



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

**DOTTORATO DI RICERCA IN ETNOLOGIA E
ETNOANTROPOLOGIA**

CICLO XXVI

IDENTITÀ DALMATA AL CONFINE

Narrazioni, memorie e immaginari a Lissa e a Spalato

Evelyne van Heck

TUTOR

Prof. Alberto Sobrero

CO-TUTOR

Prof.ssa Maria Minicuci

COORDINATORE

Prof. Alessandro Lupo

**ANNO ACCADEMICO
2013-2014**

Ringraziamenti

Sono profondamente grata a tutte le persone incontrate sul campo che hanno reso questa ricerca possibile. I ringraziamenti specifici esulano da questo spazio, rimangono vivi ed espressi nell'unicità della relazione con ciascuna persona. Lì trovano il loro posto e significato più autentico.

Ringrazio la *Comunità degli Italiani* di Spalato per la calorosa accoglienza e disponibilità nei miei confronti.

Alla *Società Dalmata di Storia Patria* di Roma vanno i miei sentiti ringraziamenti per la fiducia riposta nel mio progetto di ricerca. In particolare ringrazio il ten. col. Carlo Cetto Cipriani per il suo prezioso e continuo supporto.

Ringrazio i miei tutor, Prof. Alberto Sobrero e Prof.ssa Maria Minicuci, per i validi orientamenti, le indicazioni e l'incoraggiamento verso una maturità intellettuale nel rispetto della mia libertà di pensiero. Ringrazio il Prof. Alessandro Lupo per l'attenta assistenza in questi anni di ricerca come coordinatore del dottorato.

La mia gratitudine va alla mia famiglia e ai miei amici per il loro continuo, amorevole sostegno.

Questa ricerca è stata realizzata sotto il patrocinio della *Società Dalmata di Storia Patria* di Roma e finanziata dal Ministero degli Affari Esteri.

Alle guide incontrate sul cammino

INDICE

Pronuncia della lingua croata	6
Mappe	7

PARTE INTRODUTTIVA

Introduzione generale	11
Capitolo 1. Il percorso e il testo	19
Capitolo 2. Metodi e soggetti dal progetto al percorso	31
Capitolo 3. Le eredità storiche e culturali della Dalmazia	37

PARTE I

Identità dalmata *là-allora* Memorie della seconda guerra mondiale a Lissa

<i>Introduzione</i>	49
Capitolo 1. Italianità e fascismo	
1.1 Un ritratto di comunità	53
1.2 Il podestà di Lissa e le scelte di appartenenza in guerra	59
1.3 La scoperta del nemico tra violenze e disordini	61
Capitolo 2. Memorie di un autunno di sangue	
2.1 Stelle rosse, fame nera	68
2.2 Il frate poi udì tre colpi di fucile: memorie dell'autunno 1943	71
<i>Settembre</i> . Il linciaggio del generale fascista	71
<i>Ottobre</i> . Enza ricorda la sua prigionia	72
<i>Novembre</i> . L'assassinio di Dora: versioni a confronto	77
Capitolo 3. Al crepuscolo della guerra	
3.1 Invasione di spazi e proprietà	84
3.2 La sottrazione della memoria dalla dimensione pubblica	89
3.3 L'esodo dei dalmati italiani e il Giorno del Ricordo	93
Note metodologiche sull'adozione di fonti scritte e orali	96
Sintesi Parte I	99

PARTE II

Identità italiana *qui-e-ora* La Comunità degli Italiani di Spalato

<i>Introduzione</i>	103
Capitolo 1. Passaggi fragili nella Comunità	
1.1 La Comunità degli Italiani	106
1.2 Il mistero del timore	108
1.3 Un presidente in esilio	110
Capitolo 2. L'isola dei naufraghi	
2.1 L'ingresso in comunità	112
2.2 In difesa della famiglia italiana	113
2.3 La narrativa della tragedia dell'italianità	117
Capitolo 3. Un singolare dibattito in comunità	
<i>Presentazione</i>	123
3.1 Dialetto spalatino, italianità e nazionalismo croato	123
3.2 Il palazzo di Diocleziano e il santo patrono	128
3.3 La fontana della memoria divisa	133
3.4 Italiani, stranieri ed estranei	135
3.5 Cultura e mass media	137
Capitolo 4. Donna, italiana, straniera. Le storie di vita di Roberta e Rosa	
4.1 Roberta e la lingua del cuore	142
4.2 Rosa e la lingua del lavoro	146
<i>Un burrascoso epilogo</i>	151
Sintesi Parte II	153

PARTE III

Confini

Dalmati e italiani nel Novecento jugoslavo e croato

<i>Introduzione</i>	157
Capitolo 1. La Dalmazia jugoslava	
1.1 Titoismo, il sogno di fratellanza e unità	160
1.2 La memoria pubblica della lotta partigiana	164
1.3 La Jugoslavia nelle mappe del ricordo	167
1.4 Eredità comuniste a Lissa	173
1.5 Quando il mondo era ristretto	179
1.6 Comunisti sotto pelle: i dalmati secondo Damir	181
Capitolo 2. Nazionalismo e guerra	
2.1 Le fenomenologie nazionaliste nelle scienze storico-sociali	187
2.2 Prospettive di complessità nell'antropologia	192
2.3 Passaggi di orizzonti totali: dal titoismo al tuđmanismo	196
2.4 Il tuđmanismo: la fabbrica dell'identità nazionale	201
2.5 La narrativa politica della storia nazionale croata	209
Capitolo 3. Dove muoiono <i>fratellanza e unità</i>	
3.1 Le ombre lunghe della guerra	214
3.2 Liberare le memorie, vent'anni dopo: la storia di Tonči Majic	225
3.3 La bandiera tagliata e le politiche della memoria	229
Sintesi Parte III	235

PARTE IV

Frontiere L'urbe, l'altrove e le alterità

Introduzione 238

Capitolo 1. I dalmati e la città

1.1	Spalato e la cultura dell'urbanità	242
1.2	Identità urbane in trasformazione	248
1.3	Sindaci e <i>communitas</i>	254
1.4	La memoria sociale degli italiani a Spalato	257
1.5	I martedì da Stalinko	263

Capitolo 2. Vecchie e nuove differenze

2.1	I morlacchi e l'immaginario sui Balcani	272
2.2	L'invasione delle alterità a Spalato	277
2.3	Serbi, turchi e isolani: il mondo dell'altrove	281
2.4	L'identità e la dimensione del sentire	288
2.5	I confini balcanizzati dell'identità	295
2.6	Il paradosso della purezza ibrida	299

Sintesi Parte IV 303



Identità dalmata alla frontiera - riflessioni in chiusura 304

Riferimenti bibliografici 311

Pronuncia della lingua croata

Lettera	Pronuncia	Descrizione
A a	[a]	come la “a” italiana
B b	[b]	come la “b” italiana
C c	[ts]	Come la “z” italiana di “tazza”
Č č	[ch]	come la “c” italiana in “ce” e “ci”, più duro
Ć ć	[ty]	come in “città”
D d	[d]	come la “d” italiana
Dž dž	[j]	“dj” debole
Đ đ	[dy]	“dj” molto debole, difficile da distinguere da “dž”
E e	[e]	come la “e” italiana aperta
F f	[f]	come la “f” italiana
G g	[g]	come “g” di gola
H h	[h]	come nell’inglese “hall”
I i	[i]	come la “i” italiana
J j	[y]	come “i” in “ieri”
K k	[k]	come la “k” italiana
L l	[l]	più velata della “l” italiana
Lj lj	[ll]	come “gl” in “sonaglio”, sincopata in un solo suono
M m	[m]	come la “m” italiana
N n	[n]	come la “n” italiana
Nj nj	[ny]	come “gn” in “gnomo”, sincopata in un solo suono
O o	[o]	come la “o” italiana aperta
P p	[p]	come la “p” italiana
R r	[r]	“r” arrotolata, può essere lunga o corta, accentata o meno
S s	[s]	come la “s” in “strada”
Š š	[sh]	come la “sc” italiana di “sciarpa”, più dura
T t	[t]	come la “t” italiana
U u	[u]	come la “u” italiana
V v	[v]	come la “v” italiana
Z z	[z]	come la “s” in “sbaglio”, sonora
Ž ž	[zh]	come la “j” nel francese “Julie”

Mappe

È la Dalmazia ex-jugoslava, ex austriaca, napoleonica, veneziana, ungherese, bizantina, romana e illirica. Oggi croata. Terra, come si vede, di continui passaggi di mani, continui baratti di dominio e incroci di civiltà. Occidentale per tanti aspetti e orientale per altri, l'exeità incalzante nei secoli le ha conferito un mutevole carattere cosmopolita e poliglotta, innestato su un fondo illirico ancestrale, roccioso e misterioso. Se vogliamo, una piccola nazione incompiuta perché da sempre aperta all'influsso di stirpi e culture diverse, spesso contrastanti o addirittura ostili tra loro.

Enzo Bettiza, scrittore e giornalista spalatino, dall'introduzione di *Esilio*, 1996.



Lissa (in croato *Vis*) e Spalato (*Split*)



Repubblica di Croazia/Republika Hrvatska



Confini politici dell'ex-Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia
(Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija)



Cartina storica della Dalmazia sotto la Repubblica di Venezia

Introduzione generale

Questo studio è un'analisi antropologica della produzione del discorso sull'identità e sulla memoria di dalmati e italiani della città di Spalato (in croato, *Split*) e della frontaliere isola di Lissa (*Vis*), nella Dalmazia (*Dalmacija*) centrale, Croazia. La Dalmazia è una regione storico-geografica affacciata sulla sponda orientale del Mar Adriatico e politicamente suddivisa tra Croazia (per la maggior parte del territorio), Montenegro e Bosnia-Erzegovina; un'area di storici contatti, incontri e scontri politici, socioeconomici e culturali tra mondo illirico, greco, romano, slavo, veneziano, turco, austriaco, italiano, francese, ungherese, e altri.

La ricerca etnografica si è svolta nella città di Spalato e a Lissa, capoluogo dell'omonima isola. Spalato, con i suoi circa 200.000 abitanti, è il principale centro urbano della Dalmazia e il secondo in Croazia. Lissa, frontaliere realtà insulare di circa 3.500 abitanti, intrattiene da sempre con Spalato intense relazioni socioculturali ed economiche.

Attraverso la decostruzione del titolo della tesi, e ripercorrendo in breve le tappe della mia etnografia svoltasi dall'agosto 2011 al dicembre 2013, introdurrò qui alcune questioni teoriche e metodologiche, rimandando gli approfondimenti ai successivi capitoli. Il titolo della tesi – *Identità dalmata al confine* – è declinato al singolare, a sottolineare l'attenzione data alla dimensione della soggettività e alla complessità del concetto e dell'esperienza di identità, la cui problematizzazione è obiettivo del presente lavoro. L'aggettivo *dalmata* qualifica la relazione della persona con il territorio di origine e/o residenza e relativi contesti, produzioni e processi socio-culturali. I soggetti inclusi nello studio sono dalmati di Lissa e Spalato, dalmati italiani e italiani, distinguendo la minoranza italiana nativa dalle persone immigrate in epoca più recente.

