto tutela Unesco (fig.7). Anche entrando nei bar e nei locali di ristoro della zona storica il Ponte è sui calendari appesi ai muri ed è riprodotto in piccoli quadri sulle pareti o su alcuni piatti decorativi di metallo e ceramica.

Anche a livello istituzionale lo Stari Most è stato parte dell'iconografia jugoslava prima e di quella della Bosnia-Erzegovina indipendente poi: non è raro infatti imbattersi in francobolli e banconote raffiguranti il Ponte. Soltanto con l'ultima moneta nazionale, il *Konvertibilna Marka* (Marco Convertibile) lo Stari Most è scomparso dalle raffigurazioni sulle banconote nazionali. Il Marco Convertibile è stato creato dopo gli accordi di Dayton per dotare la nascente nazione di una moneta unica e più forte. Su ogni banconota sono impressi i volti di personaggi illustri nati sul suolo dell'intera entità federata mentre sul retro compaiono riproduzioni di luoghi o monumenti importanti della Bosnia-Erzegovina. L'unico ponte raffigurato sulla nuova moneta è quello di Visegrad, il ponte sulla Drina descritto da Ivo Andric⁶⁵ nel suo romanzo: la scelta non è casuale perché è sì un

⁶⁴ Cfr. http://whc.unesco.org/en/list/946, ultima consultazione 14 aprile 2016.

Ivo Andric stesso è considerato un personaggio a cavallo tra le diverse entità della federazione bosniaca: nato da genitori bosniaci di Sarajevo, visse tra Travnik, Sarajevo, Zagabria e Belgrado. Sostenne le cause di Mlada Bosna, la giovane Bosnia, fondata ad imitazione della mazziniana Giovine Italia. Divenne diplomatico e poi ambasciatore a ridosso del secondo

ponte di origine ottomana (fu infatti costruito su ordine del gran visir Mehmed Pasha Sokolovic alla fine del XVI secolo) ma è attualmente sul suolo della Republika Srpska, il che lo rende in qualche modo un'opera sospesa, appartenente o non appartenente alle due entità federate⁶⁶.



Fig. 7. Cartoline, guide turistiche, calendari, riproduzioni dello Stari Most in miniatura. Il Ponte è sempre l'oggetto identificante.



Fig. 8. Francobolli e banconote di diversi periodi: in alto a sinistra una banconota del periodo austro-ungarico. Sotto due francobolli, uno dell'ex-Jugoslavia e uno della Repubblica di Bosnia-Erzegovina. A destra due banconote, una ex-jugoslava e il dinaro della Repubblica di Bosnia-Erzegovina, poi sostituito dal Marco Convertibile (Km), moneta unica di tutte le entità federate. In questa prima versione della moneta bosniaca c'è lo Stari Most; nelle monete attualmente in corso l'unico ponte raffigurato è quello di Visegrad.

conflitto mondiale. Dopo il conflitto si dedicò alla letteratura (passione da sempre coltivata) e produsse le sue opere, tra cui il celebre "Il ponte sulla Drina", romanzo del 1945 da molti considerato come una delle più importanti analisi profetiche del complesso *milieu* bosniaco.

La Bosnia-Erzegovina è attualmente composta maggiormente da due entità federate: la Federazione di Bosnia e Erzegovina (FbiH) comprendente i territori abitati dai bosgnacchi e dai croati e la RS, Republika Srpska, abitata dai serbi di Bosnia.

Secondo Emily Makas (2001, p. 12) però è soltanto con l'ultimo conflitto degli anni '90 che lo Stari Most acquisisce anche un ruolo come simbolo di tradizione pluralistica in Bosnia-Erzegovina. Amir Pasic, direttore del restauro del centro di Mostar negli anni '80, ritiene che "lo Stari Most è stato il contenitore del significato e dello spirito di tutta la Bosnia-Erzegovina: l'essenza del Ponte è stata quella di far incontrare e di unire un insieme" Allo stesso modo lo storico Michael Sells in *The Bridge Betrayed* sostiene che "la società multireligiosa della Bosnia è servita come un ponte tra mondo cristiano e Islam, simboleggiato dal Vecchio Ponte di Mostar" L'antropologo sloveno Bodizar Jezernik ha descritto lo Stari Most come "un ponte tra civilizzazione e barbarie" dove la barbarie va intesa nell'azione dei soldati dell'Hvo.

Il Vecchio Ponte di Mostar è quindi qualcosa di più di un monumento, è insieme sineddoche e metonimia. Lo Stari Most diventa la parte per il tutto, la Bosnia-Erzegovina stessa è un ponte come il suo monumento mostra fisicamente. Nel caso del Ponte di Mostar si effettua un passo avanti rispetto ad altri monumenti che diventano rappresentativi di tutta una nazione: in questo caso esiste un unico ed inequivocabile collegamento tra forma e simbolismo; nessuna allegoria come nel caso della Statua della Libertà. Proprio questo collegamento diretto forma/simbolo fa dello Stari Most un simbolo tanto forte e pervasivo.

Distruzione

Lo Stari Most fu distrutto dopo due giorni di attacchi il 9 novembre 1993. L'attacco a Mostar è stato uno degli episodi che hanno assunto più rilevanza dell'intero conflitto del 1992-1995. L'ampia risonanza del fatto, data soprattutto dalla familiarità con il monumento colpito, ha spostato definitivamente

⁶⁷ Amir Pasic, *The Old Bridge*, Ircica, University of Michigan 1995, p. 39 cit. in Makas 2001.

Michael Sells, *The Bridge Betrayed*, University of California Press 1996, p. XV, cit. in Makas 2001

Bodizar Jezernik, Qudret Kemeri, Modern Humanities Research Association 1995, p. 470, cit. in Makas 2001.

l'attenzione sul massacro in corso in Bosnia-Erzegovina e ha prodotto un repentino risveglio da parte dell'intera comunità internazionale. La forza simbolica dell'attacco, che contemporaneamente sanciva la fine della convivenza civile nella multietnica Bosnia, era la rappresentazione pratica di quale livello avesse raggiunto l'intolleranza in ex-Jugoslavia: così dividere due sponde di una città era la realizzazione tangibile della divisione di Mostar in due parti, della Bosnia-Erzegovina in altre due (se non tre) componenti e dell'ex-Jugoslavia in ancora più frammenti. A ciò si aggiunse una curiosa coincidenza sul calendario: proprio il 9 novembre di quattro anni prima infatti era venuto giù il Muro di Berlino, altro simbolo di storiche divisioni.

Per comprendere però il ruolo odierno dello Stari Most è qui il caso di porre l'attenzione sul timing della sua distruzione: gli attacchi del novembre '93 non furono infatti i primi inflitti al capoluogo erzegovese e dal suo Ponte. Già nella primavera del 1992 i paramilitari serbo-bosniaci, aiutati dall'esercito nazionale jugoslavo (Jna, comandato da Belgrado) avevano sferrato, come ricordato sopra, un attacco a Mostar, distruggendo o danneggiando gravemente chiese cattoliche, moschee e ponti e colpendo il Vecchio Ponte pur senza abbatterlo definitivamente. I serbo-bosniaci quindi si concentrarono maggiormente sulle strutture che avevano percepito come più identificative delle etnie avverse: i luoghi di culto. Da gruppo minoritario in città⁷⁰ quindi i serbi decisero di bombardare parimenti ciò che sentivano appartenere direttamente ai gruppi oggetto del loro assalto. Il Ponte, visto come (infra)struttura neutrale non fu demolito. Il fatto che sia giunto "in piedi" (anche se già danneggiato) al secondo attacco alla città, portato dai croatobosniaci, è decisivo nell'interpretazione simbolica data successivamente al conflitto intero. Terminate infatti le moschee da attaccare (ben 12 su 14 erano state demolite o gravemente danneggiate dalle bombe serbe dell'anno precedente), l'attenzione dell'Hvo si concentrò in particolare sullo Stari Most. Alleati fino a

Secondo il censimento del 1991 i serbi in città rappresentavano il 18% del totale, a fronte di un 70% equamente spartito tra croati e bosgnacchi e ad un rimanente 12% di cittadini che si dichiaravano "jugoslavi" o di altra etnia. L'ultimo censimento, tenutosi nel 2013, non ha ancora prodotto risultati definitivi. È in corso una disputa tra gli i delegati della Republika Srpska e quelli della Federazione di Bosnia ed Erzegovina sui metodi di conteggio, cfr. http://www.balcanicaucaso.org/aree/Bosnia-Erzegovina/Bosnia-Erzegovina-la-conta-impossibile-169722, ultima consultazione 14 aprile 2016.

pochi mesi prima dei bosgnacchi, i croato-bosniaci colpirono ripetutamente il Vecchio Ponte, sottolineando così la sua rinnovata importanza simbolica e mettendo fine al rapporto con i musulmani presenti in città. Lo Stari Most era diventato il simbolo di una differenza. In poche ore il filmato del ponte che crollava⁷¹ fece il giro del mondo ed ebbe come risultato quello di concentrare l'attenzione su ciò che stava accadendo anche in Bosnia-Erzegovina, al di fuori del già conclamato conflitto tra serbi e croati. Per i media fu molto semplice veicolare quella serie di immagini che parlavano da sole e che non necessitavano di lunghe e complesse spiegazioni della situazione geopolitica dell'ex-Jugoslavia⁷².

Da quel momento in poi incominciò un dibattito tra "pluralisti" e "particolaristi", cioè tra quelli che riconoscevano la possibilità di stati multietnici e coloro i quali invece non ne ammettevano l'esistenza. In particolar modo gli Stati Uniti si schierarono tra i pluralisti, mentre da più parti del pianeta giunsero proteste per la distruzione dello Stari Most e spinte per una sua subitanea ricostruzione. Nel dibattito si pronunciarono in questo senso sin da subito il presidente statunitense Clinton, il suo omologo turco Suleyman Demirel e Re Juan Carlos I di Spagna.

Il ponte visto come infrastruttura neutrale

L'abbattimento dello Stari Most, dagli occhi esterni, era quindi visto come un attacco alla possibilità di una convivenza pluralistica, un'idea impersonificata dal ponte stesso.

Probabilmente è proprio il ponte come simbolo e costruzione fisica a favorire questa interpretazione pluralistica, che così facendo nasconde quella della pulizia etnica. Se le moschee sono evidentemente ricollegabili al mondo musulmano così come le chiese ortodosse e cattoliche identificano subito la cristianità nelle sue

Sul web si trovano dei video degli ultimi minuti di vita dello Stari Most originale presi da diverse angolazioni. Per un esempio: https://www.youtube.com/watch?v=aiO_UqAV0Ng, consultato il 5 agosto 2014.

Un conflitto incredibilmente complesso da capire, a geometrie ed alleanze variabili, che ha coinvolto un esercito nazionale, molteplici forze paramilitari etnicamente "pure" ma anche miste, forze di intervento internazionali e che ha portato alla nascita di quattro nuove repubbliche indipendenti a loro volta frazionate in entità confederate (come nel caso della Bosnia-Erzegovina) o con episodi di ulteriori rivendicazioni interne (come i casi del Kosovo e del Montenegro avrebbero poi dimostrato).

possibili declinazioni, il ponte risulta essere un'infrastruttura percepita come trascendente ogni divisione, in qualche modo neutrale. La neutralità gli viene conferita da molti elementi: anzitutto il fatto che unisce due sponde, a prescindere dalla loro consistenza etnica. Poi è un posto attraversato e attraversabile da chiunque, per sua natura aperto e percorribile, luogo di possibili incontri, in cui la comunicazione avviene già con il semplice camminare delle persone. Non è, per tornare sull'argomento dei luoghi di culto, un posto riservato alla celebrazione di un qualcosa di riservato, ma anzi di pubblico, di condiviso. Ogni anno, proprio a Mostar, avviene la tradizionale gara di tuffi tra abitanti locali dal ciglio dello Stari Most nella fredda Neretva: questo evento è probabilmente la manifestazione più tradizionale del rapporto tra ponte, fiume e cittadini. Il ponte rappresenta uno di quei luoghi in e su cui è possibile superare quei "limiti" simmeliani, trovare una nuova forma di sospensione dalle attività normali. Il ponte è uno spazio di alterità, uno spazio che riempie il "tra" simmeliano. Un luogo quindi che va costruito e ricostruito in ogni singola interazione e che proprio per questo viene visto come non appartenente ad alcuno o meglio come appartenente a colui il quale lo attraversa e ne fa esperienza secondo modalità soggettivamente intese.

La posizione dello Stari Most dentro Mostar ha anch'essa giocato un ruolo nel discorso simbolico sulla divisione creata dal conflitto balcanico. Mostar è stata la città della Bosnia-Erzegovina più danneggiata dalla guerra, soltanto Vukovar (in Croazia) ha subito danni più ingenti. A Mostar circa il 90% delle costruzioni del centro storico sono state danneggiate ed un terzo di queste completamente rase al suolo. Dopo questa distruzione, che ha avuto il suo punto più altro proprio con l'abbattimento del Vecchio Ponte, la città si è divisa in due parti non comunicanti tra loro e impermeabili, una abitata dai Croato-bosniaci e una dai Musulmani-bosniaci. Le restanti etnie presenti in città (in special modo il gruppo dei serbo-bosniaci) sono scomparse quasi del tutto (ad oggi i serbo-bosniaci rappresentano circa il 2% della popolazione totale della città). Almeno in questo le forze croato-bosniache dell'Hvo hanno avuto successo: distruggendo lo Stari Most hanno così fatto capire che il ponte non era più luogo da attraversare e che sarebbe stato meglio che ognuno rimanesse al suo posto. E questo è quello che è puntualmente

accaduto: Mostar appare oggi divisa in due parti quasi uguali, Est e Ovest, nonostante i tentativi di riunificazione della città.

Memoria

Il periodo che va dalla distruzione dello Stari Most fino alla sua ricostruzione, poco più di dieci anni circa, è stato quindi determinante nella *costruzione* della memoria del monumento abbattuto.