Gli ambiti di indagine, indicati nel sottotitolo, sono *narrazioni, memorie e immaginari culturali*. Verranno analizzate alcune modalità (racconti, immaginari,

pratiche) con cui gli interlocutori vivono le proprie relazioni sociali, politiche e simbolico-culturali interagendo con le alterità, collettività e località nel tempo ancora narrabile oralmente, indietro fino alla seconda guerra mondiale.

Nella pratica etnografica il discorso identitario emerge come processo entropico, complesso da decostruire: ho ritenuto pertinente, per le ragioni più avanti esposte, porre la prospettiva del *confine* a baricentro analitico del presente studio, incentrato su un approccio narrativo interpretativo con orientamenti socio-costruttivisti criticamente rivisitati.

Le storie degli interlocutori metaforizzano una prima peculiare declinazione antropologica di confine: la difficile condizione di *abitare il limite*. Mi riferisco ad esperienze di confinamento¹ come vissuti di guerre e condizionamenti ideologici. Tutte le persone incontrate hanno sperimentato almeno una tragica guerra che trascina con sé pesanti eredità, lasciando memorie divise e traumi collettivi ancora parzialmente irrisolti. La presenza di dialoghi problematici o mancati, equivoci e conflitti tra individui, comunità e Stato ha reso ineludibile lo studio del rapporto tra individuo, memoria e la storia per esplorare il discorso identitario.

La dimensione del confine emerge non solo dall'affondo nelle memorie ma anche nella contemporaneità, ad esempio in contesti di frontiera culturale dove si situano problematiche relazioni sociali tra la minoranza italiana e la collettività dalmata e croata, oppure tra gli spalatini e gli immigrati che popolano la città e i loro immaginari.

Obiettivo generale di questo studio è pertanto offrire una restituzione critica, inclusiva di proposte interpretative, di alcuni percorsi socioculturali, mnestici e immaginativi degli interlocutori dalmati e italiani considerando più ampie zone, contesti e processi storico-sociali in cui la dimensione del confine assume significatività².

¹ Nella letteratura internazionale un concetto affine, riconducibile a confinamento/confinizzazione, è quello di *boundarization*.

² Cfr. concetto di *contact zones* come spazio sociale (Pratt 1991). I dibattiti teorici a riguardo stanno riconsiderando la presenza di una dialettica, tendente a perdersi nelle distinzioni analitiche,

L'etnografia iniziava nell'agosto 2011 a Lissa, contesto a me noto per ragioni biografiche in quanto discendente di una famiglia dalmata italiana – i Dojmi di Delupis – fuoriuscita con l'esodo sul finire della seconda guerra mondiale. Lissa è un contesto di confine e non solo evidentemente per la sua insularità (è tra l'altro l'isola abitata più lontana dalla terraferma croata), ma per diverse ragioni sociopolitiche, tra cui l'importante militarizzazione jugoslava che la isolò parzialmente dal mondo esterno dal 1945 al 1989.

Nel Novecento Spalato e Lissa percorrono sentieri molto diversi. Dalla seconda guerra mondiale Lissa conoscerà una grave depressione socioeconomica causata tra l'altro dagli impatti dell'occupazione militare jugoslava dal 1945 al 1989, dai cambiamenti³ degli assetti sociali locali e dai flussi emigratori che si acquisiscono nel decennio 1961-1971. Oggi sull'isola persistono situazioni critiche sul piano sociale ed economico, dalla povertà dei nuclei familiari al problema della droga giovanile, in una comunità che conta sulla pesca e il turismo per sopravvivere. Lissa si trova al confine da ultimo anche per il suo essere un terreno oggetto di scarsa attenzione nelle scienze sociali croate e internazionali, e che occasionali studi demografici e linguistici condotti in loco invitano ad esplorare (Škreblin, Šimičić & Sujoldžic 2002). In fase progettuale, interessata al tema della memoria di comunità e alla questione dell'italianità, conservavo l'aspettativa di trovare scenari complessi della memoria, come processi di rimozione, sottrazione e oblio, causa le particolari circostanze sociopolitiche sperimentate dal secondo dopoguerra. Quest'ipotesi è stata confermata sul campo al punto che è stato molto difficile realizzare gli obiettivi di ricerca nelle modalità originariamente concepite. Non ho potuto fare etnografia di luoghi, pratiche, riti e discorsi nella sfera sociale e pubblica. Il dato dell'assenza era estremamente significativo – in realtà celava

tra concetti di confine e frontiera socioculturale, passibili di divenire “*due potenziabilità attualizzabili del limite*” (Antonietti & Caputo 2007).

³ Favole cautela dall'idea, qui a maggior ragione più rischiosa date le condizioni oggettuali, di non vedere le isole come un laboratorio chiuso e ideale di sperimentazione etnografica imperituro nel tempo, né come luogo di ‘sopravvivenze’ culturali (2010).

proprio un *eccesso di presenza*, come si vedrà – ma al tempo stesso rendeva impraticabile la conduzione concreta della ricerca sul campo.

Decisi allora di percorrere il sentiero alternativo delle memorie individuali sulla seconda guerra mondiale, un terreno non meno difficoltoso che tuttavia risultava più accessibile grazie alla disponibilità di quei (pochi) locali ed esuli interessati a parlare. I racconti sulla guerra si sono rivelati non solo fonti preziose per lo studio di passate circostanze su cui c'è ancora scarsa documentazione storiografica, ma espressioni di originali percorsi di soggettivazione, luoghi di un immaginario culturale utili alla lettura di odierni processi socioculturali.

Le memorie dei testimoni si sono rivelate vitali luoghi simbolici di incontro e scontro tra diverse rappresentazioni e interpretazioni di comunità, memoria e identità. I racconti mostrano l'inadeguatezza del pensare alla memoria collettiva o di comunità come insieme di rappresentazioni omogenee del passato condivise da un gruppo – o comunque di un processo in quella direzione. La memoria lissana si rivelava piuttosto, nei termini proposti già da Halbwachs, come luogo di tensione continua, così come lo stava diventando la mia ricerca etnografica, situandosi sempre più al confine interdisciplinare.

Nel frattempo a Spalato, tappa obbligata per andare a Lissa, tra il 2011 e il 2012 si andavano intensificando le relazioni con altri interlocutori conosciuti nel frattempo. Nel contatto quotidiano con essi stavano fuoriuscendo, come un vaso di pandora che si andava scoperchiando, altri discorsi ed esperienze sui temi di interesse già emersi a Lissa. Diverse interviste e un'etnografia condotta presso la *Comunità degli Italiani* di Spalato hanno permesso di arricchire le comprensioni su altre declinazioni contemporanee dell'identità dalmata. Nel complesso, le testimonianze raccolte hanno offerto singolari prospettive su quella fabbrica di storie, memorie e identità che fu il Novecento jugoslavo e nazionalista in Dalmazia.

La tesi è suddivisa in quattro Parti, precedute da un capitolo teorico, metodologico e storico. Segue la titolazione e una breve presentazione di ciascuna Parte.

Parte I – Identità dalmata *là-allora*. Memorie della seconda guerra mondiale a Lissa

Parte II – Identità italiana *qui-e-ora*. La Comunità degli Italiani di Spalato

Parte III – Confini. Dalmati e italiani nel Novecento jugoslavo e croato

Parte IV – Frontiere. L'urbe, l'altrove e le alterità

La **Parte I** si incentra sulle memorie della seconda guerra mondiale a Lissa (1941-1944) nella doppia prospettiva di lissani residenti e dalmati italiani andati in esilio sul finire della seconda guerra mondiale. Questo percorso è un affondo antropologico nella memoria in un periodo in cui la questione dell'identità e delle appartenenze – con attenzione dedicata all'italianità – emerge nella sua criticità. L'obiettivo di Parte I non è già tanto una ricostruzione storico-antropologica di fatti locali, ma la scoperta di dinamiche di confine che orientarono e limitarono le vite degli interlocutori. I loro racconti testimoniano, nel loro scivolare tra il *là-allora*, il *recency*⁴ e il *qui-e-ora*, il grande impatto dei condizionamenti e delle violenze subite sul piano psicologico, sociale, culturale e politico. Tali esperienze di confine e confinamento (prigionie, uccisioni, occupazioni abusive di proprietà, esili, ecc.), diverranno spesso memorie silenziate, messe ai margini dalla Storia e divise anche tra loro, in un confronto mancante da settant'anni.

La **Parte II** è dedicata all'etnografia condotta presso la *Comunità degli Italiani* di Spalato, dove la dimensione dell'italianità regna viva. L'associazione culturale raggruppa italiani giunti a Spalato per lo più nel secondo dopoguerra in particolare dall'Istria e dalla Venezia Giulia, e solo pochi dalmati italiani appartenenti alla storica comunità autoctona, ridottasi a sparute presenze dalla

⁴ Intraducibile espressione inglese per definire la dimensione del tempo recente, letteralmente "recentezza". Sul piano terminologico, i vocaboli in inglese saranno declinati al singolare, come da prassi lessicale nella lingua italiana, ad eccezione naturalmente dei termini già introdotti al plurale o di espressioni tecniche declinate a seconda dell'uso specifico (come *outsider/outsidars*).

seconda metà del Novecento. Nei confini dell'intimità sociale della comunità ho ascoltato storie di vita e partecipato ad eventi, dibattiti, conversazioni, pratiche ruotanti intorno al discorso sull'identità italiana che è al cuore della narrazione di comunità. Ho selezionato alcuni estratti di un dibattito di gruppo e le storie di vita di due donne. È stato fatto inoltre oggetto di trattazione il rapporto tra la comunità e il suo giovane presidente (oggi ex), simbolico anche del travagliato passaggio intergenerazionale della memoria. Si vedrà inoltre come le pratiche, memorie, immaginari e retoriche di comunità si posizionino rispetto a quelle dalmate locali e diasporiche degli ambienti degli esuli dalmati italiani.

Nella **Parte III** esploro alcune relazioni concrete e immaginate tra individuo e società nel Novecento jugoslavo e nazionalista, vedendo la Dalmazia inscritta nella più ampia geografia balcanica. Si vedranno gli intrecci tra le memorie sull'epoca jugoslava e nazionalista e gli immaginari di società prodotti sotto il titoismo e tuđmanismo, il nazionalismo croato degli anni '90. Saranno riportati racconti di vita e micro-casi etnografici, dalle storie di resistenza politica ai percorsi di coscientizzazione sulla realtà di "mondo ristretto" che nel ricordo collettivo furono, con declinazioni soggettive, la società jugoslava e nazionalista. La dimensione del confine/frontiera si declina qui come spazi di agency negoziati dagli individui a partire dai condizionamenti subiti in epoca jugoslava e post-jugoslava. Le storie di vita, collocate nei macro-scenari e processi sociopolitici discussi sul piano teorico-analitico, chiariranno in che modo il discorso sociale sull'identità si costruisca sul ricordo del Novecento, un passato che continua a riversarsi problematicamente sui nuovi scenari sociopolitici anche internazionali, tra cui il recente ingresso della Croazia nell'Unione Europea (luglio 2013).