L'assenza fisica del Vecchio Ponte ha fatto sì che aumentasse la nuova simbologia della doppia metafora sopra descritta, quella cioè coinvolgente il ponte come unione delle due sponde (etniche) della città ed insieme della Bosnia-Erzegovina come paese-ponte tra culture contigue. I miti e le storie sociali legate all'esistenza fisica dello Stari Most si sono collegate al significato che la comunità internazionale gli ha dato nei mesi del dopoguerra: mancando il ponte veniva infatti a mancare anche quel collegamento insieme fisico e simbolico tra le diverse parti in conflitto. L'assenza del Vecchio Ponte significava quindi automaticamente assenza di qualunque possibile soluzione/conciliazione riguardante le parti in causa. Era necessario quindi ricostruire quell'oggetto su cui e in cui erano inscritte inscindibilmente quei miti, quelle memorie e quell'insieme simbolico che il Ponte si portava appresso: in altri termini, non ricostruire lo Stari Most avrebbe significato lasciare nell'oblio qualunque possibilità di convivenza civile per Mostar e per la Bosnia-Erzegovina. L'associazione tra fisico e simbolico diventa un tutt'uno proprio per i motivi già descritti: il ponte è di per sé il simbolo fisico e metaforico di quello che si voleva dimostrare. Si è quindi creata una sorta di circolo vizioso tra metafora, simbolo e memoria: la metafora del ponte ha rafforzato il simbolo ma questo necessitava della sua esistenza fisica, visto il collegamento tra ponte e metafora del ponte. Ciò che è cambiato è il modo di vedere lo Stari Most: da monumento persistente, con la sua importanza di testimonianza estetica (e quindi, come tale, della storia di cui è portatore), il Vecchio Ponte rappresentava Mostar come omologamente il Colosseo rappresenta

Roma. Il monumento qui è operante in fase *descrittiva*: si è di fronte ad un *mo(nu)mento* di sintesi spazio-temporale e anche mnemonica. Quell'opera in un solo colpo d'occhio identifica una città, i suoi abitanti, la sua storia passata, le sue origini ma non ha un potenziale subitaneamente polemico. La vista del Colosseo non provoca risentimenti contro le campagne imperiali di Roma.

Il discorso cambia nel momento in cui all'opera storica viene dato un valore di contrapposizione e ciò è possibile non solo, come nel caso del conflitto in Bosnia, quando l'etnia proveniente da quella cultura esteticamente rappresentativa è contemporaneamente presente sul territorio, bensì anche quando la cultura contrapposta non è più presente fisicamente, seppure da tantissimi secoli: l'esempio della distruzione dei Budda di Bamiyan ne è una prova concreta⁷³. In quel caso si volle annullare del tutto la traccia del passaggio, nei luoghi dominati dal nuovo regime, di ogni possibile ricordo del passato: l'impossibilità di accettare l'esistenza passata di un *altro-da-sé*, come se ciò rappresentasse un peccato capitale, una vergogna da estirpare.

Diverso ancora è il discorso quando ad essere attaccato è il simbolo di un gruppo che si ritiene contrapposto (avversario) ed è presente sul territorio *conteso*. Nel caso dello Stari Most si passa quindi attraverso diverse fasi, tra loro successive ma non collegate. In un primo momento, fino al conflitto interetnico, vi è quindi il monumento in quanto rappresentativo della realtà locale, con il suo portato solo storico. La seconda fase è caratterizzata invece dagli attacchi prima dei serbi e poi dei croati nei due bombardamenti avvenuti in corrispondenza delle loro azioni di aggressione nei confronti della città. L'attacco serbo, come abbiamo visto, risparmiò parzialmente lo Stari Most ma fu più pesantemente rivolto alle altre opere storico-culturali delle etnie avverse: furono infatti distrutte o gravemente danneggiate quasi tutte le moschee della città ed anche la chiesa francescana non fu esente dagli attacchi. Chiara era quindi la volontà di giungere ad una pulizia etnica uguale nei confronti tanto dei musulmani quanto dei cattolici. Per i serbo-

Nel marzo 2001 vennero abbattute, su ordine del nuovo regime talebano, due statue di epoca buddista nella zona di Bamiyan, in Aghanistan. Le due imponenti statue (alte rispettivamente 38 e 53 metri) erano state scolpite direttamente all'interno della roccia della valle di Bamiyan, a oltre 2500 metri d'altezza sul livello del mare. Entrambe le statue furono costruite tra il 200 e il 500 d.C. Già nel XII e nel XVI secolo furono sparati colpi di artiglieria contro di esse.

bosniaci, minoritari in città (all'epoca rappresentavano il 16% circa del totale degli abitanti), l'obiettivo era quello di danneggiare entrambe le fazioni avverse: i croati, contro cui il conflitto era sia etnico che militare e i musulmani contro cui l'attacco era solo etnico. Si può ipotizzare quindi che lo Stari Most non fu abbattuto per mantenere in vita Mostar stessa: eliminare quel reperto così rappresentativo della città tutta (ripescando così la prima fase della valutazione del Vecchio Ponte) avrebbe significato eliminare Mostar in quanto città importante a livello strategico, tattico, storico e simbolico. Per i serbo-bosniaci infatti conquistare militarmente il centro più importante dell'Erzegovina sarebbe equivalso a porre un'importante marchio su tutto il conflitto, segnando un grosso scacco anche morale contro le mire della fazione croata. Il secondo, definitivo, attacco allo Stari Most fu portato dai croati. Allontanata militarmente la minaccia serba dall'Erzegovina, i croati, inizialmente alleati dei bosgnacchi contro il pericolo esterno comune, passarono all'azione offensiva⁷⁴. Non potendo agire sulle moschee (quasi tutte distrutte), i croato-bosniaci allora decisero di eliminare l'ultimo baluardo storico-culturale-visivo dell'eredità musulmana in città. Non avendo un valore religioso forte, lo Stari Most fu valutato importante sotto altri punti di vista. Anzitutto quello del dominio sulla città e della sua ricusazione storica: i croati dichiaravano in quel modo di rifiutare il passato di Mostar e di voler iniziare una nuova era, in cui la traccia culturale musulmana non era più caratterizzante ma tutt'al più coesistente in via marginale. L'abbattimento dello Stari Most era sicuramente un atto di pulizia etnica, corrispondente ad uno dei momenti della fase di disintegrazione illustrata nel modello scalare di Friedrich Glasl (M.L. Maniscalco 2010, p. 97): negando l'esistenza del Ponte, dichiaravano apertamente che i musulmani non erano più i benvenuti in città. In secondo luogo c'è anche il fattore simbolico: la distruzione del Vecchio Ponte, proprio per l'effetto metaforico che abbiamo descritto, era di facile e veloce impatto

Secondo alcuni fu la proposta del Piano Vance-Owen ad inasprire i rapporti tra croato-bosniaci e bosgnacchi. Con il Piano Vance-Owen infatti l'assegnazione delle *opcine* sul territorio sarebbe andata a coloro i quali ne detenevano la maggioranza in quanto a popolazione, secondo il censimento del '91. Essendo difficile determinare il "vincitore" nella città di Mostar, si passò ad una serie di attacchi diretti al fine di ritrovarsi ad essere incontrastata maggioranza. La pulizia etnica diventava quindi uno strumento anche tattico. Cfr. Andreas Corti, *Bosnia-Erzegovina, le carte avvelenate*, Limes, n.1/1996, pp. 267-284.

comunicativo. Distruggere il Ponte non era soltanto un atto verso la cultura musulmana ma rappresentava contemporaneamente la volontà di tagliare qualunque collegamento con una parte della città considerata ormai come "altra". L'obiettivo dell'Hvo in quel momento era di creare almeno un'enclave pura dentro Mostar: fuggiti i serbi, ormai la città era da dividersi tra i croati e i bosgnacchi. E che il contenuto simbolico fosse più importante di quello poi realmente fisico lo dimostra la nuova divisione della città in due parti non eterogenee. Il Ponte era stato abbattuto ma la divisione tra la parte croata e quella bosgnacca non correva lungo la Drina, bensì lungo il Bulevar, la strada su cui si appostavano i cecchini e che era diventato il fronte degli scontri.

Mostar Est/Mostar Ovest. La querelle relativa allo Statuto della città.

Una città divisa in due con un unico sindaco: al momento l'unione municipale a Mostar sembra un fatto valevole più sulla carta che nella realtà effettiva dei fatti. La linea di confine tra le due parti però non è il Vecchio Ponte, bensì corre sul Bulevar, una lunga strada a scorrimento che ricorda la tipica architettura sovietica fatta di ampie corsie e di imponenti palazzi grigi uguali tra loro. Fino alla guerra questa era la zona nuova di Mostar, costruita in particolar modo negli anni Sessanta e Settanta, all'apice dell'espansione economica della Jugoslavia federale. Una zona nuova costruita al di là del centro storico, il quale ora risulta inglobato nella porzione di Mostar Est, Stari Most compreso. La parte occidentale appare quindi più nuova e soprattutto non ha subito grossi danni durante il conflitto: i croato-bosniaci che si sono appropriati di quella parte della città subito dopo il conflitto hanno potuto usufruire di case in buono stato. Opposto il discorso per la parte orientale della città, che ha il suo punto focale proprio nello Stari Most. Qui si è agglomerata la comunità musulmana, che ha dovuto fare i conti con una situazione abitativa difficile, ripristinata soltanto dopo quasi un decennio dalla fine del conflitto balcanico e soltanto grazie ai progetti di ricostruzione finanziati, seguiti e coordinati dalla comunità internazionale. La città è infatti stata divisa e riunificata per mano più internazionale che locale. Il Washington Agreement del

marzo 1994, firmato dagli allora primo ministro bosniaco Silajdzic, dal ministro degli esteri croato Granic e dal presidente erzegovese Zubak, sancì la nascita della federazione di Bosnia ed Erzegovina (FbiH), formata dai territori bosgnacchi e da quelli dell'Herceg-Bosna. Grazie a questi accordi si ottenne quindi il cessate il fuoco sui territori interessati e la tregua tra croati e bosgnacchi con la conseguente nascita di dieci cantoni autonomi, tra cui quello dell'Erzegovina-Neretva, che ha come capoluogo Mostar. Attualmente la Federazione di Bosnia ed Erzegovina è ancora esistente e compone, insieme alla Republika Srpska (due entità alle estremità nord e sud del paese) l'intero territorio della Bosnia-Erzegovina (BiH) (fig. 9).



Fig. 9. L'attuale composizione della Bosnia-Erzegovina (BiH). In arancione le zone della Republika Srpska (RS, sette regioni con altrettanti capoluoghi), tra loro separate. In giallo La Federazione di Bosnia ed Erzegovina (FbiH, dieci cantoni autonomi), nata nel 1994 dopo il Washington Agreement. In verde invece il Distretto di Brcko, territorio conteso tra le due entità, nato dopo un arbitrato internazionale in difesa di una violazione degli Accordi di Dayton.

Subito dopo gli Accordi di Washington la città fu messa sotto la tutela dell'EU Administration of Mostar (EUAM) che, presa coscienza della nuova situazione creatasi susseguentemente al conflitto, dovette procedere alla riorganizzazione

della città in sei circoscrizioni, tre nella zona Ovest e tre nella zona Est. Sei circoscrizioni quindi etnicamente pure ed indipendenti tra loro, con a capo un consiglio comunale con pochi e limitati poteri. Ovviamente, le circoscrizioni interagirono soltanto all'interno del proprio ambito di provenienza e quindi si arrivò, di fatto, ad una città divisa in due grosse aree municipali tra loro non comunicanti se non per poche e sporadiche occasioni (Bjorkdahl e Gusic 2013, pp. 322-323), con un sindaco avente soltanto funzioni di rappresentanza. Il consiglio comunale fu quasi sempre bypassato nelle scelte, che si compirono soltanto a livello micro-locale da parte di piccoli gruppi di potere.

Nel 2004 l'Alto Rappresentante in carica Paddy Ashdown emise una *Decision* al fine di cambiare il sistema di governo della città, abolendo le sei circoscrizioni in favore di un'unica municipalità centralizzata⁷⁵. Tuttavia, per non penalizzare troppo la ormai minoranza bosgnacca, il sistema elettorale fu riordinato in molto complesso, facendo sì che in pratica le sei circoscrizioni continuassero ad esercitare le proprie funzioni nell'invio dei delegati al consiglio comunale. Infatti, il consiglio comunale, composto da trentacinque elementi, viene così eletto: diciasette consiglieri provengono da un'elezione a circoscrizione unica, i restanti diciotto invece provengono dalle sei circoscrizioni. Ogni circoscrizione invia quindi tre eletti a prescindere dal numero degli elettori effettivamente aventi diritto, andando a calpestare quel principio democratico basilare che recita "una testa, un voto". Nonostante quindi la (parziale) unità imposta, non è stato possibile però far collaborare i partiti politici in campo (l'HDZ croato e l'SDA bosgnacco) tanto da arrivare all'attuale *impasse* in cui è caduta l'amministrazione locale. Dalla fine del 2012 infatti lo Statuto di Mostar è stato dichiarato incostituzionale dalla Corte Costituzionale bosniaca proprio per il suo sistema di votazione che non rispecchia la parità di voto tra tutti i cittadini. La Corte ha inoltre disposto la revisione dello Statuto: una revisione che ancora deve venire e che ha portato al blocco totale del consiglio comunale, che va avanti con un sindaco ed un consiglio comunale ad interim dal novembre 2012. Addirittura Mostar non ha partecipato neanche alle ultime elezioni politiche: i cittadini non hanno potuto esprimere il

Lo Statuto del 2004 è disponibile al link http://www.ohr.int//decisions/mo-hncantdec/default.asp?content_id=31707, ultima consultazione 2 settembre 2014.

voto per il parlamento di Sarajevo proprio a causa della ripartizione dei seggi che a Mostar segue i suddetti, "particolari", criteri. I bosgnacchi, rappresentati dal proprio partito Sda, propongono di ritornare ai sei municipi pre-Statuto⁷⁶, perché adesso sono minoranza in città e questo sarebbe l'unico modo per non essere schiacciati dalla neo-maggioranza croata. In attesa dei risultati definitivi del censimento dell'autunno 2013 (secondo i risultati preliminari Mostar ora avrebbe 113.169 abitanti⁷⁷ contro i circa 126mila del periodo pre-conflitto), le ultime elezioni – quando svolte – hanno sempre visto prevalere i candidati croati, a dimostrazione della maggioranza numerica di questi ultimi all'interno della città. Secondo i dati dei risultati elettorali infatti i croati sarebbero circa 30mila in più rispetto ai bosgnacchi, ovvero il 65% del totale⁷⁸. L'ultimo rapporto attendibile esistente è quello dell'International Crisis Group, redatto nel 2003: secondo tale documento, stilato sempre sulla base dei registrati al voto, su un totale di 61605 elettori, i croati registrati sono 35858 (58,20%) contro 24843 bosgnacchi (40,32%) e 904 serbi (1,46%), con i croati dislocati per il 90% nelle municipalità Ovest, Sud e Sud-Ovest e, di converso, i bosgnacchi concentrati nelle opcina Nord, Sud-est e nella Città Vecchia (Stari Grad)⁷⁹ Ciò ha portato ad un inusuale rovesciamento delle posizioni politiche all'interno del paese: il partito Hdz, di solito molto localista e lontano dal potere centrale, si riconosce nelle indicazioni di Sarajevo e della Corte Costituzionale, che ha emesso quella sentenza che intende riportare il sistema elettorale locale a "una testa, un voto". L'Sda invece, che predica nel resto del paese centralizzazione e unità, a Mostar preferisce mantenere divisa la città. La situazione appare quasi paradossale e deve rispondere alla contraddizione creatasi tra il rispetto del principio democratico con la necessità politica di non permettere il dominio alla fazione che, durante e dopo il conflitto ha fatto di tutto per creare divisione e differenziazione. La questione è

Cfr. Rodolfo Toè, *Mostar Diviso 6*, http://www.balcanicaucaso.org/aree/Bosnia-Erzegovina/Mostar-diviso-6-126568. Ultima visita 3 settembre 2014.

http://www.popis2013.ba/index.php/en/all-news/117-preliminary-results-of-the-2013-census-of-population-households-and-dwellings-in-bosnia-and-herzegovina.html, ultima consultazione 14 aprile 2016.

⁷⁸ Rodolfo Toè, *Mostar Diviso 6, cit.*

⁷⁹ International Crisis Group, *Building bridges in Mostar*, Europe Report n.150, Sarajevo-Brussels, Icg 2003, p. 15.

ancora all'ordine del giorno ed è difficile prevederne gli sbocchi futuri, anche se l'unità politica sembra ancora di difficile raggiungimento.

La Ricostruzione

Il complesso mosaico di Mostar porta quindi a risultati altrettanto complessi. Siamo di fronte ad un luogo fisico che è anche un monumento, prima esistente, poi abbattuto ed infine ricostruito replicando l'originale. Per giungere però a comprendere il perché di tanta attenzione attorno alla ricostruzione del Ponte di Mostar, che ha visto la partecipazione tecnica ed economica di una molteplicità di attori, da organismi internazionali fino ad arrivare alla massiccia partecipazione singola di alcuni stati (con Italia e Turchia in prima fila) è necessario richiamare tre elementi in qualche modo già delineati. Anzitutto il Ponte, in quanto tale, è visto come simbolo neutrale perché non riconducibile ad alcuna costruzione direttamente religiosa. Secondariamente, al Ponte è stata attribuita la metafora di un qualcosa in grado in collegare non solo fisicamente ma anche simbolicamente due sponde divise, creando, per sua natura, una riconciliazione quasi automatica. Terzo ed ultimo fattore è stato quello mediatico: l'impressione data, a livello planetario, dalle immagini del Ponte che crollava, ha accelerato il processo di ricostruzione e l'interesse per l'area colpita. Come si diceva precedentemente, l'immagine del crollo dello Stari Most (per quanto particolare ed unico nel suo genere è pur sempre la riverberazione della distruzione di un qualcosa familiare a tutti: un ponte, qui con la "p" minuscola) era molto più facile da comprendere ed aveva un impatto maggiore rispetto alla comprensione del difficoltoso puzzle balcanico.

Già prima della fine del conflitto quindi lo Stari Most iniziava a prendere il suo nuovo significato: quello di simbolo della riconciliazione bosniaca. A pochi anni dal conflitto, nel 1998, iniziarono le prime mosse per la ricostruzione. L'idea centrale era un collegamento diretto tra ricostruzione e riconciliazione: l'una avrebbe portato all'altra, come dimostrano le parole di Koichiro Matsuura,

direttore generale per la Cultura all'Unesco. In un saggio del 2004, dal titolo "Why We need the Old Bridge at Mostar", Matsuura argomentava sull'"importante ruolo del patrimonio culturale nella ricostruzione di una cultura di pace" Dieci anni prima, l'allora sindaco di Mostar Safet Orucevic sosteneva che la ricostruzione dello Stari Most avrebbe "simboleggiato la ricostituzione della Bosnia e la riconciliazione del suo popolo che tornerà a ricostruire insieme il Vecchio Ponte e tutti i Ponti di Mostar e così tornerà ad essere un popolo unico ancora una volta" Probabilmente Orucevic prima di altri aveva compreso l'importanza mediatica intorno alla ricostruzione dello Stari Most e i vantaggi che quest'operazione avrebbe potuto portare, in termini economici, alla città.

In effetti le risorse riversate sulla ricostruzione dello Stari Most e del collegato centro storico della città (Stari Grad, la città vecchia) furono ingenti e ci fu quasi una corsa a chi poteva annoverarsi tra i benefattori. Sin dalla seconda metà degli anni novanta il World Monument Fund e l'Aga Khan Trust for Culture iniziarono a centrare l'obiettivo su Mostar. Nel 1998 la Banca Mondiale finanziò una serie di progetti di recupero del patrimonio culturale di diverse aree per aiutarne la ripresa e lo sviluppo foraggiando lo sviluppo turistico: la ricostruzione dello Stari Most era uno dei progetti base⁸². La Banca Mondiale assegnò così un prestito di quattro milioni di dollari a tassi molto bassi direttamente al comune di Mostar. Inoltre arrivarono donazioni da Paesi Bassi, Francia, Italia e dall'UE. Tra i paesi donatori figurava anche la Turchia e, in misura molto minore, la Croazia (Calame e Pasic 2009, p. 6)⁸³. I paesi donatori crearono quindi una Pcu (Project Coordinator Unit) per fare da supervisione ai lavori, mentre l'Unesco fu chiamata in causa per

Safet Orucevic, "Mostar 2004 Workshop", 1994, cit. in Calame e Pasic 2009.

Oltre a Mostar vennero finanziati progetti anche in Georgia, Azerbaigian, Palestina, Marocco e Romania. Cfr. http://web.worldbank.org/external/projects/main?
https://web.worldbank.org/external/projects/main?
https://web.worldbank.org/external/projects/main?
https://web.worldbank.org/external/projects/main?
<a href=P059764&menuPK=228440&theSitePK=40941&pagePK=233764&piPK=23376, ultima consultazione 12 settembre 2014.

Paesi donatori e quantità delle offerte: Consiglio d'Europa (1 mln \$), Croazia (0,5 mln \$), Italia (3.1 mln \$), Paesi Bassi (2 mln \$), Turchia (1 mln \$), Banca Mondiale (4 mln \$ "Soft loan"), World Bank Reconstruction and development program, http://documents.worldbank.org/curated/en/2005/06/6030874/bosnia-herzegovina-cultural-heritage-pilot-project, ultima consultazione 12 settembre 2014.

mettere al servizio della Pcu le proprie expertise tecniche e storico-artistiche. Anche alcuni contingenti nazionali furono coinvolti nel processo: ad esempio sommozzatori ungheresi furono impiegati per rimuovere dal corso della Neretva i resti delle pietre del Ponte cadute nel fiume. Gli ingegneri geofisici dell'italiana Siscam ne analizzarono la composizione e l'eventuale recuperabilità nell'opera di ricostruzione. All'impresa turca Erbu fu invece assegnato il compito di elaborare il metodo di costruzione per avvicinarsi di più ai metodi usati per la costruzione del Ponte originale. Anche le torri che sovrastano le due sponde, Tara e Halebija, furono restaurate dalla ditta croata Omega. Una joint-venture di tre imprese bosniache invece si occupò dei lavori conclusivi prima dell'inaugurazione⁸⁴. Ovviamente a ciò fece seguito la sequenza di dichiarazioni che tendevano a sottolineare l'importanza della ricostruzione intesa come riconciliazione. L'allora presidente turco Suleyman Demirel dichiarò infatti che il Vecchio Ponte sarebbe stato "un duraturo monumento di pace e armonia" (Makas 2005, p. 226), mentre Chirac ne sottolineava il suo essere "un simbolo di pace e di una società multietnica" (ibid.). Anche in uno dei suoi rapporti finali la Banca Mondiale sosteneva che l'obiettivo primario della ricostruzione sarebbe stato quello di favorire "il clima di riconciliazione dei popoli nel paese attraverso la ricognizione e la riabilitazione del comune patrimonio culturale" (ibid.). Come sostiene Emily Makas, la differenza con le dichiarazioni rispetto ai precedenti restauri dello Stari Most e del centro storico di Mostar (negli anni '60 e '80) erano evidenti: nei casi precedenti nessuno infatti fece menzione di concetti come "riconciliazione" o "multiculturalismo" (ibid.).

A causa della molteplicità di attori (governativi e non) coinvolti, ogni singolo passo nel processo di ricostruzione fu segnato da celebrazioni pubbliche. Già nell'agosto 1997 fu organizzata una prima cerimonia per il recupero delle pietre dalla Neretva. A giugno 2001 fu celebrato invece l'inizio dello scavo delle fondazioni. A luglio 2002 fu la volta della festa per l'inizio dei lavori, ad aprile 2003 invece si celebrò la posa della prima pietra dell'arco, fino ad arrivare alla cerimonia di inaugurazione a luglio 2004.

http://documents.worldbank.org/curated/en/1999/06/439551/bosnia-herzegovina-pilot-cultural-heritage-project, ultima consultazione 12 settembre 2014.

Monumento intenzionale vs. Monumento non intenzionale. Zone contese ed esclusive.

La posizione dello Stari Most è fisicamente rimasta quella: ricostruito sullo stesso punto, la copia è esteticamente quasi uguale, anche se manca quella patina dovuta all'erosione del tempo del Ponte originale. Ciò che è cambiato è il significato attribuitogli. Come sostiene Robert Bevan infatti siamo nel tipico passaggio da "monumento non intenzionale" a "monumento intenzionale" (Bevan 2006, p. 14). Nel caso dello Stari Most è possibile individuare in effetti tre momenti di questo cambio di paradigma. Fino allo scoppio del conflitto balcanico infatti il Ponte è un "monumento non intenzionale": è presente nella vita di tutti i giorni di una delle città più "miste" dell'ex-Jugoslavia con il suo valore culturale, storico e artistico ma, una volta iniziato il conflitto, la valutazione cambia radicalmente. Qui lo Stari Most diventa "monumento intenzionale" in due diverse e contrastanti fasi. In un primo momento infatti questa funzione gli viene attribuita prima dai serbobosniaci e poi dai croato-bosniaci che lo attaccano. Per entrambi questi gruppi di attori il monumento diventa "intenzionale" in senso polemico e contrastivo: lo Stari Most è simbolo di qualcosa da cancellare. Annullare l'esistenza del Ponte equivale ad annientare l'esistenza della cultura ad esso collegata. Il monumento intenzionale però vive anche una seconda vita, quando questo significato viene ruotato di centottanta gradi. Ciò accade nel dopo conflitto, quando, come detto, la comunità internazionale spinge sulla ricostruzione dello Stari Most attribuendogli una metafora-pratica: ricostruire il Ponte significa creare automaticamente un ponte tra culture diverse, in una sineddoche che dovrebbe portare di conseguenza alla risoluzione del problema della riconciliazione post-conflict; in sostanza un anello di congiunzione verso una nuova identità nazionale bosniaca. Il monumento, inoltre, come tutte le cose (ri)costruite, ha un impatto diretto sul presente: proprio perché costruito in un dato momento, il presente determina cosa è importante rispetto al passato e al futuro, in quel gioco di equilibri della memoria collettiva che precedentemente è stato dimostrato con Halbwachs. Il Nuovo Stari Most rappresenta quindi un ground zero della nuova identità bosniaca, un punto di partenza per un'immaginata nuova identità della Bosnia-Erzegovina. Applicando le distinzioni di Alois Riegl, il significato del Ponte è stato condensato dalla definizione "larga" di monumento – qualcosa che rivela il passaggio del tempo – alla definizione "stretta" – cioè di un qualcosa che richiama un momento, un'idea specifica⁸⁵. Seguendo invece il pensiero di Pierre Nora, lo Stari Most ha subito il passaggio da *milieu de memoire* – il punto focale della città a un sito significativo nella vita quotidiana degli abitanti – a *lieu de memoire* – ovvero di luogo *appositamente designato* alla memoria (Nora 1996, p. 1). Per Nora l'originario posto nella memoria del monumento così ricostruito verrà man mano oscurato e sostituito dalla *nuova collocazione ufficiale* fatta propria principalmente dalle élite politiche interne ed internazionali che gli hanno dato questi nuovi significati simbolici e metaforici.

Ricostruzione intenzionale: il caso della Chiesa Francescana.