La **Parte IV** è dedicata alla dimensione dell'urbanità e dell'alterità come retorica e pratica dell'identità. Nei discorsi degli interlocutori su Spalato, città di cui vivono quotidianamente le trasformazioni socioculturali, emergono peculiari simboliche di confine/frontiera. Tali discorsi si nutrono di essenzializzazioni e retoriche della differenza, e pertanto obiettivo di questa Parte è analizzare alcuni

contenuti, meccanismi ed effetti degli impianti discorsivi nutriti delle retoriche della differenza quali balcanismi, localismi e nazionalismi, e le loro riproposizioni e ricadute nelle vite degli interlocutori. La questione dell'alterità verrà affrontata attraverso storie, memorie e immaginari sui "vecchi" nemici serbi e i "nuovi morlacchi" (*vlaaj*) definiti dagli spalatini in senso dispregiativo "quelli che vengono dalle montagne", ovvero dal mondo balcanico (*balcanizzato*).



La lettura del presente lavoro potrà forse far sorgere la sensazione di smarrire continuamente qualcosa, di sentirsi spaesati di fronte al fitto groviglio di storie e memorie che con difficoltà si riesce a immaginare ricomposto. Se così fosse, significherebbe ritrovarsi in qualche modo più vicini alle atmosfere vissute sul terreno etnografico. Sono d'altra parte, queste, sensazioni che sperimentano non solo antropologi ed estranei ma anche i nativi.

A Lissa circola un aneddoto...

Allo scoppiare della guerra, guardando la televisione nella sua casa di Lissa, una signora ultranovantenne si rivolge ai nipoti: "ragazzi, che cosa tremenda. È scoppiata un'altra guerra... ma chi combatte ora?" I nipoti: "ma nonna, sono i croati che combattono contro i serbi!" e la nonna: "poveri ragazzi miei, io ne ho passate già due di guerre, che cosa tremenda..". La nonna si ferma, e di nuovo all'improvviso, con l'aria spaesata e impaurita chiede ai nipoti: "...*E noi chi siamo?*"

Capitolo 1

Il percorso e il testo

L'etnografia ha sollevato una serie di questioni di natura teorica e analitica, aventi implicazioni sulle modalità di rappresentazione testuale, che illustrerò di seguito. Per più estesi riferimenti teorici rimando alla bibliografia generale¹.

Le quattro Parti presentano importanti rotture e riprese interne: sono legate da raccordi e rimandi e interrotte da bruschi salti di contesti, soggetti e temi. Si potrebbe teoricamente leggere il testo *à rebours*, iniziando dall'ultima pagina. Tale impianto può apparire disomogeneo e frammentario su vari piani: tematico (plurimi aspetti dei discorsi su identità e memoria); contestuale (Lissa e Spalato, dalmati, italiani); documentale (fonti orali e scritte), teorico. Una ragionevole critica è quella di trattare un ambito vasto rischiando di perdere in spessore analitico e forza interpretativa, dati i confini fluidi dell'oggetto di indagine. Quali sono dunque le ragioni di questa impostazione?

Scopo di fondo dello studio è approfondire il concetto e l'esperienza di identità come campo, soggetto e fonte per l'analisi. La scelta di far esplodere la complessità antropologica della questione identitaria è andata in direzione di un percorso testuale che esibisse, anziché nasconderle, le rotture e le continuità, le zone d'ombra e quelle troppo limpide delle narrazioni. Il testo è il risultato della gestione della consapevolezza che il percorso etnografico sarebbe arrivato, come esprime meglio Bhabha (1990), in *luoghi culturali diversi da quelli di partenza*, dalle memorie di guerra ai discorsi sulla città fino alla *sapunica* turca, la soap opera cult per gli spalatini. La questione dell'identità, correlata a quella della memoria, si è

¹ I riferimenti di interesse generale consultati per i vari ambiti di indagine compaiono nella bibliografia estesa. Ho privilegiato la lettura della letteratura scientifica in lingua originale (inglese e francese), nei casi in cui mi è stato possibile reperirla o quando non avevo già a disposizione il testo in traduzione italiana. Nella bibliografia compare sempre prima il testo originale, seguito dall'eventuale edizione italiana. Le citazioni nel testo sono in lingua originale quando non disponibili traduzioni ufficiali in italiano.

dischiusa così nella sua multidimensionalità, così parzialmente destrutturando il macro-ordine narrativo della Storia.

La costellazione di discorsi e pratiche raccolte sul campo ha contribuito a configurare non solo l'organizzazione del testo ma la stessa collocazione di questo studio². Esso è situato al confine di diversi settori disciplinari che, già porosi nel campo della memoria e identità, rivolgono inoltre scarsa attenzione al contesto dalmata³. L'apertura di un nuovo campo etnografico in un terreno ancora poco esplorato ha comportato la ricerca di prospettive e strumenti flessibili atti a gestire la mobilità e la frammentarietà dell'oggetto di indagine. In questa sede la lettura critica dei documenti etnografici si colloca in orientamenti narrativo-interpretativi di matrice socio-costruttivista, data l'attenzione conferita alla semantica culturale e al contesto relazionale e storico-sociale del soggetto e delle pratiche discorsive (sul costruttivismo socio-culturale cfr. più avanti).

LA RESILIENZA DI FRONTE ALLA STORIA E ALLA MEMORIA

La memoria è testimonianza della soggettività e, data la sua natura sociale, fonte documentale e interpretativa⁴ di processi storico-sociali (cfr. Viazzo 2000 e Portelli 1996). Le memorie dei dalmati e degli italiani, che in alcuni casi vanno indietro fino al 1941, invitano a problematizzare i rapporti tra identità, storia e memoria collettiva⁵. In uno studio antropologico sull'identità dalmata la Storia è tanto necessaria quanto ingombrante, in quanto dimensione *resiliente, causativa, sospesa, divisa*. “La

² George Kelly, importante studioso nella corrente del costruttivismo, notava già negli anni '50 che concettualizzare qualsiasi processo con prospettive psicologiche o socioculturali non significa che tali processi siano intrinsecamente psicologici o socioculturali (1955, trad. it. 2007: 7). I confini disciplinari assolvono la funzione di indicare gli ambiti di pertinenza con cui determinati approcci teorici e metodologici possono lavorare meglio di altri riguardo certi aspetti del contesto preso in considerazione (*ib.*: 8, 11).

³ Mi riferisco alla letteratura scientifica italiana ed internazionale, in inglese e francese, da me consultata.

⁴ Vedendo la memoria storica come forma specifica della memoria collettiva, Crane suggerisce di ricollocare entrambe nel pensiero storico dell'individuo (1997). Sul tema cfr. anche Kenny (1999).

⁵ Il rapporto tra memoria individuale e sociale è al centro di sterminati dibattiti, dalle classiche lezioni di Halbwachs (1950) e Bartlett (1932). Sul rapporto tra storia, società e memoria e ricordo qui solo alcuni importanti contributi presi a riferimento: Connerton (1989), Neisser & Winograd (1995), Neisser & Fivush (1994), Assmann (1992), Middleton & Edwards (1990), Tulving (1995), Tonkin (1995), Schacter (2003), Nora (1984), Ricoeur (1985, 2000, 2004), Bloch (1995), Todorov (1994, 1995), Augé (1986), Wieviorka (2005), Fabre (2000), Candau (1998, 2005).

Storia si fa tutti i giorni nella ex-Jugoslavia”, diceva Tzvetan Todorov nel 1995, mentre Winston Churchill in una celebre affermazione asseriva che “*i Balcani producono più storia di quanta ne possano digerire*”. La significatività della storia è evidente già solo pensando alla densità esplosiva del Novecento nei Balcani occidentali cui la Dalmazia fa parte (suo malgrado, direbbero molti intervistati): due guerre mondiali, emigrazioni ed esodi, un regime, conflitti interni, un'altra tragica guerra, convulsi passaggi di forme politico-istituzionali. Tali circostanze hanno influito notevolmente sulle vite degli interlocutori, impegnati spesso a rivisitare nei loro racconti tempi e luoghi passati della Dalmazia che Enzo Bettiza, scrittore e giornalista spalatino, definiva “*anima illirica, inabissata e perduta nei labirinti del passato*” (1996, ed. 2009: 133). Gli interlocutori hanno mostrato, ciascuno a modo proprio, una certa capacità di *resilienza*⁶ nell'attraversare e interpretare quelle forme di “mondo ristretto” sperimentate nel corso della loro vita. Mi piacerebbe definire la capacità di resilienza, in senso antropologico, come la ricerca di esperienze di libertà, soggettivamente perseguita e dinamizzata nella coscienza, nell'agentività, nell'immaginazione: un (tentativo di) attraversamento di frontiere psicologiche, sociopolitiche, ideologiche e culturali. Una possibilità che si vedrà appartenere non solo agli individui ma anche ai gruppi, alle collettività e agli Stati.

La tortuosità, frammentarietà e complessità della storia dalmata rendono difficile parlare di memoria collettiva come “*la selezione, interpretazione e la trasmissione di certe rappresentazioni del passato prodotte e conservate specificamente in relazione al punto di vista di un gruppo sociale determinato*” (Jedlowski 2000: 74; 1989). A Spalato e Lissa il processo di rielaborazione della memoria comunitaria (‘collettiva’ è termine già forse troppo ampio) è andato piuttosto nella direzione, nelle parole di Fabio Dei, di una “*paziente e dolorosa ricucitura quotidiana più che di grandi rituali pubblici*” (2005: 35). Sulle ragioni, meccanismi ed esiti di tali percorsi della memoria vi è ancora molto da indagare. La difficoltà di svolgimento di un'etnografia della memoria sociale ha d'altra

⁶ Termine usato in vari settori, dall'ingegneria all'informatica, per indicare la capacità di un materiale o di un sistema di resistere alla rottura e adattarsi in un equilibrio omeostatico nuovo a fronte degli urti di un cambiamento. Generalmente in psicologia il concetto di resilienza denota la capacità dell'individuo di assumere un atteggiamento proattivo nei confronti delle sfide e avversità della vita.

parte confermato la salienza del tema. Davanti alle difficoltà di interrogazione del campo ho intrapreso sentieri alternativi, recuperando materiali documentali da più fonti, allargando il campo delle voci dei testimoni e restringendo al contempo i confini di indagine, limitandomi alla seconda guerra mondiale.

La dimensione del confine è stata richiamata più volte, esplicitamente o meno, nei racconti degli interlocutori. La loro energia narrativa (e vitale) si è sprigionata ricordando la tensione tra *limiti e libertà* reali e immaginate, dicibili e non dicibili. Questa stessa ricerca etnografica è stata una scoperta e negoziazione dei limiti e delle libertà sperimentabili sul campo nell'incontro con l'altro e poi nella produzione testuale (Geertz 1983⁷). L'etnografia si è potuta realizzare anche (soprattutto) tramite esperienze di dissonanza⁸ cognitiva e culturale: quel disagio nell'esperire i confini della diversità, le idee, valori, comportamenti, significati e rappresentazioni dell'altro.

IDENTITÀ AL CONFINE NELL'ADRIATICO ORIENTALE

La prospettiva sul confine è di matrice narrativa e di derivazione barthiana, politico-istituzionale e psico-sociale, indirizzi che tuttavia, insieme a classiche

⁷ In linea con quanto scrive Geertz: “*Senza il problema di dover diventare tassonomicamente forti, dato che nessun altro lo è, gli individui che si considerano scienziati sociali (o comportamentisti o culturali) sono diventati liberi di strutturare le loro opere secondo le loro necessità intrinseche piuttosto che secondo idee ricevute su quello che dovrebbero o non dovrebbero fare*” (1983, trad. it. 2004: 27).