La destinazione "intenzionale" della ricostruzione è ben visibile anche in altri restauri effettuati dopo il conflitto e che si sono connotate ben più di parte rispetto alla vicenda dello Stari Most e del restauro del centro storico, progetti guidati dalla comunità internazionale, in cui la condivisione delle opere è stata, per quanto criticabile e scarsamente efficace, comunque presente. Un esempio tipico è quello della Chiesa Francescana dei Santi Pietro e Paolo del 1866, posta sul lato croato del Bulevar. Il progetto di ricostruzione della Chiesa (e dell'annesso monastero francescano), gravemente danneggiata dal primo assalto alla città, quello condotto dalle milizie serbo-bosniache, è stato infatti interamente portato avanti dalla comunità croata della città, senza il supporto di aiuti esterni. La ricostruzione della Chiesa risulta essere un esempio di affermazione competitiva da parte di chi ha messo in moto il progetto: l'opera di restauro ha restituito a Mostar una Chiesa ingrandita nel suo volume; ma è soprattutto il nuovo campanile, quasi raddoppiato rispetto a quello originale ed ora ben visibile da

Alois Riegl, *The modern cult of monuments: its essence and its developments*, http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic822683.files/Riegl_The%20Modern%20Cult%20of%20Monuments_sm.pdf, pp. 72-83, ultima consultazione 17 settembre 2014.

ogni parte della città (parte orientale compresa) e dalle colline sovrastanti, a stupire per la differenza rispetto alla costruzione originaria, con annesso effetto quasi comico: la sproporzionata altezza su una base così ristretta (giustificata dalla minore estensione del campanile originario) fa sì che la nuova opera somigli piuttosto a un minareto (fig. 10-11-12-13-14).



Fig. 10. Un particolare del campanile della Chiesa Francescana dei SS. Pietro e Paolo di Mostar e il minareto di una vicina moschea. (fonte: http://andreasemplici.blogspot.it/2010_07_01_archive.html)



Fig. 11. Profilo della Chiesa Francescana a Mostar con il campanile fotografata nell'ottobre 2014. Foto dell'autore.



Fig. 12. Il campanile della Chiesa Francescana ben visibile dall'ingresso nella Stari Grad di origine musulmana. Foto dell'autore, ottobre 2014.



Fig 13. Il campanile

ben visibile dallo Stari Most, guardando da Est verso Ovest. In linea d'aria distano circa 300 metri. Foto dell'autore, ottobre 2014.



Fig. 14. La Chiesa Francescana prima

del conflitto in un'immagine di metà anni '60-inizio '70. Le foto della versione precedente della Chiesa sono quasi introvabili; all'interno della Chiesa Francescana non vi sono foto di com'era precedentemente e anche sul web le fonti scarseggiano. I due intervistati più anziani hanno confermato però che fosse questa. Si possono vedere la facciata, totalmente diversa, ed il campanile, alto poco più dell'edificio. Fonte: http://www.bljesak.net/Thumb/0x0/mostar-franjevacka-crkva.jpg

Oltre al (modificato) recupero della Chiesa dei SS. Pietro e Paolo da parte croata ci sono stati anche casi di appropriazioni di parti di territorio precedentemente *uncontested:* è il caso della collina di Hum, su cui è stata eretta, in occasione dei festeggiamenti del Giubileo nel 2000, una torre alta 33 metri. Il luogo su cui è posta la croce non è casuale: da quella collina infatti prima i serbo-bosniaci e poi i croato-bosniaci hanno portato avanti la maggior parte dei loro attacchi di artiglieria dall'alto verso la città in basso. La croce è ben visibile da praticamente tutta la città, anche di notte, dato che si illumina al calar del sole (figg. 15-16).



Fig. 15. La croce posta sulla collina Hum (fonte: http://www.alltravels.com/bosnia-herzegovina/bosne-i-hercegovine/mostar/photos/current-photo-83143716, ultima consultazione 26 settembre 2014).



Fig. 16. La Croce sull'Hum sovrasta la Chiesa Francescana e tutto il West Side. Foto dell'autore, ottobre 2014.

Ulteriori due casi di appropriazione di spazi da parte croata sono nel vecchio Rondò, una rotatoria che, prima del conflitto, ospitava la *Kultur Dom* cittadina, cioè il centro giovanile che era presente in ogni comune della Federazione di Jugoslavia. Oggi il Rondo ha cambiato nome in *Trg Hrvatskih Velikana*, cioè "Piazza dei Grandi Croati" ed è sede di un monumento ai croati caduti durante le guerre balcaniche nonché indirizzo del rettorato della Sveuciliste u Mostaru, vale a dire l'Università croata di Mostar (Fig. 17). Una piazza con lo stesso nome è presente a Zagabria. Il "monumento ai caduti croati difensori del proprio territorio" (*Spomenik pogilunih hrvatskim branitelijma u domovinskog ratu*) è dedicato a coloro i quali combatterono con le forze dell'Hvo nell'assedio del 1992, quello portato avanti dai serbo-bosniaci. Nonostante la presenza di soldati musulmani in quel periodo nell'Hvo (in quel periodo i gruppi si erano associati per respingere l'attacco della Jna, poi l'Hvo stessa avrebbe bombardato il Ponte soltanto un anno dopo), il monumento è composto da quattordici pilastri verticali, perforati in modo da riprodurre la figura della croce cristiana, escludendo così

ogni possibile richiamo a caduti musulmani. Commissionato nel 1997, il monumento è stato però costruito ed inaugurato in pochi giorni nel marzo 2004, nella settimane in cui l'Ufficio dell'Alto Rappresentante firmava l'atto di riunificazione della città e aboliva le sette municipalità distinte. Dietro al monumento c'è l'ex Kultur Dom che è diventata la Hrvatski Dom Herceg Stjepan Kosaca, cioè il "centro croato Duca Stjepan Kosac"86, un centro culturale che promuove mostre, concerti e dibattiti con artisti ed esponenti culturali erzegovesi o croati. A completare la riedificazione dell'ex Rondo sono poi intervenute nel 2005 altre due opere in scultura. La prima è una statua dedicata a Marko Marulic, poeta rinascimentale e a studioso della cristianità. È considerato un padre della letteratura e della cultura croata e con Mostar non è collegato, essendo nato e vissuto a Spalato, in Croazia. La seconda invece è una raffigurazione di Katarina Kosaca Kotromanic, l'ultima regina della Bosnia indipendente prima della conquista ottomana. La figura della regina Katarina è in realtà rivendicata non solo dai croati. Per essi, Katarina è stata l'ultimo bastione della resistenza cattolica anti-ottomana. Per i bosgnacchi invece la dinastia Kotromanic rappresenta l'idea di una Bosnia libera dalle ingerenze dei vicini regni confinanti. I croato-bosniaci hanno però, in questo modo, cercato di rivendicare fisicamente la loro vicinanza a quel periodo storico, concentrandosi sul personaggio più noto dell'epilogo preottomano. Da ultimo, c'è stato anche un tentativo di cambio di nome topografico al luogo. Se a metà degli anni '90 il Rondo è stato ribattezzato infatti, come abbiamo visto, "Piazza dei Grandi Croati", sempre ad inizio 2004 la municipalità di Mostar Sud-Ovest cambiò il nome in "Piazza Mate Boban", dal nome del nazionalista erzegovese a capo, per pochissimo tempo, dell'autoproclamata Repubblica di Herceg-Bosna (1991-1994). Il cambio fu però evitato dall'intervento di una moratoria promossa da Paddy Ashdown, desideroso di portare a termine la già ricordata riunificazione municipale⁸⁷. È evidente, in questo luogo prima dedicato ad una, se così potremmo dire, "neutralità jugoslava", il

http://kosaca-mostar.com/web/kontakt.php, ultima consultazione 29 settembre 2014.

OHR, Decision prohibiting city-municipalities of the City of Mostar from assigning names to or changing existing names of streets, squares, bridges and other such public spaces, Decision 194/04, Sarajevo, February 26, 2004, http://www.ohr.int/decisions/mo-hncantdec/default.asp?content_id=31911, ultima consultazione 29 settembre 2014.

cambio di destinazione d'uso verso una decisa ed univoca appropriazione da parte degli abitanti croato-bosniaci della città.











Fig. 17. Trg Hrvastki Velikana (Piazza dei Grandi Croati), già denominata semplicemente Rondo. Nella prima immagine il monumento che riproduce la croce. Nella seconda immagine invece la bandiera della Croazia che sovrasta il monumento. Nella terza immagine la nuova targa che riporta la dicitura "Hrvatski Dom" (Casa dei Croati) al posto dell'originaria "Kultur Dom". Nella quarta e quinta immagine gli stemmi posti all'entrata, uno che ne assegna la "proprietà" alla Repubblica Croata di Herceg-Bosna (lo stato autoproclamato dai croati in Erzegovina e mai riconosciuto ufficialmente) e un altro invece che ricorda il Duca Stjepan Kosac, con l'effigie della croce. Tutte le foto di questo gruppo sono dell'autore e sono state scattate nell'ottobre 2014.

Un ulteriore caso di appropriazione di spazio è in tema di sport: lo stadio

principale di Mostar, il Bijeli Brijeg (edificato nel 1971) è infatti passato dall'essere la casa dell'Fk Velez ad essere la sede dello Zrinjski. Anche il calcio a Mostar è politica: lo Zrinjski fu fondato ad inizio Novecento dai croato-erzegovesi ma bandito e sciolto dal regime comunista subito dopo la seconda guerra mondiale a causa del suo passato vicino agli ustasa. L'altra squadra di Mostar, il Velez, fondato nel 1922, divenne la squadra del capoluogo erzegovese e si impose anche in un paio di competizioni dell'ex-Jugoslavia. Dopo il conflitto lo Zrinjski⁸⁸ è stato rifondato ed ora è una delle principali squadre bosniache. In tutto ciò la nuova squadra si è impossessata dello stadio Bijeli Brijeg, posto nella parte occidentale della città, più nuovo, capiente e moderno e ha sfrattato il Velez nel piccolo campo Vrapcici, nella parte orientale della città, tre volte meno capiente rispetto allo stadio più grande (figg. 18-19).



Fig. 18. Una tribuna dello stadio Bijeli Brijeg. Lo stadio intero contiene circa 20000 spettatori (fonte: http://nogolopta.com/?p=4058, ultima consultazione 27 settembre 2014).

Il nome "Zrinjski" deriva da Nikola Zrinjski, nobile croato morto nel 1566 mentre resisteva all'assalto delle truppe ottomane di Solimano il Magnifico a Szigetvar.



Fig. 19. Lo stadio Vrapcici, sede dell'Fk Velez Mostar. Può ospitare circa 7000 spettatori. Una piccola curiosità: a destra della "z" in foto è riprodotto, con i seggiolini bianchi, un profilo dello Stari Most (fonte: http://scsport.ba/vijest/40709, ultima consultazione 27 settembre 2014).

Le due squadre hanno tifoserie divise nettamente: i croato-bosniaci hanno cambiato squadra oppure hanno ricominciato a seguire il calcio da pochi anni e tifano per lo Zrinjski, tradendo la loro squadra storica⁸⁹, mentre i bosgnacchi sono rimasti tifosi del Velez. Lo stemma del Velez (come mostrato precedentemente, vedi fig. 4) ha subito una piccola ma sostanziale modifica rispetto alla sua versione pre-conflitto: ha sì mantenuto la stella rossa di jugoslava memoria ma non compare più lo Stari Most stilizzato, forse a significare che è venuta meno l'unità calcistica di Mostar sotto un'unica squadra. Diverso è il simbolo dello Zrinjski, che contiene al centro la scacchiera bianco-rossa, simbolo storico della resistenza nazionalista croata (fig. 20).





Mostar, nel derby più pericoloso del mondo a vincere è la paura, http://www.lastampa.it/2012/11/27/sport/calcio/mostar-al-derby-piu-pericoloso-del-mondo-a-vincere-e-la-paura-lgJJxRwVUhaLxAJcPxJEyL/pagina.html, ultima consultazione 27 settembre 2014.

Fig. 20. Gli stemmi del Velez e dello Zrinjski, le due squadre di calcio di Mostar. Il Velez ha mantenuto la stella rossa dell'epoca titina, mentre lo Zrinjski, oltre alla dicitura "Club sportivo croato", ha al suo interno lo scudo a scacchi bianco-rosso simbolo del nazionalismo croato nonché del movimento ustasa.

La divisione tra le due squadre si nota anche sulle tribune: i tifosi del Velez infatti sono riconosciuti come tifoseria di sinistra e nostalgica del periodo titino. Il principale gruppo ultras si chiama "Red Army" (fig. 21). Diversa è invece la composizione della tifoseria dello Zrinjski, conosciuta per avere legami di amicizia con la curva dell'Hajduk di Spalato, nota per le sue simpatie di estrema destra. I tifosi dello Zrinjski tra l'altro sono noti per i cori in memoria di Ante Pavelic, leader ustasa (fig. 22). Tra le due tifoserie di Mostar non corre buon sangue e gli scontri, in occasione dei derby, sono frequenti sia dentro che fuori lo stadio. Addirittura, nel settembre 2011, l'incontro tra le due squadre allo stadio Bijeli Brijeg fu sospeso a causa dell'invasione di campo dei tifosi dello Zrinjski, che dettero inizio ad una vera e propria caccia all'uomo nei confronti dei giocatori del Velez, rei di aver segnato la rete del vantaggio a pochi minuti dal termine⁹⁰.



Fig. 21. La "Red Army", il gruppo più appassionato di tifosi del Velez Mostar.

https://www.youtube.com/watch?v=1GzrX6f0of4, ultima consultazione 26 settembre 2014.



Fig. 22. La curva dei tifosi dello Zrinjski. Lo striscione più imponente è quello degli "Ultras Vatikan", in basso a destra.

Il calcio a Mostar si distingue quindi per essere un altro terreno di divisione con simbologie e motivazioni opposte che di calcistico hanno ben poco⁹¹. Se infatti lo Zrinjski nel suo simbolo espone la scacchiera bianco-rossa, tra i vessilli esposti sempre dai tifosi del Velez in occasione dei derby figura lo stemma gigliato bosniaco, simbolo della Bosnia indipendente durante il XIII-XV secolo, rifiutato da serbi e croati e per questo sostituito con il nuovo stemma nazionale bosniaco elaborato subito dopo Dayton (fig. 23).