⁸ Mi riferisco alla formulazione originale del concetto di dissonanza teorizzato da Festinger nel 1956: “*a feeling of discomfort when simultaneously holding two or more conflicting cognitions: ideas, beliefs, values or emotional reactions. In a state of dissonance, people may sometimes feel "disequilibrium": frustration, hunger, dread, guilt, anger, embarrassment, anxiety*”. In psicologia sociale la teoria della dissonanza cognitiva formalizza l'esperienza comune dell'uomo (e dei gruppi) di tendere alla coerenza nei suoi modi di pensare e agire. Nella sua attività psichica il soggetto risponde con ristrutturazioni che tendono ad eliminare la mancanza di coerenza (dissonanza) percepita tra elementi cognitivi tra loro dissonanti in termini di logica interna, o contrasto tra norme culturali e comportamenti sociali, e precedenti esperienze personali. Tale ristrutturazione, come tentativo di riduzione della dissonanza cognitiva, si esplica quando il soggetto –aggiungo: *antropologo incluso* – non riesce a fornire spiegazioni o razionalizzazioni soddisfacenti per superare il disagio mentale derivante dalla situazione di incoerenza, incongruenza di elementi presenti nella sfera della cognizione (ogni conoscenza, opinione, credenza su di sé, il proprio ambiente e comportamento). Tali elementi devono tuttavia essere agiti nel mondo concreto dell'esperienza del soggetto specialmente nell'ambito di una decisione atta a far terminare il conflitto.

etnografie e prospettive⁹, hanno dato linfa riflessiva al presente studio. Per quanto riguarda l'antropologia del confine nei contesti balcanici mi sono rivolta ai contributi, tra gli altri, di Herzfeld (1997) e Vereni (2004) per l'analisi del rapporto tra individuo, collettività, nazionalismi ed essenzialismi identitari. Questi studi hanno offerto utili chiavi euristiche e metodologiche per gestire le (complesse e affascinanti) ambivalenze teoriche e pratiche di un'etnografia *del e sul* confine, la quale invita a ridiscutere talune polarizzazioni concettuali (individuo/collettività, confine/frontiera, centro/periferia, agency/struttura, ecc.) dissolvendo la tentazione di rappresentare l'identità, nei termini di Edward Said, in termini "contrappuntistici" (1978).

Nella *borderland anthropology* dell'Adriatico orientale il riferimento principale è la ricerca etnografica di Pamela Ballinger sull'italianità e memoria in Istria. Lo studio dell'antropologa americana, *History in Exile*¹⁰ (2003), è stato definito da Herzfeld "a significant contribution to our understanding of a little-known chapter in the development of Balkan identities in relation to Western Europe"¹¹. Considerato che il "little-known" capitolo istriano è di gran lunga più trattato negli ambienti scientifici rispetto a quello dalmata, si comprende l'importanza di un riferimento significativo sul tema in termini di affinità areali-culturali, nel confronto con altre prospettive¹². Nella loro specificità, Istria e

⁹ Riferimenti classici sul confine/frontiera vanno dalla prospettiva ecologica estesa di Barth sul confine etnico-culturale (1959, 1996) alla porosità dei confini socio-relazionali (Eriksen 1996), dall'approccio alla discontinuità dei flussi culturali (Amselle 1974) alla diversità culturale tra localismi e globalizzazione (Hannerz 1996) fino a classiche etnografie sul confine (Cohen 1985,1986; Sahlins 1989).

¹⁰ Ho consultato l'edizione originale della Princeton University del 2003, di cui esiste comunque la traduzione italiana intitolata: "La memoria dell'esilio. Esodo e identità al confine dei Balcani" edita da *Il Velcro* (2010).

¹¹ La recensione di Herzfeld, riportata sulla quarta di copertina dell'originale edizione americana del 2003, prosegue così: "Ballinger's meticulous research and her ability to maintain a balanced distance from all the parties concerned will make this work a major addition to the literature. The writing is fluent and engaging, is unencumbered by unnecessary jargon, and conveys complex situations with lucidity and empathy".

¹² Sono diverse, e anche condivisibili, le critiche mosse all'approccio di Ballinger, nel suo *History in Exile* (2003) e sul correlato articolo *Authentic Hybrids* (2004), che pure si confronta con un contesto molto complesso. Sull'articolo segnalò, sulla linea di Hale (review 2004), la tendenza di Ballinger a vedere il "paradosso dei Balcani" ricondotto in larga parte al solo discorso sull'ibridità che rischia peraltro di confondersi con quello di *convivenza sociale* in aree di confine e sui concetti di autenticità e purezza (Karakasidou, review 2004). Ballinger tenta comunque, sulle linee di Herzfeld, un'analisi dei meccanismi di essenzializzazione identitaria nella relazione tra politiche e

Dalmazia condividono infatti un profilo socioculturale ibrido: sono regioni vicine per risonanze culturali e vicissitudini collettive, come l'esodo degli italiani nel secondo dopoguerra. Ballinger indaga la costruzione della narrazione dell'identità collettiva italiana e istriana in relazione alle geografie simbolico-politiche e culturali locali e nazionali, in particolar modo negli ambienti socio-istituzionali istriani e triestini¹³, ponendo il focus sulla dimensione della staticità (*settlement*) dei luoghi di produzione del discorso sull'identità e memoria. In questo studio sarà invece portata avanti l'analisi di come si riconfigurano le identità nel ricordo narrato, osservando i paesaggi interiori dell'individuo dove vengono costruiti e negoziati quei confini simbolico-culturali necessari per individuarsi e identificarsi (o meno) con una data collettività.

LA DALMAZIA TRA BALCANI E BALCANISMI

La Dalmazia è da sempre regione partecipe della storia dei Balcani¹⁴: questo fatto obbliga ad oltrepassare i confini di località per andare a vedere i rapporti degli individui con più ampi processi storici ed immaginari culturali.

pratiche sociali in contesti di intimità culturale. Non sembra purtroppo approfondita l'analisi delle micro-pratiche sociali (sarebbe invece interessante data la quantità dei materiali etnografici raccolti) come fa per esempio Malkki (1995) nel suo classico studio sulle diverse costruzioni sociali del discorso di ibridità e purezza nell'esperienza di sradicamento dei rifugiati del Burundi in Tanzania. Infine, Ballinger tende ad esplorare i modi locali di costruzione sociale dei paradigmi di 'balcanicità', 'occidentalità', e dello stesso concetto di 'ibridità' senza tenere sufficientemente in conto le concettualizzazioni *emiche* (cfr. Skalnik review 2004).

¹³ Il manifesto di rottura delle dicotomie centro/periferia si esprime già nella domanda generale di ricerca: "*How actors in the Julian March have forged narratives of memory and identity within the intersection of regional, national and international politics and at three key moments of boundary collapse and construction: World War I, World War II, and the end of the Cold War and the breakup of Yugoslavia?*" (p. 49). Su quei momenti chiave di "collasso e costruzione del confine" (qui la prima guerra mondiale è esclusa, per saturazione del campo etnografico e perché comunque non più accessibile con testimonianze orali) sembra ruotare oggi il discorso identitario degli attori sociali, che su quei momenti cruciali ricercano oggi la legittimità e il riconoscimento delle proprie memorie.

¹⁴ Sulle fenomenologie della dissoluzione jugoslava, nazionalismo e guerre sono stati consultati, tra gli altri, gli studi di Hayden (1992, 1995, 1996, 2007, 2008, 2013) Bakić-Hayden & Hayden (1992), Hajdinjak (2006), Verdery (1991, 1994), Miglino (2006), Sekulić (2002). Sulle dinamiche politiche delle guerre lo storico sloveno Piriževc (2002) ha offerto a mio parere un quadro equilibrato e approfondito. Sulle generali criticità socio-antropologiche su guerra e violenza mi sono rivolta a studi generali nel settore dell'antropologia della memoria e violenza (cfr. Dei 2005, Nordstrom & Robben 1995), analisi nei *Balkan Studies* (cfr. Pratt 2003, Bowman 1994), teorie sul nazionalismo e *nation-building* (i classici Smith, 1981, 1986; Gellner 1983, Anderson 1983).

La dimensione immaginativa si vede strettamente legata a quella storico-antropologica. Le forme e i semantismi di una narrazione collettiva (e del loro mutamento) possono dire molto su processi e circostanze storiche socioculturali, e viceversa. Così, storia e memoria possono analizzarsi anche attraverso la chiave immaginativa, studiando come individui e collettività producono, negoziano e trasmettono immaginari culturali¹⁵. L'opera dell'immaginazione, per Bhabha, può considerarsi a ben vedere un “*tratto costitutivo della soggettività moderna*” (1990, trad. it. 1997: 9).

Nella Parte III ho contestualizzato le memorie sull'epoca jugoslava e nazionalista a partire dall'immaginario di nazione e individuo posto in essere dal titoismo e dal tuđmanismo (sul tema il principale riferimento è lo studio di Alex J. Bellamy, 2003). Le lotte di gruppi e nazioni per la legittimazione della propria memoria testimoniano il forte legame tra produzione dell'immaginario ed agency sociopolitica: molti claim identitari si giocano proprio sulle rappresentazioni di un passato immaginativamente ricostruito. In Dalmazia, dal sogno di Jugoslavia a quello di regione autonoma si sono avvicendati e dissolti (ma mai veramente) diversi immaginari: tale fatto testimonia la capacità socio-simbolica di individui e comunità di produrre e reificare rappresentazioni collettive in una dimensione sia biografica che sociale. Nella Parte IV ho esaminato discorsi del quotidiano che esprimono diverse retoriche del confine dell'identità, tra cui quelle balcaniste. Proprio sul balcanismo si sono aperti confronti interessanti (segnalo i contributi di Todorova 2004, Wolff, 1996, 2006; Lowe 1991) che vanno ad arricchire i ben noti dibattiti su orientalismo e occidentalismo (cfr. Buruma & Margalit 2004).

IL PARADOSSO DELL'ETNICITÀ

L'etnicità ha qui uno statuto singolare, considerando un aspetto rilevato sul campo e che qui anticipo: gli intervistati praticamente non hanno mai pronunciato il termine *etnico* o altre espressioni derivate (come conflitti *etnici*, relazioni e comunità *etiche*, *etnie*). Quest'assenza nel discorso locale non è questione di

¹⁵ Secondo Maurice Bloch il rapporto tra memoria autobiografica e memoria storica può essere addirittura riconsiderato in termini di immaginazione dei fatti (1998).

poco conto, e rimando al testo per la trattazione del tema. Naturalmente, parlare di assenza non vuol dire che non esista una pratica sociale e una semiotica culturale collegata all'etnicità, anzi. La grande portata ed efficacia delle categorie di etnicità le mostra la storia stessa, dalle politiche nazionaliste alla mobilitazione sociale nella guerra serbo-croata, fino alle recenti dimostrazioni di solidarietà in piazza per ex-generalisti di guerra accusati di genocidio e assolti poi dal Tribunale Penale Internazionale per la Ex-Jugoslavia (es. il caso di Gotovina del novembre 2012).

Il punto è che, in una letteratura scientifica sui Balcani solitamente carica di riflessioni sull'etnicità e sull'identità etnica, riscontrare poi *in loco* l'assenza nel discorso sociale di espressioni e riferimenti simbolici a spazi e soggetti etnici è una scoperta etnografica e una lezione di metodo. L'"assenza etnica" sul piano emico ha frenato il ricorso a concettualizzazioni classiche di identità con cui spesso si ragiona. I termini della famiglia dell'etnicità rappresentano forse l'esempio più lampante di abuso o utilizzo improprio delle categorie di identità. La letteratura scientifica ancora oggi a volte reifica il discorso etno-nazionalista, anche nel settore dei Balkan Studies. Diversi antropologi, sociologi e storici, con posa vigile, hanno contribuito a svelare le collusioni isdeologiche tra le retoriche etniciste, diffuse nel discorso sociale e politico, e le categorie di analisi utilizzate per decostruirle¹⁶. In mancanza di un concetto operativo come quello di etnicità, svelato come illusorio nella sua sostanzialità già da Barth (1969), Erikson (1993) e Epstein (1978), è stato necessario lavorare sul concetto relazionale di confine, analizzando per esempio come, e in quali contesti, gli interlocutori agiscano specifiche categorie di identità ed etnicità. Ad esempio, come vengano elaborati e agiti nella pratica i criteri di attribuzione di alterità e nemico che i dalmati possono assegnare ai croati e serbi, oppure su quali linee simboliche essi arrivano a percepirsi diversi dai "morlacchi" e perché (cfr. Parte IV).

¹⁶ Cfr. Vereni sul problema dell'utilizzo del termine etnico e derivati in senso strumentalista e contestuale (2004: 103, in nota 23). La questione va infatti ben aldilà di pignolerie linguistico-terminologiche, ma riguarda il fondamentale problema euristico e metodologico relativo in particolare, in questo caso, alla genesi e sviluppo del fenomeno del nazionalismo e all'utilizzo retorico e politico delle categorie di etnicità. (approfondimenti in Parte III).

MEMORIA, IDENTITÀ, NARRAZIONE

La centralità data alla narrazione come campo e metodo di ricerca si spiega nello stretto legame che intercorre tra questa e la sfera dell'identità e della memoria. La narrazione esprime la capacità di trasformazione del ricordo nei processi intra-individuali e inter-soggettivi. La memoria si può leggere anche come prodotto del pensiero narrativo, culturalmente plasmato. Il lavoro della memoria, per Joël Candau, è “*una maieutica dell'identità sempre rinnovata a ogni narrazione*” (1998: 95). La storia di vita, la narrazione autobiografica, permette di accedere a nuove comprensioni culturali:

Il racconto biografico offre la possibilità di vedere una cultura “dall'interno” di un tracciato individuale, di vederla agita in una vita particolare, oggetto di attenzione delle note sono anche gli usi e le pratiche comuni, le norme sociali, le pratiche del lavoro, gli usi sociali del linguaggio.

(Clemente 2009:106)

Se il racconto biografico permette l'accesso ad una cultura agita in una vita particolare, ne consegue la necessità di un approccio capace di catturare retoriche e simboliche nelle pratiche discorsive¹⁷. Nelle cornici teorico-metodologiche del costruttivismo socio-culturale¹⁸ sono state identificate emergenze¹⁹ considerate

¹⁷ Ho cercato di vigilare sul rischio, talora alto nelle prospettive narrative (cfr. Labov 1997), di scivolare in un soggettivismo cognitivista, culturalista o psicologista, tendente ad enfatizzare il ruolo del “sé narrativo” (Bruner 1991, 1986 trad. it. 1993) o a vedere il mondo come costruzione narrativa (Bakhurst 2000: 26). Tale cautela deriva non dalla valutazione sulla pertinenza di estendere o meno la dimensione della narrabilità del soggetto come un Sé non solo narratore ma anche narrativo – non ne avrei le cognizioni e competenze tecniche – ma dal focus stesso di questa analisi, incentrata sulla narrazione come pratica culturale e inter-soggettiva.

¹⁸ Nella sterminata letteratura sui legami tra memoria, narrazione e identità, il paradigma socio-costruttivista e del costruttivismo socio-culturale è un ombrello multiforme che copre vari ambiti, dai processi di ricostruzione e organizzazione del ricordo (Conway 1990a, 1990b, 1993; Candau 1998, 2005), alle rappresentazioni di sé e del mondo (Bruner 1986, 1991), dal tema della riflessività autobiografica (Candau 2005, Neisser & Fivush 1994), a fattori e processi storico-culturali (Middleton & Edwards 1990).

¹⁹ Nell'irriducibilità delle singole occorrenze nella *situatedness*, nei discorsi degli interlocutori ho notato che alcune varianti (e relazioni tra varianti) *tendevano ad accadere* di più rispetto ad altre e secondo modi specifici e ricorrenti, con risultati che hanno smentito anche ragionevoli aspettative. Intorno per esempio al discorso della guerra serbo-croata sono ricorse solo certe occorrenze e correlazioni (funzioni di relazioni non causali) e non altre. Questi sono tutti elementi da considerare – qualitativamente – insieme alla storia di vita del singolo, al contesto di produzione del discorso, agli ambienti socioculturali, e così via.

salienti nei discorsi, performances, produzioni culturali degli interlocutori, ad esempio quali ricordi, rappresentazioni, stereotipi si attivano nella ri-narrazione della guerra serbo-croata. Tali emergenze sono indicative dell'unicità dei percorsi cognitivi, emozionali, simbolici, comportamentali degli individui. Nell'analisi di stili retorici, rappresentazioni sociali stereotipiche, costrutti culturali, strategie discorsive, ecc. si può inoltre osservare il dinamico "contraddittorio" tra passato e presente, tra storia e memoria: lì può esservi la possibilità di afferrare il *soggetto* che produce, negozia e organizza tale contraddittorio, nel tentativo di andare oltre (o maggiormente dentro) gli ambiti di una semantica storica²⁰ incentrata sulle dinamiche di cristallizzazione/innovazione dei significati culturali.

In conclusione, non sono adeguate a mio parere definizioni riduttiviste delle pratiche discorsive come semplici "*descrizioni, scritte e orali, che raccontano una storia*" (Ballinger 2004). La narrazione è molto di più: è una potente fonte e fabbrica sociale e politica di storie, pratica di produzione e reificazione di realtà e rappresentazioni sociali, insieme di processi cognitivi e psicosociali, espressione di identità e semantiche culturali.

SOGGETTIVITÀ E SIGNIFICATI NEL COSTRUTTIVISMO SOCIO-CULTURALE

Per riferimenti ad una teoria del soggetto alla base del discorso sull'identità, narrazione e memoria mi sono rivolta al costruttivismo derivato dal pensiero di uno dei suoi padri fondatori, George Kelly (1955). Le sue pioneristiche teorie e ricerche, scarsamente note negli ambienti socio-antropologici, pure si ritrovano nel pensiero di numerosi studiosi come Giddens e Bourdieu e riprese oggi con rinnovato interesse nelle scienze sociali, pedagogiche e psicologiche. Nell'ambito del costruttivismo socio-culturale la letteratura è sterminata e si intreccia con vari ambiti, tra cui quelli sociolinguistici e sociocomunicativi, e con le prospettive della complessità (cfr. Morin 1986, Bateson 1972, Bocchi-Ceruti 2007, Bruner 1986, Varisco 2002). Il costruttivismo socio-culturale rifiuta una visione omeostatica, olistica e strutturalista dell'essere umano, vedendo il comportamento del soggetto come *processo-nel-contesto*. Nell'ambito dell'apprendimento e della

²⁰ Per approfondimenti sul tema della semantica storica rimando a Neubauer (2004).

costruzione di conoscenza e significato, narrazioni e pratiche vanno indagate nei contesti inter-soggettivi e socioculturali, andando oltre riduttivismi cognitivisti (per approfondimenti rimando ad Amovilli 1994 e Sternberg 1996).

Gli individui assegnano significato a se stessi e al mondo e interagiscono con esso attraverso un sistema dinamico di costrutti psicologicamente e culturalmente definiti. L'espressione "costrutto", oggi fuori moda, nel contesto teorico kellyano si avvicina al concetto di interpretazione. Definiti da Kelly in vari modi – *dotazioni di senso, rappresentazione di universi, tracciati di libertà in movimento*, ecc. – i costrutti sono categorizzazioni bipolari (coscienti e inconse, verbali e non verbali) attraverso cui le persone organizzano il loro mondo interno e le rappresentazioni di quello esterno. L'uomo possiede infatti la facoltà di identificare differenze e somiglianze nel flusso del *continuum* esistenziale, creando confini simbolici. Un costrutto come "amico/nemico" è organizzato su un bipolarismo semantico: quando indaghiamo il significato che una persona attribuisce ad "amico", non possiamo non esplorare il suo opposto, anche se implicitamente, dal momento che tali concetti sono relazionali²¹.

Tuttavia, i costrutti non sono luoghi mentali ed emozionali (e culturali) semplici, ma zone di luci e ombre dove accadono dinamiche di negoziazione e conflitto caratterizzanti il mondo interiore – e sociale – degli individui. Le persone si avvicinano nel continuo cambiamento²² in una varietà di processi psicologici e socioculturali stabilendo confini tra sé e l'altro. Le pratiche discorsive sono processi importanti in cui questi confini vengono regolati, creati e reificati.

I "discorsi sull'identità" sottointendono azioni simboliche di definizione di sé e dell'alterità dove il confine emerge con forza nella dimensione relazionale.

²¹ Naturalmente, è alta la variabilità individuale e culturale dei significati che un individuo può assegnare ad uno stesso costrutto (amico/nemico): sono ovvero possibili differenti reti di significato, date le libertà degli individui nel processo di selezione, attribuzione ed esclusione di costrutti. Nonostante le influenze e i condizionamenti dovuti alla presenza di elementi psicologici, politico-sociali e culturali che possono orientare o limitare la scelta dei "*corridoi di libertà che gli individui attraversano ogni giorno*" ("*corridors of freedom people cross daily*"), Kelly non arriva mai a concludere che la libertà di significazione non sia una scelta possibile per gli individui, per le possibilità di scegliere come interpretare il mondo.

²² "*Noi tutti ordiniamo gli eventi della vita quotidiana attraverso costruzioni che sono abbastanza elastiche. Sulla base di queste costruzioni formuliamo previsioni sugli eventi che, pur non essendo scientificamente precise, consentono di dare senso alla nostra vita*". (Kelly, ib. 15)

L'analisi semantica socio-costruttivista si può dunque applicare allo studio di contenuti ed espressioni culturali legate alle categorie di identità e alterità e dei confini che regolano il loro rapporto simbolico. Ne consegue la necessità di accogliere un intendimento operativo di identità (e di discorso) che tenga conto della dimensione della differenza, del significato, di processi, contesti e tempi storico-sociali e culturali²³. Operazionalizzando il termine *identità*, si può provvisoriamente rimandare qui ad una persona in carne ed ossa, una complessa coscienza autoriflessiva permanente nei cambiamenti e dinamica sul piano corporeo, cognitivo, mnestico, psichico, immaginativo, capace di produrre e significare manufatti, pratiche e discorsi in ambienti e relazioni con l'ambiente, nella storicità²⁴.