Fig 23. Lo stemma a sinistra è d'epoca medievale. Introdotto dai regnanti Kotromanic intorno al XIV secolo, contiene i gigli inseriti per omaggio agli Angiò, con cui si erano recentemente imparentati. È considerato, dai bosniaci musulmani, come lo stemma di fondazione della Bosnia

⁹¹ Come è stato possibile verificare anche in due delle interviste svolte.

indipendente da qualunque altra ingerenza esterna. A destra invece lo stemma introdotto dopo gli accordi di Dayton. Il triangolo giallo rappresenta il territorio bosniaco, mentre i tre lati richiamano i tre gruppi serbi, croati e bosgnacchi.

Nella città di Mostar è quindi in corso un processo di divisione che è stato portato avanti soprattutto da parte degli abitanti della parte occidentale della città. I croato-bosniaci hanno infatti prima preso possesso della parte ad Ovest del Bulevar, approfittando della superiorità numerica e militare alla fine del conflitto, andando così a popolare luoghi preferibili perché non presentavano memorie del passato ottomano e perché, su un piano strettamente pratico, avevano subito minori danni materiali durante il conflitto. Il centro storico della città è stato infatti vittima di due diversi attacchi, vedendo la distruzione di ben il 90% dei propri edifici, oltre ai danni già evidenziati riguardanti lo Stari Most. L'appropriazione degli spazi, dapprima fisica, è anche diventata simbolica, come dimostrano le varie iniziative poste in essere dai croato-bosniaci, a partire dalla rinominazione – potremmo quasi dire re-branding – topografica dei luoghi (la Piazza dei Grandi Croati), per passare alla creazione ed installazione di piccoli luoghi della memoria storica croata (il Monumento ai Caduti Croati), arrivando anche ad esaltare figure che con la storia di Mostar c'entrano poco o nulla, ma sono riconducibili alle vicende della vicina Croazia (Marko Marulic), fino ad arrivare all'operazione di cambio di nome alle strade (fig. 24).



Fig. 24. Una delle operazioni di re-branding stradale: via Matija Gubec, leader della rivolta contadina croato-slovena di fine '500 contro gli ungheresi, riconosciuto come eroe dal regime di

Tito, viene sostituito, nel West Side, con frate Maestro Buntic, uno dei massimi teorici dell'unicità e della supremazia della lingua croata rispetto agli altri dialetti dell'ex-Jugoslavia. Gubec, nonostante l'origine croata, non si è "salvato" dall'opera di sostituzione dei nomi nella parte croata della città. La targa posta dai croati è rossa e bianca, colori tipici della tradizione croata e, come ben visibile, c'è lo stemma con la croce in alto a sinistra. Fotografia dell'autore, ottobre 2014.

Il percorso dell'appropriazione ha persino riguardato lo sport, con la rifondazione della squadra di calcio di origine croata precedentemente bandita dal regime di Tito. Come descritto sopra, la rinascita dello Zrinjski Mostar ha dato il via allo "sfratto" della storica compagine del Velez nell'altra parte della città, con l'epilogo di tifosi che hanno cambiato squadra di appartenenza, una cosa assolutamente "vietata" dalli "etica" calcistica contemporanea.

Se fin qui si sono evidenziati i cambiamenti a Mostar Ovest, anche Mostar Est non è stata esente da variazioni rispetto alla sua realtà geografico-culturale. Come spiega ad esempio Jon Roar Strandenes, a Mostar il numero delle moschee è passato dalle circa venti pre-conflitto alle attuali trentotto⁹², laddove quelle aggiuntive sono state costruite ovviamente tutte ad est del Bulevar. Le trentotto moschee dovrebbero servire quindi circa 45000 persone, mentre i cattolici che, come abbiamo rilevato, dovrebbero essere circa 60mila, hanno a disposizione una decina di chiese. L'impressione totale che si ricava è quindi di una città sempre più divisa in due settori tra di loro non comunicanti. Una sorta di Berlino dei Balcani, divisa da una strada che funge da muro invalicabile. Questi percorsi divisivi hanno aumentato il senso di appartenenza ad una "metà" di Mostar piuttosto che alla città intera e la zona centrale "neutrale" - ricostruita ad immagine e somiglianza dell'epoca pre-conflitto - non è servita a ridurre le distanze. Tentativi di modificare la zona centrale ci sono stati: la comunità croata aveva per esempio iniziato i lavori per la costruzione di una nuova cattedrale e per la creazione di un teatro nazionale croato. Queste opere, viste come troppo esclusiviste, sono state però fermate dalla municipalità centrale di Mostar nel

Jon Roar Strandenes, *Riven and cleansed. Stabilized and democratized*, Norwegian centre for Human Rights, Oslo, 2003, http://www.jus.uio.no/smr/english/about/programmes/nordem/publications/nordem-report/2003/03/nordem-report-10 .html, ultima consultazione 29 settembre 2014.

1996 (Makas 2006, p. 3). Ciò ha portato quindi alla creazione di una zona centrale intoccabile e all'espulsione di qualunque opera culturalmente segnata verso i settori preposti. Ogni gruppo ha allora continuato a costruirsi a sua volta progettando opere a propria immagine e somiglianza nell'area di competenza, andando così a solidificare la divisione in opposti settori. Le più imponenti e visibili opere poste in essere dai croati (in particolar modo la croce sulla collina Hum e il nuovo campanile dei SS. Pietro e Paolo) hanno fatto sì che si creasse un confine a questo punto fisico e tangibile tra le due metà di Mostar. Anche nella parte orientale sono presenti simboli identitari posti dai bosgnacchi. Nei dintorni del Ponte è tutto un fiorire di stemmi della dinastia Kotromanic-Angiò, descritti poco sopra. Sono presenti ad esempio o dipinti sui palazzi oppure presenti sulle bandiere che uniscono le due "torri di guardia dello Stari Most o in altre decorazioni (figg. 25-26-27).



Fig. 25. Uno degli stemmi Kotromanic-Angiò sui palazzi in Via Maresciallo Tito, 200 metri a nord dallo Stari Most. Foto dell'autore, ottobre 2014.



Fig. 26. Una bandiera con lo stemma Kotromanic-Angiò

sulla Torre Halebija, al lato dello Stari Most. Foto dell'autore, ottobre 2014.



Fig. 27. Bandierine della Bosnia-Erzegovina e con lo stemma Kotromanic-Angiò all'ingresso della Stari Grad, lato ovest. Il ponte dista 50 metri da questo punto. Foto dell'autore, ottobre 2014.

Due città?

Il rischio di una tale configurazione geografico-politica è quello di vedere Mostar non più come una città divisa in due, bensì come due città tra loro distinte. Tutto ciò dipenderà dall'approccio che i cittadini e le istituzioni mostarine avranno nei confronti del proprio territorio. Una città divisa d'altronde è un qualcosa di innaturale e presumibilmente temporaneo: addirittura Berlino, nonostante il Muro che l'ha divisa per oltre trent'anni, è sempre stata vista come una città ferita, forzata a vivere in quella condizione mutilata. Vedere Mostar come due città distinte invece implica una quieta accettazione dell'attuale *status quo*, una situazione che in pratica non è mai mutata, visto che la città si è cristallizzata in questa nuova configurazione sin da subito dopo il conflitto balcanico. Ancor di più: dopo il conflitto, come abbiamo visto, le due metà si sono radicalizzate e hanno aumentato la propria auto-costruzione identitaria. La parte occidentale croata ha insistito nella costruzione di complessi storico-monumentali che

legassero il destino dei croato-bosniaci della città a quelli della madrepatria croata e all'appartenenza cattolica. I bosgnacchi musulmani hanno invece inaugurato un gran numero di moschee piccole e piccolissime, segnando così anch'essi il territorio in modo molto definito. Anche la gestione e le scelte per così dire "stilistiche" nel confermare la collocazione in diverse parti della città è stata radicale. I croati hanno creato nuove installazioni, innovato, ricostruito aggiungendo parti, rinnovando la parte già nuova della città, quella costruita nella seconda metà del novecento. I bosgnacchi invece, relegati dalla forza d'urto croata nella parte vecchia della città, hanno puntato sui fondi internazionali e sulla conservazione della parte storica del territorio, per rafforzarne ulteriormente i caratteri della tradizione ottomana già preminenti. In qualche modo i musulmani si sono trovati nella condizione di avere un landscape già confacente alle proprie richieste identitarie, mentre da parte croata mancavano alcuni "segni" identitari di base: la maggiorata ricostruzione del campanile della Chiesa Francescana e l'apposizione della croce sulla collina Hum rappresentano tentativi di affermare la propria presenza in modo visibile, rendendo esclusiva (ed escludete) la metà della città prescelta. Il lato croato inoltre risulta essere anche il più ricco di risorse: da quella parte si trovano infatti sia la centrale idro-elettrica che le fabbriche di alluminio. La rappresentazione della città in due entità a sé stanti è anche rinforzata da altri elementi "istituzionali". Oltre alla già ricordata suddivisione municipale che, abolita nel 2004, è però rimasta praticamente funzionante con due grosse municipalità ad est e a ovest⁹³, altri ambiti in cui è organizzato il funzionamento della città mostrano la ormai acquisita divisione. A Mostar esistono due ramificazioni di servizi pubblici: le strutture sanitarie sono divise in due, come due sono i servizi postali e sdoppiato risulta essere il servizio di trasporto pubblico. Anche le compagnie elettriche sono due e l'università non poteva sfuggire a questa suddivisione, con due atenei posti uno per lato della città. Altri dettagli aiutano a comprendere la suddivisione del territorio: a Mostar Ovest

La divisione municipale si inserisce in un quadro molto complesso di divisione del potere a livello piramidale che riguarda tutta la Bosnia-Erzegovina. I livelli di governo, dal più basso al più alto, risultano essere: comunità locale (*mjesna zajednica*), municipalità (*opcina*), città (*grad*), cantone (*kanton*), entità (Federazione di Bosnia-Erzegovina e Republika Srpska) e stato (Repubblica di Bosnia-Erzegovina).

da qualche anno sono cambiati i segnali stradali. I segnali a sfondo blu, comuni in tutta la Bosnia-Erzegovina (coesistenti a quelli gialli e neri dell'epoca jugoslava), sono stati cambiati con cartelli a sfondo rosso, colore immediatamente riconducibile alla tradizione croata. In questo modo non ci si può sbagliare: si sa sempre in quale parte della città ci si trova, è sufficiente guardare di che colore sono i segnali stradali o le indicazioni toponomastiche, come visto precedentemente. Questa opera di riassegnazione di qualunque segno distintivo può addirittura creare confusione, laddove le indicazioni per il centro della città differiscono le une dalle altre. A Mostar Ovest si indica la parte centrale nel senso croato del termine, e quindi si viene indirizzati verso il Rondo, mentre a Mostar Est per centro si intende il centro storico vero e proprio della città, dominato e caratterizzato dallo Stari Most (fig. 28).



Fig. 28. West Side Mostar. Cartello a 100 metri dal Rondo. Il centro cittadino, considerato storicamente, sarebbe lo Stari Most, ma da questa parte della città il centro è indicato in direzione proprio del "riconquistato" Rondo. Foto dell'autore, ottobre 2014.

Anche gli esercizi commerciali possono dare un aiuto per capire in quale parte di città ci si trovi. Abbiamo preso in considerazione le panetterie, numerosissime nel capoluogo erzegovese e in tutta la ex-Jugoslavia, lascito della tradizione

mitteleuropea. La dizione differisce un poco a seconda del dialetto utilizzato. In bosgnacco la grafia è "pekara", in croato "pekarna". Anche grazie a queste piccole differenze è possibile capire quale sia il lato della città in cui si passeggia. All'interno le pietanze servite sono praticamente le stesse, all'occhio di un non bosniaco le differenze non sono subito comprensibili, se non nella carne utilizzata per confezionare i burek (figg. 29-30).



Fig. 29. La pekarna (panetteria in croato) "Luce", caratteri biancorossi, Mostar Ovest, a 300 metri dall'ateneo cattolico. Foto dell'autore, ottobre 2014.



Fig. 30. La pekara

(panetteria) Galeb, a Mostar Est, distante 200 metri dallo Stari Most. Foto dell'autore, ottobre 2014.

A metà 2003 la riunificazione di Mostar divenne una delle priorità dell'amministrazione internazionale in Bosnia-Erzegovina, soprattutto da parte di Paddy Ahsdown, all'epoca Alto Rappresentante in loco. Una serie di commissioni fu insediata per studiare i problemi presenti ed elaborare soluzioni su spinta, nell'aprile 2003, dell'Ufficio dell'Alto Rappresentante⁹⁴. L'operazione avveniva nel momento in cui la ricostruzione dello Stari Most era ormai a buon punto e doveva aiutare nel processo di riunificazione della città attorno proprio all'opera ricostruita. Lo Stari Most rappresentava il nucleo del processo di pacificazione così designato dalla comunità internazionale. Lo stesso Ashdown sottolineava, nel giorno dell'inaugurazione, il ruolo del Nuovo Vecchio Ponte, il quale avrebbe "rilegato comunità recentemente lacerate" ⁹⁵. A ciò si aggiungeva, nel 2005, la designazione, da parte dell'Unesco, dell'inclusione del centro storico di Mostar nella lista del World Heritage. La mossa dell'Unesco va però letta attentamente perché il valore storico della parte vecchia di Mostar è per alcuni versi discutibile dato che, a ben guardare, tale valore storico è teorico e non reale: la città vecchia e lo Stari Most sono stati appunto ri-costruiti, andando oltre le regole presenti nella Carta di Venezia del 1964 che disciplina il restauro e la conservazione dei monumenti di carattere storico⁹⁶. Sono delle copie di un originale che è stato bombardato ma che, fisicamente, non esiste più se non come reinterpretazione. Il valore dato quindi a questa designazione non è tanto (o non solo) architettonico, quanto simbolico, come statuito dalla dichiarazione susseguente alla nomina nella World Heritage List: Mostar è stata inserita perché "eccezionale e universale simbolo di coesistenza tra comunità"97, cioè esattamente quel modello (teorico) di

High Representative Welcomes Establishment Of The Mostar Commission And Provides Eight Principles For Its Work http://www.ohr.int/ohr-dept/presso/pressr/default.asp? content id=29772, ultima consultazione 2 ottobre 2014.