Se gli indirizzi socio-costruttivisti offrono strumenti utili per analizzare i meccanismi basilari di costruzione del sé e del significato socio-culturale, le prospettive dell'antropologia riflessiva approfondiscono l'analisi semantica di costrutti complessi sul piano sociale e culturale. I significati culturali vengono infatti prodotti, agiti e negoziati in contesti e processi non solo intra-psichici e inter-soggettivi, ma nelle arene pubbliche, nei circuiti domestici, in pratiche sociali e memorie collettive – nella storicità. Le ermeneutiche dei *Cultural e Post-colonial Studies* apportano contributi fondamentali nel momento del passaggio di complessità dallo studio dell'individuo all'analisi dei rapporti individuo-collettività. Ho trovato importanti risorse teoriche nei contributi di Bhabha (1990), Anderson (1983), Appadurai (1996) per gli aspetti storico-culturali della costruzione della differenza, la produzione di località nei flussi culturali, l'immaginazione come pratica sociale. L'antropologia critica e interpretativa estende così alla dimensione socioculturale i confini del mondo della soggettività indagati dalle epistemologie costruttiviste classiche e post-moderniste.

²³ Cfr. concetto di diaforentità come capacità della persona di “*mantenersi nel divenire, di riconoscersi, cioè non nonostante, ma nella differenza*”, di “*variare sin- e dia cronicamente continuando a sentirsi se stessa*” (Vereni 2004:18, 19).

²⁴ Questa definizione, culturalmente emica, è una tra le innumerevoli modellizzazioni sorte in ambito accademico (per una rassegna rimando a Bonalume 2009). Le teorie sul soggetto includono anche declinazioni al plurale, come il modello della molteplicità dei Sé che vede l'identità di persona come polimorfa, come insieme complesso di emozioni, ricordi, impulsi, cognizioni incarnato nell'esperienza socio-relazionale e culturale.

Capitolo 2

Metodi e soggetti dal progetto al percorso

In questo capitolo sono illustrati alcuni temi e questioni relativi alla pratica etnografica, (agosto 2011-dicembre 2013) paragrafati come segue: *luoghi, tempi, relazioni, lingua, appartenenze familiari, fonti scientifiche.*

LUOGHI La Dalmazia è una regione storico-geografica della Penisola Balcanica che si affaccia sull'Adriatico, è limitata dalle Alpi Bebie e Dinariche e si estende dal golfo del Carnàro alla foce della Boiana. L'economia della regione, che conta circa 853.000 abitanti¹, si basa sull'agricoltura, la pesca, l'allevamento e il turismo. L'etnografia si è svolta a Spalato e a Lissa, capoluogo dell'omonima isola, nella Dalmazia centrale. Crocevia di popoli e culture, con il centro storico delimitato dalle mura del palazzo dell'imperatore Diocleziano, le architetture veneziane e la vita sociale dei caffè di tradizione mitteleuropea, Spalato sta attraversando una profonda metamorfosi nella Croazia indipendente, a vent'anni da una guerra che sembrava averne compromesso le promesse di sviluppo economico, fondato oggi principalmente sul turismo.

L'isola di Lissa, a circa due ore di traghetto da Spalato, possiede una storia e un patrimonio culturale ricchissimo, per il suo essere stata strategico centro e snodo commerciale nell'Adriatico fin da quando fu colonia greca (*Issa*) e romana. Lissa conta due principali centri abitati, l'omonima Vis/Lissa e la cittadina di Komiša/Comisa, per un totale di circa 3.500 abitanti che d'estate si triplicano per l'alto afflusso turistico.

Nel Novecento Spalato e Lissa percorrono una storia molto diversa. Dalla seconda guerra mondiale Lissa conoscerà una grave depressione socioeconomica

¹ *Statistical Yearbook of the Republic of Croatia*. Republike Hrvatske 2013. Zagreb: Croatian Bureau of Statistics, 45: 42. Febbraio 2014.

causata dall'occupazione militare jugoslava (1945-1989), dai cambiamenti² degli assetti sociali locali e dai flussi emigratori acuitisi nel decennio 1961-1971. Oggi persistono situazioni di criticità sul piano sociale ed economico, dalla povertà dei nuclei familiari al problema della droga giovanile, in una comunità che conta sulla pesca e il turismo per sopravvivere. Da ultimo, Lissa soffre una condizione di marginalità anche in ambito scientifico per la scarsa attenzione data a questo contesto, come denunciano occasionali studi demografici e linguistici (Škreblin, Šimičić & Sujoldžic, 2002).

TEMPI Dall'agosto 2011 al dicembre 2013 la ricerca etnografica a Lissa e a Spalato è stata compiuta in diversi soggiorni di durata variabile da una settimana a due mesi. Tale situazione, dovuta a condizioni materiali di partenza, comportava i seguenti potenziali rischi: 1) *grounding* etnografico: quale "messa a terra" del progetto? 2) puntinismo analitico: come evitare di trasformare l'etnografia in survey? 3) *epoché* metodologica: quali conseguenze, nel rapporto con gli interlocutori, avrebbe comportato l'andare e il tornare diverse volte sul campo? Sono infine scaturiti alcuni vantaggi dalle strategie organizzative e metodologiche perseguite per limitare i suddetti rischi di siffatti ritmi etnografici. I soggiorni di breve durata si sono caratterizzati per un'immersione densa e accelerata sul campo utili per esempio a stringere e consolidare relazioni ottimizzando tempi e risorse, mentre le soste più lunghe hanno concesso un respiro di contatto più profondo con il campo, compresi i disagi e gli imprevisti dello stare.

Il rischio di discontinuità e dispersività nei contatti sociali è stato limitato anche grazie al valore della reciprocità. Tra gli interlocutori ha giocato un ruolo significativo l'elemento dell'aspettativa del mio ritorno e di una sicura, anche se minima, restituzione nei loro confronti in termini concreti (piccoli favori come il procurare documentazioni reperibili solo in Italia) e psicologici, per il rinnovato interesse ad ascoltare le loro storie e gli sviluppi occorsi nel frattempo. Con diverse persone i discorsi si sono arricchiti di nuovi stimoli che il tempo

² Favole cautela dall'idea, qui a maggior ragione più rischiosa date le condizioni oggettuali, di non vedere le isole come un laboratorio chiuso e ideale di sperimentazione etnografica imperituro nel tempo, né come luogo di 'sopravvivenze' culturali (2010).

intercorso e il passaggio attraverso situazioni di vita aveva potuto suscitare in loro e in me, nei ricordi e nelle proiezioni dei nostri incontri. Considerando che “è necessario del tempo anche per fare in modo che l’etnografo diventi parte del passato del proprio interlocutore” (Fabien 1983:117), il ritornare sul campo più volte è stato così ogni volta un nuovo e consapevole ingresso nella realtà degli interlocutori, situazione che ha talvolta portato ad un *eccesso* di consapevolezza degli altri della mia presenza, cui ho risposto ricercando un più discreto *shadowing* etnografico.

RELAZIONI La fase di ingresso sul campo ha richiesto particolari investimenti di tempo ed energia, trattandosi dell’apertura di un nuovo terreno di ricerca. Le persone contattate sono state circa una quarantina, conosciute in modalità diretta (autonoma presentazione, conoscenza in loco) e mediata (metodologia *snow-ball*).

Tutti gli interlocutori non avevano mai avuto contatti con antropologi né con affini figure professionali. Nelle fasi preliminari di ingresso le differenze tra il contesto spalatino e lissano sono state notevoli. Tra i dalmati e gli italiani di Spalato i contatti sono stati agevolati anche per il desiderio di testimonianza e dalla curiosità nei miei confronti come discendente di una famiglia dalmata italiana. A Lissa l’immersione nella rete sociale è stata difficoltosa: i locali si sono mostrati spesso restii ad un contatto, anche quando sono stata introdotta da un conosciuto mediatore locale. Nel mantenimento delle relazioni interpersonali fattori chiave sono stati tra gli altri l’instaurarsi di un clima di fiducia, la chiarezza su procedure e aspettative, la negoziazione dei ruoli, al fine di evitare, nei limiti del possibile, controproducenti collusioni relazionali.

LINGUA La questione della lingua è un ambito classico nelle scienze socio-antropologiche³, riguardando gli orizzonti di conoscibilità e traducibilità di una

³ Nelle scienze sociali, filosofiche e linguistiche, importanti contributi (tra gli altri di Boas, Sapir, Lévi-Strauss, Chomsky, Austin, Jakobsson, De Saussure, Wittgenstein, Bateson, Silverstein) hanno permesso di elaborare e raffinare teorie socioculturali sulla lingua che, rientranti o meno nelle prospettive della a tutt’oggi più accreditata ipotesi innatista della linguistica generativa chomskiana, hanno rivolto l’attenzione agli eventi linguistici come parte di un complesso atto sociale e di costruzione culturale. Il ‘fare cose con le parole’ è la consapevolezza del potere

cultura altra. La lingua permette di compiere atti e costruire rappresentazioni, essendone allo stesso tempo il veicolo. Indicatore di mutamento socioculturale⁴, la lingua costituisce il tramite tra i modi di trasmissione e riproduzione della cultura e le forme di organizzazione sociale. La lingua è anche spazio di produzione della differenza e strumento di gestione della stessa (cfr. Duranti 2000). Il tema della lingua tocca il rapporto tra dimensione pubblica e intima, indica i dislivelli tra discorsi ufficiali e narrative locali (Herzfeld 1997), possiede una forza politica e poetica in virtù del suo potere discriminativo e della sua plasticità semiotica.

La conoscenza della lingua nativa è strumento importante di avvicinamento ad una realtà locale⁵; in questa consapevolezza lo studio del croato è stata una delle prime azioni perseguite. Tuttavia, le interviste si sono svolte in italiano o in inglese per una serie di ragioni. In primo luogo, per la diffusione dell'italiano nei contesti considerati in quanto (a) madrelingua degli italiani e (b) seconda lingua per altri dalmati. L'italiano insieme all'inglese è stata la lingua di conversazione preferita dagli interlocutori (c) per praticarla o per *ricordarla*. Il ricorso al croato è stato frenato dall'atteggiamento ricorrente di (e) ostilità verso questa lingua considerata da alcuni veicolo dell'ideologia nazionalista; da qui, dalla lingua come manifesto politico, è derivata per taluni la preferenza di esprimersi in italiano o in inglese. Il dialetto dalmata è stato poi un interessante territorio linguistico franco per la presenza di italianismi e venetismi. Valutato come non idoneo il mio livello di conoscenza del croato per condurre interviste in profondità su temi articolati, i

creativo e performativo socialmente connotato (e condizionato) della lingua. Etnografi della comunicazione come Hymes (1972) e Gumperz (1972, 1982) hanno posto poi l'enfasi sul rapporto tra struttura localmente articolata (setting) e agency (eventi comunicativi). Se la lingua ci interessa perché atto sociale e perché indicatore/veicolo delle "cosmologie" di una comunità, è importante considerare questa nel contesto specifico in cui viene agita, concreto e simbolico. La forza pragmatica della parola (in una sorta di ritorno alla visione malinowskiana del linguaggio come azione) va raccolta dall'etnografo a partire dai suoi prodotti, parlanti, contesti e relazioni.