⁹⁵ Remarks by High Representative Paddy Ashdown On the Occasion of the Re-Opening of Mostar Old Bridge, http://www.ohr.int/ohr-dept/presso/presssp/default.asp?content_id=33002, ultima consultazione 2 ottobre 2014.

⁹⁶ Cfr. Carta di Venezia, http://www.sbapge.liguria.beniculturali.it/index.php?it/176/carta-del-restauro-di-venezia-1964, ultima consultazione 18 aprile 2006.

⁹⁷ ICOMOS, *Mostar*, *No 946 rev*, Unesco, Parigi, Aprile 2005, http://whc.unesco.org/archive/advisory body evaluation/946rev.pdf, ultima consultazione 2 ottobre 2014.

città unificata ed unificante, il medesimo messaggio portato avanti da chi, nella comunità internazionale, si era adoperato per la ricostruzione del Vecchio Ponte⁹⁸. L'Unesco ha in qualche modo promosso un'operazione di *marketing* semplificante, utile a far accrescere il dibattito intorno a Mostar e allo Stari Most visti come parti fondamentali del discorso multiculturale sulla Bosnia-Erzegovina. Nel numero di ottobre 2005 di *World Heritage Review*⁹⁹, il periodico a firma Unesco, che in quell'edizione mette in copertina proprio una foto del Ponte, la capitale erzegovese ed il suo più famoso monumento vengono ancora una volta evocati come simboli di multiculturalismo e riconciliazione. Si legge:

The Old Bridge area, with its pre-Ottoman, eastern Ottoman, Mediterranean and western European architectural features, is an outstanding example of a multicultural urban settlement. The reconstructed Old Bridge and Old City of Mostar is a symbol of reconciliation, international co-operation, and of the coexistence of diverse cultural, ethnic and religious communities (World Heritage Review, 2005, n.41, p. 12).

Qui nasce subito un paradosso: questa dichiarazione da parte dell'organo ufficiale dell'Unesco mette insieme la coesistenza di diverse comunità culturali, etniche e religiose pur nominando soltanto la "Old Bridge area", la quale poi non ha molto di influenze architettoniche dell'Europa Occidentale. Fondamentalmente, l'area menzionata comprende soltanto beni dell'era Ottomana inclusi ovviamente a est del Bulevar. L'unico esempio di edificio di epoca austriaca, posto sul lato ovest del Bulevar, è il Ginnasio (fig. 31), anch'esso danneggiato dai colpi di mortaio durante il conflitto, restaurato e completamente ridipinto di un rosso più acceso rispetto al passato.

Diversa è la dinamica dei fatti accaduti durante il conflitto. Nel 1993 infatti il centro storico di Mostar non era ancora nella World Heritage List dell'Unesco, dato che la Jugoslavia non ne aveva mai fatto richiesta. Nonostante il dibattito proprio nei mesi dei bombardamenti effettuati ai danni dello Stari Most – fu anche inviato un esperto dell'Unesco, Colin Kaiser, a visionare lo stato del Ponte a poche settimane dall'attacco definitivo – non fu neanche possibile inserire il centro storico nella lista dei c.d. "Beni in pericolo", poiché essi sono eleggibili soltanto tra quelli già inseriti nella lista dei beni sotto tutela. Il richiamo fu quindi soltanto di tipo mediatico, al contrario della città croata di Dubrovnik, già sotto tutela Unesco dal 1979, in cui la parte del centro storico fu dichiarata in pericolo nel 1991 (Makas 2005, pp. 398-404).
 Cfr. World Heritage Review, Unesco, n.41, ottobre 2005.



Fig. 31. Il Ginnasio di Mostar, fotografia dell'autore, ottobre 2014.

Va inoltre detto che la parte oggetto della ricostruzione è abitata quasi interamente da musulmani e gestita da musulmani, che lì portano avanti attività commerciali (soprattutto dedicate alla ristorazione e al turismo) da intere generazioni. Paradossalmente, se prima del conflitto o subito dopo i croati non sentivano come appartenente a loro l'area ottomana della città, ora se ne sentono addirittura forzatamente esclusi, con provvedimenti che sono andati ad ignorare sistematicamente i danni – minori rispetto all'East Side, ma pur sempre presenti – patiti durante il conflitto. A ciò va anche unito un certo risentimento, visto che l'area dello Stari Most è divenuta, dopo la ricostruzione, una delle zone maggiormente redditizie della città proprio grazie al traffico di turisti: ingenti somme di denaro controllate esclusivamente dai musulmani.

Ovviamente i report dell'Unesco non sottolineano mai che in realtà l'area su cui si è lavorato non è multiculturale, bensì fortemente musulmana, andando a forzare una situazione che, all'occhio dell'osservazione diretta, risulta ben diversa. È la stessa forzatura effettuata per la designazione del centro storico all'interno dei beni culturali tutelati dall'Unesco: la Carta di Venezia in realtà, non essendo più beni originali, bensì ricostruiti, non ne prevedrebbe la tutela, eppure l'Unesco ha fatto

pressione affinché ciò avvenisse. Nel rapporto finale redatto da Icomos e Unesco si riconoscono alcuni limiti, soprattutto nel materiale usato per la ricostruzione, in buona parte diverso da quello originale. Tuttavia si sottolinea come il sito abbia "a kind of overall authenticity" e che la ricostruzione può essere vista come una "restoration of the intangible dimensions of the property"¹⁰⁰.

Qualche tentativo, in senso unificante, è stato fatto da alcune Ong presenti sul posto. Due in particolar modo sono risultati molto discussi subito dopo la ricostruzione dello Stari Most ma entrambi presentano una particolarità: sono progetti che non mettono in comunicazione direttamente le due metà della città, bensì cercano un terreno comune al di fuori dei terreni di disputa. Per prima è possibile citare la proposta dell'edificazione di una sinagoga ex-novo, portata avanti dalla esigua comunità ebraica di Mostar. L'area della Sinagoga è stata individuata in un cortile quadrato che, al limite ultimo dell'East Side, affaccia sul Bulevar e guarda frontalmente verso la Chiesa Francescana che è posta, come ricordiamo, all'inizio del West Side. La Sinagoga sarebbe quindi piazzata in mezzo tra le due sponde, in una linea retta che unirebbe simbolicamente la Chiesa Francescana, la Sinagoga stessa e il Ponte. I lavori sono stati avviati nel periodo dell'inaugurazione del nuovo Stari Most, ma si sono ben presto arenati (fig. 32).



World Heritage 32 Com, http://whc.unesco.org/en/documents/100757/, pp. 6 e ss., ultima consultazione 19 aprile 2016.



Fig. 32. L'area della mai terminata Sinagoga di Mostar. Secondo testimonianze raccolte sul luogo i lavori sono fermi da quasi dieci anni. Foto dell'autore, ottobre 2014.

Un secondo tentativo unificante e decisamente più pop è stato messo in essere da una ong formata da giovani mostarini. All'interno del parco cittadino – posto vicino all'ex Rondo e anch'esso in passato oggetto di disputa per il suo rebranding in versione pro-croata – è stata installata una statua di Bruce Lee, il noto attoremaestro di arti marziali attivo ad inizio anni Settanta. Bruce Lee divenne particolarmente famoso in ex-Jugoslavia già a partire dalla metà degli anni '80, quando il regime socialista decise di aprire le frontiere ai film americani. I film di Lee furono tra le prime produzioni statunitensi ad essere trasmesse pubblicamente dalla tv di stato jugoslava, visto il loro contenuto apolitico e di puro intrattenimento. Secondo la ong locale Bruce Lee rappresenta un tipo di "eroe" a nessuno inviso e conosciuto da tutti i giovani come un personaggio pulito ed al di fuori delle appartenenze religiose o culturali, anzi, visto come rappresentante di un certo multiculturalismo in quanto statunitense di origine cinese. La statua (fig. 33), a grandezza quasi naturale, è posta in mezzo al parco, nel nulla, e appare un po' solitaria e soprattutto totalmente decontestualizzata. Porta sotto la dicitura "Tvoj Mostar", letteralmente "La tua Mostar". Il tentativo appare un po' strampalato ed in effetti, a parte, il giorno dell'inaugurazione, non ha riscosso molto successo.

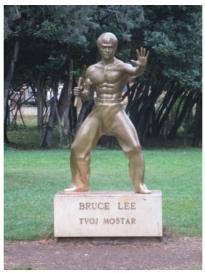


Fig. 33. La statua di Bruce Lee all'interno del parco cittadino di Mostar. Foto dell'autore, ottobre 2014.

5. Osservazioni conclusive

Uno stallo istituzionale.

Lo statuto di Mostar non è ancora stato approvato, così come la commissione dell'ufficio statistico bosniaco non si è ancora accordata su quale metro di misura utilizzare per risolvere i dilemmi lasciati dall'ultimo *popis* (censimento) svoltosi nel 2013 e ancora senza cifre ufficiali. La Bosnia-Erzegovina tutta è in stallo e Mostar rientra in questa situazione di totale blocco politico-istituzionale.

Partire quindi da una definizione della città di Mostar è complesso. Prima di addentrarci nella disquisizione su una città che può essere vista, a seconda delle convenienze politiche o delle sensibilità personali come unita, divisa o semplicemente non comunicante, bisogna dire che Mostar è anzitutto una città bloccata che, da quasi dieci anni, va avanti a forza di amministrazioni comunali commissariate e che ancora non ha risolto il problema di democraticità del voto: tuttora l'amministrazione viene eletta mediante una modalità che non rispecchia il principio di "una testa, un voto", bensì "gioca" sulla distribuzione etnica, portando il consiglio comunale ad essere diviso in due parti quasi uguali. In questo modo i croati sono sotto rappresentati, mentre i bosgnacchi riescono a recuperare l'inferiorità numerica cui sono destinati grazie a questo meccanismo.

Per molti osservatori e studiosi, Mostar è il laboratorio della Bosnia-Erzegovina post-conflict. Il suo essere una città multietnica¹⁰¹ facente parte del territorio bosniaco ma come capitale del cantone dell'Erzegovina – l'unica zona del paese a carattere fortemente croato¹⁰² – nonostante la sua storia e architettura siano fondamentalmente di stampo ottomano, ne fa un crocevia esemplare dello jugoslavismo inaugurato con il regime di Tito. Questo ha fatto sì che Mostar divenisse immediatamente oggetto di contenzioso. Da una parte i croati la rivendica(va)no come capitale dell'Erzegovina e più precisamente di quella

In realtà bi-etnica, dato che cattolici e musulmani compongono il 95% della popolazione, lasciando il restante 5% a ortodossi e ebrei.

Mentre bosgnacchi e serbi sono sparsi un po' per tutto il paese (basti pensare al non contiguo territorio della Republika Srpska), i croati sono praticamente tutti concentrati nella zona dell'Erzegovina.

Repubblica dell'Herceg-Bosna proclamata – ma mai riconosciuta da alcun attore internazionale – durante il conflitto e di cui gli stemmi campeggiano ancora sulla Hrvatski Dom situata nel Rondo; d'altro canto però è inestinguibile il fatto che la città sia stata fondata come centro nevralgico dell'impero ottomano nei Balcani occidentali. In questa situazione intermedia, di stallo storico, simbolico, di rivendicazione e politico vive oggi Mostar, così come tutta la Bosnia-Erzegovina. Un paese e una città bloccati dalle lentezze di un sistema politico che si è esclusivamente appoggiato sull'assistenzialismo occidentale e che non è riuscito in nessun modo a creare delle fonti di auto-sostentamento. Finiti gli aiuti della comunità internazionale, la quale per i dieci anni successivi al conflitto ha incoraggiato e "nutrito" la ricostruzione bosniaca, il paese è entrato in una spirale di ingovernabilità, dovuta anche al sistema di bipartizione nelle due entità federate le quali, come dimostra il caso del censimento del 2013, non riescono a mettersi d'accordo neppure sul metodo di conteggio degli abitanti.

Una città non comunicante

Mostar è una città non comunicante, con due sponde ben distinte, solcate dal *Bulevar Narodne Revolucije:* la linea di confine reale è quella e non lo Stari Most, come propagandato da più parti. Talmente tanto propagandato da essere divenuto il centro simbolico ed anche effettivo della ricostruzione da parte internazionale, a danno di una città che nel complesso ha subito molteplici danni soprattutto alle abitazioni civili. È straniante se non addirittura grottesco, girando per Mostar, vedere il centro storico così ben restaurato mentre, contemporaneamente, a neanche duecento metri dal Ponte si trovino ancora palazzi pieni di buchi e semidistrutti dai colpi di mortaio. Il contrasto è ancora più stridente se si pensa al fatto che le viuzze del centro storico sono ormai ridotte ad un bazar di piccole botteghe a cielo aperto, disposte in fila e senza soluzione di continuità, le quali vendono tutte gli stessi prodotti locali: liquori fatti in casa, ceramiche di piccolo taglio, vestiario orientaleggiante, riproduzioni dello Stari Most in ogni misura e materiale e prodotti per preparare il thè alla turca, l'unico "ammesso" da queste

parti. Sembra di essere ad Istanbul o al mercato di Sarajevo, ma in realtà ci troviamo a circa un'ora di automobile dall'Adriatico oppure a 55 minuti di volo da Roma, una tempo simile per coprire la tratta aerea dalla Capitale a Milano.





Sopra: un palazzo con evidenti segni della guerra in via Maresciallo Tito, a 200 metri dal Ponte. Sotto: bancarelle nel centro storico di Mostar, a 100 metri dallo Stari Most.

Come appreso dalle interviste, Mostar è una città che non comunica o comunica molto poco. Gli intervistati danno colpa ad un sistema che gli è posto superiormente. I politici vengono additati come affaristi, truffatori, sfruttatori di voti per perseguire vantaggi personali. La politica in generale è vista come un affare clientelare e questo è il lascito più tangibile della guerra jugoslava. Già il conflitto si era segnalato per essere diventato terreno fertile per piccoli leader che "proteggevano" la popolazione in cambio di sostegno morale, politico o

finanziario. A distanza di venti anni la questione sembra essere rimasta tale anche perché, come abbiamo visto, ai politici viene anche accollata la responsabilità di aver spinto su narrazioni che hanno favorito l'odio etnico, spingendo le nazionalità presenti sul suolo ex-jugoslavo a diffidare del proprio vicino di casa. Gli intervistati ci hanno detto che è tutto un lavaggio del cervello messo in atto dalla fine degli anni '80 e che ognuno ha la propria versione della storia passata e recente. A Mostar, come in tutta l'ex-Jugoslavia, il clientelismo si è trasformato in mantenimento dello status quo. Ogni fazione partitica, etnicamente determinata, ha ormai una propria clientela da tutelare sul piano politico, economico e di "resistenza" al vicino di casa. Abbassare la guardia significherebbe rischiare la prevaricazione da parte dell'altro, l'ennesimo esodo forzato, un altro conflitto. La paura fa sì che si preferisca rimanere in questa situazione di stallo, gli elettori accettano la situazione più o meno passivamente – gli unici episodi di protesta si sono avuti nel febbraio 2014¹⁰³ – e i partiti su base nazionalista già fondati poco prima o durante il conflitto continuano ad essere i protagonisti della scena nazionale, a tutto vantaggio di una classe politica che si tramanda il potere di generazione in generazione, come dimostra l'epopea della famiglia Izetbegovic, con padre e figlio che sono stati entrambi presidenti nel giro di pochi anni¹⁰⁴.

Mostar non comunica anche perché, a livello politico, nessuno è intenzionato affinché ciò accada: significherebbe perdere le posizioni politiche guadagnate dal dopoguerra ad oggi. Una forza realmente unificante, sopra la politica "normale", darebbe fastidio ai partiti attualmente maggioritari.

Mostar non comunica e questa cosa si riflette sulla popolazione, anche se la risposta proveniente dai due lati della città sembra essere diversa.

Le prime proteste in Bosnia-Erzegovina si sono avute nel febbraio 2014, con alcune grandi manifestazioni che, partite dalla città di Tuzla, sono sfociate in scontri di piazza anche in altri centri come la stessa Mostar e a Sarajevo, dove le manifestazioni hanno provocato decine di feriti nel tentativo di assalto al Parlamento nazionale. Cfr. http://www.balcanicaucaso.org/Dossier/Bosnia-Erzegovina-la-rivolta, http://www.lastampa.it/2014/02/07/esteri/a-sarajevo-infiamma-la-protesta-almeno-feriti-negli-scontri-AQLjVuQ71eEokHDvi7WEdO/pagina.html, ultima consultazione 5 maggio 2016.

La Bosnia-Erzegovina non ha un vero e proprio presidente, bensì un "Presidente della Presidenza", essendo la carica svolta a rotazione da tre incaricati, uno eletto dalla comunità bosgnacca, uno da quella serba e uno da quella croata.

Se l'East Side bosgnacco-musulmano sembra essere rinchiuso nel proprio piccolo centro storico che vive di turismo e indotto (un turismo spesso musulmano e molto turco, come è possibile capire dal fatto che le guide alla città e i menù dei ristoranti sono spesso tradotti solamente in turco e in inglese), il West Side croato sembra avere un comportamento più aggressivo nei confronti del lato orientale, come a volerne circoscrivere sempre più l'area di pertinenza. Il comportamento aggressivo è, come abbiamo verificato, subito visibile. La mirata ricostruzione della Chiesa Francescana (che ora ha molto poco di francescano), l'erezione della croce sul monte Hum, la forzata appropriazione e caratterizzazione di spazi prima condivisi, come nel caso del Rondo, la rinominazione di strade e piazze, dimostrano un approccio che mira alla prevaricazione o per lo meno all'affermazione di una superiorità che è numericamente già attestata. Ci si permetta di tornare al calcio e alle dimostrazioni estetiche delle due tifoserie delle squadre mostarine. La ricerca visuale portata avanti finora ci ha consegnato delle immagini significative, come mostrano i due murales posti vicino alle sedi delle tifoserie in cui abbiamo effettuato due delle interviste. Quello dei tifosi croati dello Zrinjski è abbastanza chiaro, con il suo crociato pronto alla battaglia contro il nemico invasore. Quello di parte bosgnacca è più vago ma sicuramente non inneggia a invasori o a crociate contro qualcun altro.

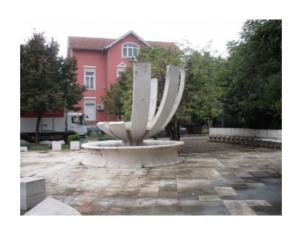


Il disegno posto pochi metri al di fuori del pub-club dei tifosi dello Zrinjski, sul muro di una scuola. Il riferimento alle crociate è evidente.



Il disegno della tifoseria del Velez ai piedi di un palazzo bombardato, abbandonato e pericolante vicino al proprio club. Non ci sono riferimenti religiosi, ma il disegno di un tifoso con il cappellino della Red Army Group.

Possiamo quindi concludere che la parte croata sta mettendo in atto una serie di azioni rivendicative prevaricanti e certamente più aggressive rispetto ad eventuali iniziative da parte bosgnacca. Non solo vi è la voglia di presentarsi come superiori numericamente ai musulmani, ma è presente anche la volontà di cancellare qualunque segno di un passato condiviso con le altre nazionalità presenti. Altre due immagini ce lo spiegano meglio. Qui sotto vedete uno *spomenik*, cioè un monumento di una serie commissionata negli anni '70 dal regime socialista a diversi artisti sparsi nel paese. Con questi monumenti, agli artisti era richiesto di figurare la Jugoslavia come paese unito, immerso nel benessere e proiettato al futuro. Lo spomenik in questione si trova per pochi metri nella parte Ovest della città ed è stato gravemente danneggiato: da parte croata c'è stata la volontà di eliminare qualunque appoggio mnemonico al regime di Tito.



Stessa sorte, e questo fa ancora più riflettere, è toccato ad una stele posta vicino al municipio, anch'essa per pochi metri nel lato Ovest. Questa installazione commemora i combattenti uniti per Mostar, una formazione multietnica composta da mostarini i quali semplicemente cercarono di difendere la città, prima dalle azioni militari serbo-bosniache e poi da quelle portate avanti dall'Hvo croato. In questa formazione si trovarono a combattere insieme cattolici, musulmani e ortodossi i quali, con il solo obiettivo di difendere la città, si scontrarono contro persone del proprio credo religioso. È immediato il messaggio per cui quella formazione, con cattolici e musulmani a stretto contatto, risulta come oltraggiosa per l'attuale West Side.



La stele divelta ricorda i combattenti per Mostar, con croati, musulmani e ortodossi uniti nel conflitto. Oltre all'onta per cui vanno rimosse le memorie di cattolici che combatterono insieme ai musulmani, probabilmente non è andata giù anche la forma prescelta per l'installazione: il giglio dei Kotromanic-Andò di cui si è parlato in precedenza.

Mostar quindi non solo non comunica ma, quando può, cerca di eliminare anche i punti di contatto, creando così i presupposti per un divieto di dialogo.

Gli errori della comunità internazionale. La strumentalizzazione dello Stari Most.

La comunità internazionale non ha aiutato nel processo di pacificazione e di dialogo in città. La città, ad esempio, come già citato è stata ricostruita ma la parte

di territorio designata per l'intervento ha escluso completamente il West Side, se non per il Ginnasio. Tutti gli aiuti e gli sforzi sono stati dedicati al centro storico musulmano, allo Stari Most, agli altri ponti danneggiati (escluso il Kriva Cupria¹⁰⁵), alle moschee. Da una parte ciò ha lavato le coscienze del mondo occidentale che aveva assistito alla pulizia etnica ai danni dei musulmani di Jugoslavia. Anche a Mostar molti musulmani sono stati costretti ad abbandonare le case poste nel West Side e ci sono state detenzioni forzate nei campi costruiti appositamente per musulmani e serbi. Ovviamente il richiamo mediatico della distruzione dello Stari Most ed il ricordo di alcune stragi come quelle di Srebrenica o di Sarajevo hanno fatto sì che i musulmani divenissero la vittima centrale del conflitto bosniaco e quindi quella da rifondere al più presto. Dall'altra parte questo processo ha completamente escluso la parte croata da qualunque possibilità di dialogo. In questa "nuova guerra", così come suggerito da Mary Kaldor (1999), sviluppatasi secondo le dinamiche ben esposte da Glasl e ricordate da Maria Luisa Maniscalco (2011), non sono mai state prese in considerazioni le opzioni di pacificazione espresse da Galtung nei suoi studi. Questo si è tradotto nella totale assenza di una procedura di riconoscimento pubblico delle colpe che, nonostante il comportamento croato sia stato prevaricatore, sono presenti da ambo le parti. La comunità croata dell'Erzegovina è stata invece vista come senza dubbio colpevole – forse come la più colpevole delle due parti – e quindi esclusa da ogni tentativo internazionale di aiuto: un comportamento molto simile è stato portato avanti anche nei confronti dei serbi, macchiatisi di atti ancora peggiori, come l'assedio di Sarajevo e la strage di Srebrebnica. Una tale attitudine nei confronti di un gruppo così fortemente denotato dal punto di vista del nazionalismo e dell'amor proprio ha così aumentato la sensazione di accerchiamento che già era stata una delle protagoniste del conflitto jugoslavo. Se i serbi a livello nazionale avevano già denunciato il loro sentirsi vittime del

Il Kriva Cupria – o Ponte Storto – è un altro ponte di epoca ottomana, costruito negli anni dello Stari Most ed esteticamente molto simile, anche se è due terzi più piccolo. È nascosto in un piccolo anfratto a circa 150 metri dallo Stari Most e sovrasta un affluente della Neretva. È stato distrutto dalla grave alluvione che ha colpito Mostar nel 2000 e ricostruito grazie a fondi provenienti dal Lussemburgo.

sistema socialista (con il famoso Memorandum dell'Accademia Serba¹⁰⁶), i croati avevano dichiarato la nascita della Repubblica di Herceg-Bosna proprio come loro roccaforte contro gli invasori stranieri che li accerchiavano, fossero essi serbi o musulmani: un tipo di retorica generalmente presente già prima del conflitto ma fortemente rafforzatasi con l'episodio dell'assedio di Knin. È stato totalmente ignorato quindi anche quell'approccio elaborato già nel 1981 dall'Harvard Negotiation Project da Roger Fisher e William Ury e successivamente anche da Bruce Patton (1991) per cui, per giungere ad una negoziazione efficiente è necessario sedersi ad un tavolo con tutte le parti coinvolte e portarle, se non al dialogo diretto, almeno alla condivisione delle reciproche problematiche per trovare le effettive rivendicazioni dei contendenti, riuscendo così ad evitare quel problema di "perdere la faccia" illustrato anche da Glasl. Questo processo non è mai stato intentato. Qualche passo è stato fatto tra le presidenze di Bosnia-Erzegovina e Croazia, ma ciò risulta tuttora debole per due motivi. Il primo è che la Croazia è indirettamente coinvolta, essendo attore estero: si è fatta quindi passare la comunità erzegovese come direttamente dipendente dalla Croazia, rafforzando così il senso di appartenenza dei "tifosi" della Repubblica di Herceg-Bosna, i quali si sentono dei croati in trasferta. Il fatto di appellarsi, per le loro malefatte, direttamente al governo croato probabilmente ha prodotto quell'investitura internazionale che era stata negata alla formazione di Mate Boban durante il conflitto. Il secondo motivo è che si è identificata la presidenza bosniaca (soprattutto la famiglia Izetbegovic) come la esclusiva depositaria dei problemi dei bosgnacchi: sappiamo però che il sistema di rotazione della poltrona di presidenza tra i tre eletti fa sì che questo dialogo possa avvenire soltanto per un terzo del tempo, facendo sembrare il dialogo una telefonata piena di interruzioni. In questo modo il gruppo erzegovese è stato sì designato come colpevole, ma non come responsabile né come attore interpellabile, rendendo improbabile qualunque procedura di riconoscimento delle colpe o di ragionamento intorno ad esse.

La fretta della comunità internazionale di dare un segnale mediatico forte ha prevalso su qualunque teoria di peace-keeping, peace-making, peace-enforcing e

Cfr. http://160.97.56.64/politica/archivio/materiale/263/memorandum%20accademia %20serba%20delle%20scienze.pdf

di nation-building. L'immobilismo Onu e Nato durante il conflitto ha reso queste mosse frettolose ancora più necessarie, per la questione della coscienza già menzionata. In questo modo però si è arrivati ad una soluzione che ha messo, per dirla con Calame e Pasic (2009) "il carro davanti ai buoi", una soluzione simbolica e che non ha realmente scavato all'interno dei problemi.

La duplice contemporaneità del bene culturale Stari Most è stata in qualche modo deviata. Riconosciutane l'importanza a livello contrastivo, come illustrato anche da Toscano (2009) e determinatane l'essenza di spazio intensivo che quindi diventa determinante, a livello di gruppo, sia per l'etnia offendente che per quella offesa, sappiamo che il bene culturale può essere anche veicolo di messaggi di pace o comunque di dialogo. Lo Stari Most, in quanto ponte che unisce due sponde, è stato visto come metafora fisica della possibile ri-unione delle etnie bosgnacche e croate, ma l'illusione è durata poco. Il bene culturale, da possibile mezzo di dialogo, è stato talmente tanto strumentalizzato da divenire un bene svuotato di senso, come alcune interviste ci hanno mostrato. Lo Stari Most ora non appartiene ai croati – che lo ignorano – e non appartiene neanche più tanto ai bosgnacchi, che lo vedono come un artefatto importante ma comunque diverso, cambiato, modificato, rispetto all'originale. La missione intorno alla ricostruzione dello Stari Most appare quindi come un'occasione persa dalla comunità internazionale e scarsamente sfruttata da parte delle comunità locali, ormai preoccupate soltanto di mantenere in vita il proprio ristretto ambito.