⁴ Da queste premesse, si comprende l'estensione dello sforzo compiuto dagli etnografi di situare il più possibile lo studio della lingua nel contesto, uscendo da visioni rigidamente cognitive del linguaggio per farle rientrare in una più ampia visione della comunicazione, allo scopo di comprendere fino a che punto e in che modalità, la lingua si può considerare pratica incorporata (il che ha implicato nella storia della disciplina antropologica riflessioni ben più estese sul concetto di persona e di cultura).

⁵ Cfr. Herzfeld (1997). L'osservazione etnografica dei repertori linguistici di una comunità, inclusivi dei registri interni – es. utilizzo della lingua rituale, quotidiana, ecc. – permette di accedere a significati culturali altrimenti inaccessibili entro un dato contesto di intimità sociale.

miei errori in lingua sono stati fattori di empatia. La conoscenza di base della lingua mi ha permesso di interagire con un maggior numero di persone.

Il ricorso all'interprete, capace di aprire e restringere i varchi di accesso simbolico al mondo nativo, è stato utilizzato raramente, e in quei casi ho cercato di rimanere vigile nel cogliere eventi nello spazio non tradotto dall'interprete, come suggerito da Herzfeld (2001, trad. it. 2006⁶).

APPARTENENZE FAMILIARI Le mie origini familiari come discendente di terza generazione di una famiglia dalmata italiana ricadono nell'ambito metodologico in termini di posizionamento sul campo. La pratica etnografica si è potuta svolgere senza condizionamenti importanti sul piano del coinvolgimento emotivo grazie anche al distacco generazionale.

Nella Comunità italiana di Spalato la mia aspettativa, confermata, era di trovare nelle appartenenze dalmate italiane un elemento di fiducia in più nei miei confronti⁷, laddove la genealogia sociale – l'idea di un comune passato simbolico – sembrava servisse proprio a sviluppare forme di solidarietà sociale (Zerubavel 2003, trad. it. 2005). A Lissa, dove le mie appartenenze familiari avrebbero potuto essere motivo di diffidenza tra i locali per una memoria ancora divisa (cfr. Parte I), la mia presenza ha suscitato soprattutto curiosità tra i locali già disponibili ad un contatto, mentre i racconti di famiglia sono stati argomenti di conversazione con dalmati e italiani appassionati di storia locale: quando c'era già un terreno predisposto a farlo, essi si sono rivelati una modalità di ingresso nei delicati nodi delle memorie di comunità.

FONTI SCIENTIFICHE Nella consultazione delle fonti sulla cultura e storia della Dalmazia non è stato infrequente imbattersi in contenuti tendenziosi, ideologicamente e politicamente informati. È stato necessario porre una costante

⁶ Sulla base dell'intervento tenuto nel ciclo seminariale del Dottorato in Etnologia e Etnoantropologia, Università *La Sapienza*, tenuto il 30 maggio 2011.

⁷ Il problema con gli italiani è stato un altro: l'aver essi talvolta supposto una mia totale aderenza alla loro versione della storia circa l'esodo dei dalmati, opinioni sui croati, ecc. È stato a volte necessario fare chiarezza circa l'interesse scientifico nella relazione, nel pieno rispetto e comprensione delle loro storie di vita.

attenzione critica nello studio di tali fonti, tenendo conto dei contesti e fini di produzione. D'altra parte, proprio questo fatto è stato un interessante indicatore, un'ulteriore riprova della frammentazione e inconciliabilità tra le molte storie, storiografie e memorie.

Capitolo 3

Le eredità storiche e culturali della Dalmazia

Una panoramica sulla storia sociopolitica e culturale della Dalmazia è qui presentata in forma succinta e inesausta. Sono illustrate in particolare circostanze storiche riprese nei discorsi sociali e politici contemporanei a livello locale e nazionale¹, dedicando particolare attenzione ai rapporti tra Dalmazia e il mondo italiano² nonché alla questione dell'italianità (cfr. Monzali 2007a, 2007b).

Secondo Strabone il nome Dalmazia deriva da *Delminio*, capitale dei Dalmati, tribù illirica di origine indoeuropea insediatasi nel II sec. a. C. Abitata fin dal Paleolitico medio, la sua strategica posizione permise alla società locale di fiorire nei secoli grazie anche ad intensi scambi commerciali e culturali (Scotti 2008). La Dalmazia ebbe rapporti con la penisola italiana fin dal Neolitico, poi con i Greci (gli insediamenti greco-illirici risalgono al IV sec. a. C.) e Romani. Dopo le guerre dalmatiche, sotto i Romani l'*Illyricum* fu diviso dall'imperatore Tiberio e poi da Diocleziano in *Dalmatia* e *Praevalitana*, quest'ultima poi passata all'Impero Romano d'Oriente. Il legato della *communitas* della romanizzazione contribuì fra l'altro a far evolvere la società in senso municipalista.

I confini socioculturali della Dalmazia sono sempre stati porosi, avendo conosciuto domini e invasioni diverse, da quelle slave (dal VI sec.) a quelle turche (dal XV sec.). L'insediamento di popolazioni slave nell'entroterra portò alla progressiva presenza dei dalmati sui siti costieri, dove sorsero insediamenti come Spalato (Split), Zara (Zadar) e Ragusa (Dubrovnik). La concentrazione sulla costa non impedì processi di mescolamento etnico-sociale cui seguì un diffuso multilinguismo e sincretismo culturale. La Dalmazia si andava caratterizzando nei

¹ I capitoli della Jugoslavia, delle guerre jugoslave e della questione etnico-nazionale sono qui esclusi perché trattati approfonditamente in Parte III.

² Per praticità introduttiva e semplicità metodologica opero qui una riduzione di complessità definendo "italiane" realtà ed epoche diverse (come quelle della Dalmazia sotto il dominio della Serenissima o il primo Ottocento) che non sono tali sul piano nazionale giuridico, ma che vengono comunque culturalmente rappresentati tali nelle percezioni e immaginari di nazione e di identità collettiva di molti dalmati e italiani.

secoli come “*una regione frazionata al suo interno, per motivi sia geografici che politici; mancò di un centro guida unificante e fu governata da forze politiche esterne*”, nota Ursini³ (1998:87) esaminando gli aspetti linguistici e lo sviluppo del dalmatico, lingua autoctona neolatina oggi scomparsa.

Fin dall'epoca rinascimentale l'organizzazione sociale della Dalmazia vedeva i nativi parlanti romanzo spesso detentori di posizioni di potere politico ed economico e una più alta concentrazione della popolazione slava nelle aree rurali. Tale struttura sociale rimase una caratteristica costante della società dalmata, e mostrava la sua fragilità in periodi di macro-cambiamenti di assetti sociopolitici, economici e demografici.

La Dalmazia fu profondamente influenzata dal dominio veneziano, subentrato nel 1409 dopo le contese con l'Ungheria, di cui rimangono numerose tracce nell'architettura, lingua, arte, cultura locale. Scrive il linguista e slavista Sante Graciotti:

I Dalmati hanno trovato nel dominio veneto non solo uno stato, ma anche una comunità civile, un'atmosfera culturale, una specie di grande patria dei sudditi della Serenissima dove civiltà, progresso, tecnica, sapere, arte permettevano a ciascuno il più ampio sviluppo della propria personalità. (1998: 18)

Graciotti, in una visione romantica di storia culturale, rimarca l'apporto di Venezia (seguito al “*ruolo acculturante e unificante dell'Impero Romano*”) nel processo di “*unificazione culturale dei popoli del bacino [adriatico] in particolare per la creazione di una koiné culturale con i popoli dell'oltre Adriatico, più che con le città e le regioni della costa italiana*” (1998:14). La Repubblica di Venezia regnò sulla Dalmazia fino al 1797, quando con il Trattato di Campoformio Napoleone Bonaparte consegnò le terre adriatiche all'Austria. Nel 1806 Napoleone proclamò il Regno d'Italia Napoleonico in Dalmazia, Istria e Bocche

³ Ursini rileva che “*il tema della consistenza e della cronologia del bilinguismo romanzo-slavo lungo la costa dalmata è uno dei punti critici della discussione sulle correnti culturali interagenti nell'area, il più influenzato da posizioni individuali di tipo nazionalistico. Gli studi sugli effetti di questo tipo di contatto linguistico hanno inevitabilmente risentito a lungo del clima politico-culturale*” (1998: 90).

di Càttaro. Nel 1809 la Dalmazia fu inserita nelle Province Illiriche. I legami politici e territoriali con la penisola italiana si ruppero per ricostituirsi, ma solo per poco, nel XX secolo (Governatorato di Dalmazia 1941-1943). Dal 1814 al 1918 la Dalmazia divenne Regno (provincia) dell'Impero Asburgico, con capitale Zara, prima di unirsi al Regno dei Serbi, Croati e Sloveni.

I dalmati italiani costituivano una storica presenza della regione, come discendenti della popolazione neolatina andata definendosi nel Medioevo dagli Illiri romanizzati, veneti e italici immigrati in Dalmazia durante il dominio della Serenissima. Fino al XIX secolo la componente sociale italiana, oggi ridotta ad un numero molto esiguo, contribuì largamente allo sviluppo della società locale.

I cambi di dominazione nel corso dei secoli contribuirono alla circolazione di un diffuso immaginario storico-culturale sulla Dalmazia, sulla cui definizione i dalmati italiani svolsero un ruolo significativo. Fino al XVIII secolo era diffusa una coscienza sociale di identità collettiva priva di connotazioni etniche, distintiva rispetto alle limitrofe regioni balcaniche, come attestato da testimonianze presenti nella letteratura, politica, cultura locale. Nell'Ottocento l'idea dell'unicità del patrimonio culturale dalmata, come il multilinguismo serbo-croato e italiano, veniva coltivata in particolar modo negli ambienti dell'élite intellettuale, portata avanti da politici e letterati come Tommaseo e Bajamonti.