Attualmente è difficile dire a cosa andrà incontro Mostar: la divisione in due municipalità distinte – anche se riunite sotto un unico sindaco – è lo sbocco più probabile e sancirebbe il definitivo fallimento delle strategie finora intentate dalla comunità internazionale, che così tanto ha (malamente) investito sulla questione mostarina.

Bibliografia

AA.VV. (2012), La guerra in Europa non è mai finita, Limes 1-2012, L'Espresso, Roma

Alexander J. C. (2006), La costruzione del Male, Bologna, il Mulino.

Anderson B. (1996), Comunità immaginate, Roma, Manifestolibri.

Andric I. (1992), Bridges. Sign Bridges Conversations with Goya, Londra, Menard Press.

Andric I. (2001), *Il ponte sulla Drina*, Milano, Mondadori, ed. orig. 1945.

Antonelli F. (2007), *L'illusione di Prometeo. Conflitto e post-conflict nella crisi dell'Occidente*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Appadurai A. (2005), Sicuri da morire, Roma, Meltemi.

Arbitrio R. (1998), *Il conflitto etnico. Dinamiche sociali e strategie di intervento: il caso della ex-Jugoslavia*, Milano, FrancoAngeli.

Arendt H. (1996), *Le origini del totalitarismo*, tr. it., Milano, Comunità (orig. 1951).

Ashworth J., Turnbridge J.E. (1996), Dissonant heritage: the management of the Past as a Resource in Conflict, New York, John Wiley and Sons.

Assmann A. (2002), *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, tr. it., Bologna, Il Mulino (ed. orig. 1999).

Augè M. (1982), Simbolo, funzione, storia, Napoli, Liguori.

Augè M. (1993), Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità, Milano, Eleuthera.

Bauman Z. (1992), *Modernità e olocausto*, Bologna, Il Mulino.

Bauman Z. (1997), Le sfide dell'etica, Milano, Feltrinelli.

Bauman Z. (2001), Voglia di comunità, Roma-Bari, Laterza.

Bauman Z. (2011), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza.

Beck U. (2001), La società globale del rischio, Trieste, Asterios.

Bertaux D. (1999), *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, a cura di R. Bichi, Milano, FrancoAngeli.

Bevan R. (2006), The destruction of memory. Architecture at war, Londra,

Reaktion Books.

Bichi R. (2002), L'intervista biografica. Una proposta metodologica. Milano, Vita e Pensiero.

Bichi R. (2007), La conduzione delle interviste nella ricerca sociale, Roma, Carocci.

Bjorkdahl A., Gusic I. (2013), *The divided city – a space for frictional peacebuilding*, Peacebuilding, 1:3, pp. 322-323.

Bourdieu P. (2000), La distinzione, Bologna, Il Mulino.

Bourdieu P. (2015), *La miseria del mondo*, a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Milano-Udine, Mimesis, ed. orig. 1993.

Buttino M. (2002), *Dopo Marx: Tamerlano o Maometto?*, in Limes 01-1QS, L'Espresso, Roma.

Calame J., Pasic A. (2009), *Post-conflict reconstruction in Mostar: Cart before the Horse*, Divided cities/Contested States, Working Paper n.7.

Carnovale M. (1994), La guerra di Bosnia, Milano, FrancoAngeli.

Caulfield J. (1996), *Visual sociology and sociological vision, revisited*, The American Sociologist, Fall 1996.

Cipriani R. (1995), La metodologia delle storie di vita. Dall'autobiografia alla life history, Roma, Euroma.

Cipriani R., Del Re E. (2012), *Imagination and society: the role of visual sociology*, Cognitive process 2012: 13, pp. 455-463.

Cohen A. (1994), *La lezione dell'etnicità*, in Vanessa Maher (a cura di), *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg&Sellier.

Comte A. (1967), *Corso di filosofia positiva*, tr.it di Franco Ferrarotti, Torino, Utet (orig. 1830-1842)

Corbetta P. (2013), *La ricerca sociale: metodologia e tecniche, 3 voll.*, Bologna, Il Mulino.

Corti A. (1996), *Bosnia-Erzegovina, le carte avvelenate*, Limes, n.1/1996, pp. 267-284.

Cotesta V. (2009), Sociologia dei conflitti etnici, Roma-Bari, Laterza.

Dane L. (1997), Ethnic identity and conflict transformation, Peace Review: A

Journal of Social Justice, 9:4, 503-507.

Della Porta D. (2010), L'intervista qualitativa, Roma-Bari, Laterza.

Dewey J. (1995), *L'arte come esperienza*, tr. it, Firenze, La Nuova Italia (orig. 1934).

Duffield E. (2004), Le guerre postmoderne, tr. it, Bologna, Il Ponte.

Durkheim E. (1971), *Le forme elementari della vita religiosa*, tr. it. Remo Cantoni, Milano, Comunità (orig. 1912).

Elias N. (1987), Humana conditio, Bologna, Il Mulino, orig. 1985.

Faccioli P. (1999), Mondi da vedere. Verso una sociologia più visuale, Milano, FrancoAngeli.

Fisher R., Ury W., Patton B. (2007), *L'arte del negoziato*, tr. it. Milano, Corbaccio (orig. 1981)

Gadamer H. G. (2004), Verità e metodo, tr.it, Milano, Bompiani (orig. 1960)

Gasparini G. (1998), Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono, Mondadori, Milano.

Gasparini G. (2002), Interstizi, una sociologia della vita quotidiana, Roma, Carocci.

Gilley B. (2004), *Against the concept of ethnic conflict*, Third World Quarterly, 25:6, pp. 1155-1166.

Goodwin G. (1971), A history of Ottoman architecture, Londra, Thames&Hudson.

Grodach C. (2002), *Reconstituting identity and history in post-war Mostar, Bosnia-Herzegovina*, City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action, 6:1, 61-82.

Guglielmino G. (1997), Le opere d'arte trafugate – Legislazione e normativa internazionale, Firenze, Nardini.

Halbwachs M. (1987), La memoria collettiva, Milano, Unicopli.

Halbwachs M. (1988), *Memorie di terrasanta*, tr. it., Venezia, Arsenale (orig. 1941)

Harper D. (1988), *Visual Sociology: Expandig Sociological Vision*, The American Sociologist, Spring 1988.

Harper D. (2002), Talking about pictures: A case for photo elicitation, Visual

Studies, 17:1, pp. 13-26.

Hauser A. (1974), *Le teorie dell'arte. Tendenze e metodi della critica moderna*, tr.it., Torino, Einaudi (orig. 1958)

Hobsbawm E. e Ranger T. (2002), L'invenzione delle tradizioni, Torino, Einaudi.

Horowitz I. (2002), *Taking lives: genocide and state power*, New Brunswick-New Jersey, Transaction.

Huntington S. (1997), Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale, tr. it., Milano, Garzanti.

Ishiyama J. (2009), *Do ethnic parties promote minority ethnic conflict?*, Nationalism and ethnic politics, 15:56-83.

Isnenghi M. (2010), I luoghi della memoria, Roma-Bari, Laterza.

Kaldor M. (2001), Le nuove guerre, Roma, Carocci (orig. 1999).

Krishnamurty S. (2012), *Memory and Form: An Exploration of the Stari Most, Mostar (BIH)*, Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe Vol 11, No 4, 81-102.

Kuftinec S. (1998), [Walking through a] ghost town: Cultural hauntologie in Mostar, Bosnia-Herzegovina or Mostar: A performance review, Text and Performance Quarterly, 18:2.

Lallo A. (2004), *Il tunnel di Sarajevo*, Formigine, Infinito.

Lukàcs G. (1970), Estetica, Vol. 1, Torino, Einaudi.

Makas E. (2001), Representing Multinational Bosnian Identity: The Bridge Metaphor and Mostar's Stari Most, Paper presented at the conference Con/De/Recon-struction of South Slavic Architecture, History of Architecture and Urbanism Program, Cornell University 2001.

Makas E. (2005), Representing competiting identities: building and rebuilding in postwar Mostar, Bosnia-Hercegovina, Phd dissertation, New York, Cornell University.

Makas E. (2006), *Competing visions of postwar Mostar*, European Association for urban history conference, Stockholm.

Malcolm N. (2000), Storia della Bosnia, Milano, Bompiani.

Maniscalco F. (1999), Jus Predae – La tutela dei Beni culturali in guerra, Napoli,

Massa.

Maniscalco M.L. (1992), Spirito di setta e società. Significato e dimensioni sociologiche delle forme settarie, Milano, FrancoAngeli.

Maniscalco M.L. (2006), Dispense delle Lezioni della prof.ssa Maria Luisa Maniscalco per il corso di Sociologia dei processi di pace, a cura di Giulia Aubry, Roma.

Maniscalco M.L. (2008), La pace in rivolta, Milano, Franco Angeli.

Maniscalco M.L. (2011), Sociologia e conflitti. Dai classici alla peace research, Roma, Altrimedia.

Martelli F. (1997), *La guerra di Bosnia: violenza dei miti*, Bologna, Il Mulino/AlfaTape.

Mattioli F. (1991), Sociologia visuale, Torino, Nuova Eri.

Mock S. (2012), *Symbols of Defeat in the Construction of National Identity*, Cambridge University Press.

Morozzo della Rocca R. (1999), Kosovo, la guerra in Europa, Roma, Feltrinelli.

Nora P. (1996), "General Introduction: between Memory and History", in Realms of memory, New York, Columbia University Press.

Nora P. (1997), Les lieux de memoire, Paris, Gallimard.

Palmberger M. (2013), *Practices of border crossing in post-war Bosnia and Herzegovina: the case of Mostar*, Identities: Global Studies in Culture and Power.

Palumbo B. (2006), L'Unesco e il campanile, Roma, Meltemi.

Popovic R. (2010), Ivo Andric, Trieste, Comunicarte.

Pirjevec J. (2001), Le guerre jugoslave, Torino, Einaudi.

Pross H. (1983), La violencia de los simbolos sociales, Barcelona, Antropos.

Quatremère de Quincy A.C. (1989), Lettere sul pregiudizio che potrebbero causare alle Arti e alla Scienza la rimozione dei monumenti dell'arte dall'Italia, lo smembramento delle sue scuole, la spoliazione delle sue collezioni, gallerie, musei, etc., tr. it., in Lo studio delle arti e il genio dell'Europa, scritti di A.C. Quatremère de Quincy e di Pio VII Chiaramonti (1796-1802), Nuova Alfa, Bologna (orig. 1796).

Ricoeur P. (2003), La memoria, la storia, l'oblio, Milano, Raffaello Cortina.

Ricolfi L. (1997), La ricerca qualitativa, Roma, La nuova Italia scientifica.

Riegl A. (1973), *Il culto moderno dei momumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, in Sandro Sarrocchia, *Alois Riegl: teoria e prassi della conservazione dei monumenti. Antologia di scritti, discorsi, rapporti, 1898-1905, con una scelta di saggi critici*, Bologna, Clueb.

Rossi E. (2006), Le forme dello spazio nella tarda modernità, Milano, FrancoAngeli.

Rumiz C. (1996), Maschere per un massacro, Roma, Editori Riuniti.

Santambrogio A. (2008), Introduzione alla sociologia, Roma-Bari, Laterza.

Sekulic D., Massey G., Hodson R. (2006), *Ethnic intolerance and ethnic conflict in the dissolution of Yugoslavia*, Ethnic and racial studies, 29:5, 797-827.

Simmel G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni.

Simmel G. (1978), *Il dominio*, Roma, Bulzoni.

Simmel G. (1985), Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte, Bologna, Il Mulino.

Simmel G: (1985), La moda e altri saggi di cultura filosofica, Milano, Longanesi.

Simmel G. (1998), Sociologia, Milano, Edizioni di Comunità (orig. 1908).

Simmel G. (2011), *Ponte e porta. Saggi di estetica*, a cura di Andrea Borsari e Cristina Bronzino, Bologna, Archetipo.

Smith A.D. (1986), *Il revival etnico*, Bologna, Il Mulino.

Smith A.D. (1998), Le origini etniche delle nazioni, Bologna, Il Mulino.

Susca E. (2011), *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*, Milano, FrancoAngeli.

Taine H. (2001), Filosofia dell'arte, testo francese a fronte, introduzione note e apparati di Olga Sentieri, Milano, Bompiani.

Toscano M.A. (2008) *Introduzione alla sociologia dei beni culturali*, Firenze, Le Lettere.

Tota A.L. (1999), Sociologie dell'arte, Roma, Carocci.

Tullio-Altan C. (1995), Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici, Milano, Feltrinelli.

Van Auken P., Frisvoll S., Stewart S. (2010), Visualising community: using

participant-driven photo-elicitation for research and application, Local environment: The International Journal of Justice, and Sustainability, 15:4, pp. 373-388.

Vetters L. (2007), *The Power of Administrative Categories: Emerging Notions of Citizenship in the Divided City of Mostar*, Ethnopolitics: Formerly Global Review of Ethnopolitics, 6:2, 187-209.

Wagner J. (2002), Contrasting images, complementary trajectories: sociology, visual sociology and visual research, Visual Studies, 17:2, pp. 160-171.

Weber M. (1995), *Economia e società*, tr. it. di Pietro Chiodi e Giorgio Giordano, Torino, Edizioni di Comunità (orig. 1909-1920).

Zanini P. (1997), Significati del confine, Milano, Mondadori.

Zaretti A. (2003), Religione e modernità in Max Weber, Milano, FrancoAngeli.

Siti consultati:

http://www.isral.it/web/web/senzapatria/sp_etnia.htm

http://www.preventgenocide.org/it/convenzione.htm

http://dirittiumani.utet.it/dirittiumani/breviario diritti umani.jsp?

v=genocidio&cap=0

http://160.97.56.64/politica/archivio/materiale/263/memorandum%20accademia %20serba%20delle%20scienze.pdf

http://www.emsf.rai.it/tv_tematica/trasmissioni.asp?d=301 www.unesco.org

https://uncc.academia.edu/EmilyMakas/Dissertation

http://www.popis2013.ba/index.php/en/all-news/117-preliminary-results-of-the-2013-census-of-population-households-and-dwellings-in-bosnia-and-herzegovina.html