Le qualità del dalmata, in un'auto-rappresentazione diffusa tra le classi alte, erano quelle di un individuo culturalmente aperto e vivace, socialmente liberale, il frutto ibrido evoluto e urbano di una prolungata esposizione alla ricca storia di sincretismo socioculturale e politico⁴. Secondo Monzali i dalmati:

Consideravano se stessi culturalmente distinti sia dai loro vicini italiani e dagli slavi, reclamando la propria specifica e unica identità. Questo fattore identitario ha sempre

⁴ La definizione di Graciotti di un prototipo di Homo Adriaticus sarà condivisa da diversi dalmati: *“l’Homo Adriaticus è un ibrido che apprezziamo proprio perché ibrido, può essere un prototipo ripetibile e variabile all’infinito. Egli è il risultato non di parentele genetiche, ma di apparentamenti che si sono verificati lungo il corso dei millenni e che hanno prodotto, nei popoli che su questo mare si specchiano, quella serie di isomorfismi culturali che costituiscono il codice culturale dell’Homo Adriaticus”*. (1998:11) Graciotti cerca di ovviare ad una rappresentazione essenzialista di questo conio di categoria antropologica (*“certamente è un’astrazione: è un complesso di caratteri antropologici comuni maturati in contatti durati secoli”*) che si presta a facili critiche da ambienti antropologici.

costituito una ragione di differenza rispetto agli istriani che condividevano parzialmente la scissione lingua/cultura con il territorio di dominio austriaco, e che storicamente furono protagonisti attivi di movimenti separatisti. I dalmati avevano una plasticità linguistica e culturale capace di scivolare dal dialettismo veneto a quello croato fino al dalmatico, l'idioma vernacolare, una lingua romanza oggi morta. (2007: X)

Nel XVIII secolo gli scenari culturali della Dalmazia, sottoposta nel frattempo a una slavizzazione crescente, si arricchiscono di contributi drenati dall'Illuminismo. La vivacità di dibattiti, opere, scambi e movimenti crearono atmosfere di fermento utili anche a rinnovare quel senso di unicità dello spirito multiculturale della Dalmazia.

A metà del XIX secolo, con la nascita del nazionalismo, l'insorgere della rivoluzione dell'impero austroungarico che a quel tempo amministrava la regione, i nuovi assetti internazionali e altri fattori, la Dalmazia viene coinvolta nella questione dell'identità nazionale. Per la prima volta la società iniziò ad auto percepirsi e ad essere percepita come "naturalmente" diversificata al suo interno. L'ingresso di categorie etnico-nazionali nel discorso identitario aprì scenari di contese ideologiche e politiche.

Nella prima metà del XIX secolo sorse il movimento illirico guidato da Ljudevit Gaj il quale intendeva creare un'unica comunità di slavi del sud rivendicando come croato anche il territorio della Dalmazia. Iniziarono i primi scontri con la comunità dei dalmati italiani, prima d'ora mai percepiti come alterità. A partire dal 1848 l'impero austroungarico iniziò a favorire l'affermarsi della popolazione slava per contrastare eventuali moti irredentisti italiani, mentre dal 1860, con il regime costituzionale asburgico, i movimenti etnico-nazionalisti crebbero anche grazie alle parziali libertà di stampa e di associazione. Con il favore delle autorità centrali furono via via rovesciate le amministrazioni guidate dai dalmati italiani: nel 1880 furono chiuse le scuole italiane, nel 1882 soppressa la lingua italiana nell'amministrazione di Spalato, poi interdetta in tutti gli uffici pubblici nel 1909.

Si registra nella seconda metà dell'Ottocento una crescente conflittualità tra dalmati e croati nelle regioni in cui vigeva l'*indirect rule* dell'Impero. Le ostilità

si giocavano sul campo della complessa relazione tra identità, appartenenza e territorio, e della memoria storica. I rappresentanti croati premevano davanti alla Corte austriaca per l'annessione della Dalmazia, richiamandosi ad una supposta storia e identità comune, versione che le assemblee dalmate consideravano viziata ideologicamente. La componente dalmata italoфона riteneva che il patrimonio locale dovesse confluire in un Regno autonomo dell'Impero austriaco dove far convivere le nazionalità italiana, serba, croata, albanese, montenegrina ed ebraica. La questione amministrativa rimase irrisolta sotto Giuseppe II, e fu confermato lo *status quo* di una Dalmazia provincia austriaca.

Mentre si discutevano i confini politici della Dalmazia, esplodeva intanto la questione delle terre adriatiche. Intellettuali e politici italiani e dalmati erano impegnati in dibattiti vertenti sull'annessione politica all'Italia delle terre ad alta densità di popolazione italiana e italoфона, come i territori istriani e della Venezia Giulia e parzialmente la Dalmazia, la cui annessione al nuovo Regno di Italia, fino al 1885 circa, da taluni non veniva considerata un'ipotesi realistica. Mentre in Italia con l'azione di Cavour si tentava l'indebolimento del potere dell'Impero asburgico sulle terre adriatiche, alla corte imperiale austriaca nel 1860 i dalmati, riuniti attorno alle personalità di Tommaseo e Bajamonti, continuavano ad opporsi ai croati. Lo storico Monzali⁵ descrive così le tendenze e atmosfere culturali e sociali del tempo con una tesi circolante negli ambienti accademici nazionali, contrapponendosi alla storiografia croata:

La maggioranza degli Italiani era associata al Movimento Autonomista, unitamente alla popolazione slava, croata. Ai tempi di Lapenna e Bajamonti, nel 1866, gli autonomisti non desideravano staccarsi dall'Austria, erano leali verso la monarchia multinazionale, e gli Italiani, i Croati ed i Serbi della regione si sentivano (semplicemente) Dalmati. Avevano il sostegno di tutti i gruppi popolari e l'esempio migliore che illustra la situazione è rappresentato dal podestà Antonio Bajamonti, il quale realizzò numerose opere in una piccola città e fu molto stimato, vinse le prime elezioni democratiche. I Dalmati, alla fin fine, non parlavano la lingua italiana, ma una favella mista di veneziano e di croato. Gli storici croati hanno ritenuto a lungo che non fossero esistiti Italiani

⁵ Intervista a Monzali su *Slobodna Dalmacija*, quotidiano della Dalmazia (Spalato 1 settembre 2012).

autoctoni in Dalmazia, ma che si trattasse di Slavi italianizzati o di migranti dalla Penisola, mentre i “Narodnjaci” offrivano agli Italiani la possibilità di diventare Slavi. Croati e, dopo, Jugoslavi. In contrasto con la tesi della maggioranza degli storici croati, giudico che in Dalmazia si sviluppò una specifica cultura italiana nelle città e nelle isole, contrassegnata sostanzialmente da influsso slavo. Un’identità culturale e linguistica, non etnica. Niccolò Tommaseo, ad esempio, vedeva la Dalmazia come punto d’incontro di due culture, italiana e balcanica, e non considerava che i Dalmati fossero Italiani, ma nazione affine a quella italiana, un miscuglio particolare di cultura slava e latina. (art. 2012)

La generale attitudine politica dei dalmati fu quella di rimanere restii all’adesione ai movimenti regionalistici e nazionalistici, differenziandosi dagli istriani tra i quali fu più marcata la volontà di uscire dal regionalismo per entrare in una dimensione di nazione. La questione della nazionalità non sfociò in un progetto politico separatista o irredentista, ma confluì moderata nel movimento liberale autonomista guidato dall’élite intellettuale e borghese. Obiettivo del movimento era la difesa dell’autonomia e dell’assetto socioeconomico e politico della Dalmazia.

Dal 1861 e per almeno due decenni, il movimento autonomista concentrava le sue azioni sulle prioritarie relazioni interne con la provincia croata dell’impero asburgico, e riuscì a mantenersi al potere fino a circa il 1885, quando i dalmati italiani persero la propria egemonia nella regione, ad eccezione di Zara. La scarsa interazione tra le principali realtà municipali – Spalato, Zara e Ragusa – mosse da interessi localistici, e le pressioni politiche esterne, furono altri elementi di debolezza che alla lunga spensero la capacità proattiva del movimento. La qualità della raffinata consapevolezza che aveva ispirato la borghesia nel dare forma alla propria identità socioculturale da sola non bastava per negoziare con la memoria storica da un lato, e la realtà sociale dall’altra.

Nel dare un grande impulso all’auto-elaborazione della storia e identità locale, il partito mancava di un ampio sostegno popolare alla base, e questo fattore alla lunga contribuì a indebolire lo stesso movimento. Il processo di costruzione

della memoria e dell'identità collettiva avevano bisogno di essere condivise, ma erano troppe in quel momento le distanze sociali.

I movimenti nazionalistici, le dinamiche interne all'impero austroungarico, la questione adriatica in Italia furono, tra le altre, congiunture che contribuirono a definire, nell'interfaccia con le alterità di turno (austriaci, croati, italiani), i confini dell'identità e l'agency dei dalmati, dal momento che erano in gioco molteplici fattori, di ordine politico (es. ruolo delle politiche amministrative imperiali), sociale (es. differenze tra ambienti urbani e rurali), simbolico-culturale (es. ideali e visioni dell'élite sulla memoria collettiva).

Nel corso del XX secolo entrano nuovi fattori di complessità nei già delicati assetti sociopolitici. Dopo la prima guerra mondiale che vide la costituzione del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (poi Regno di Jugoslavia) l'Italia ricongiungeva la Venezia Tridentina, la Venezia Giulia, il goriziano, Trieste e l'Istria ad esclusione di Fiume (in croato Rijeka), annessa più tardi. La Dalmazia fu invece assegnata al Regno di Jugoslavia contro i precedenti accordi stipulati con la Francia, Gran Bretagna e Russia. In Italia tale episodio contribuì a far valere alla prima guerra mondiale il celebre epiteto di "vittoria mutilata".

Tra le due guerre mondiali gli italiani abbandonarono la Dalmazia passata alla Jugoslavia⁶, ad eccezione di Zara entrata a far parte del Regno d'Italia. Una parte della Dalmazia fu poi assegnata all'Italia ed organizzata in tre province (Zara, Spalato, Cattaro) sotto il Governatorato di Dalmazia (1941-1943). Durante la seconda guerra mondiale la Dalmazia fu scenario di invasioni di fascisti e nazisti, di scontri tra ribelli e movimenti ustascia e cetnici (Tomasevich 2001).

⁶ Monzali tratteggia in poche righe la condizione della minoranza italiana a quell'epoca in Dalmazia: *"la scelta della cittadinanza italiana ebbe come effetto il completo isolamento della minoranza italiana dal tessuto sociale dalmata. Il Governo Jugoslavo ed i partiti croati li consideravano alla stregua di quinta colonna dell'imperialismo italiano [...] molti Italiani nel 1922, a Spalato, optarono per la cittadinanza jugoslava e col tempo acquisirono identità croata. La parte che optò per la cittadinanza italiana emigrò a Zara oppure in Italia, e tuttavia altra parte dei cittadini italiani pur rimase; ma nel 1941, vent'anni più tardi, se ne annoverarono solo un migliaio, fra i primi ad andarsene furono i cittadini più istruiti. Quelli rimasti si ritrovarono isolati, potevano contare su di una chiesa, una scuola e su associazioni. Talché la minoranza italiana divenne vittima dei rapporti fra Italia e la prima Jugoslavia e capro espiatorio dell'occupazione italiana"* (art. cit.)

Nel 1941 il Regno d'Italia partecipò alla guerra in Jugoslavia, al termine della quale si creò lo *Stato indipendente di Croazia* guidato dagli ustascia. Essi mal sopportavano la presenza italiana che in qualche modo ne limitava l'azione di persecuzione violenta contro serbi ed ebrei, duramente perseguitati ed uccisi a migliaia. Alla fine del 1941, dopo che Hitler aveva scatenato la guerra all'Unione Sovietica, i ribelli iniziarono ad insorgere, anche contro gli italiani.

Ciò provocò l'imprigionamento, la morte e l'espulsione forzata di molti civili associati ai partigiani, processo che si incrementò dalla crisi dell'esercito italiano dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943 e a seguito della costituzione della Repubblica Sociale Italiana. Nel settembre 1943 i nazisti occuparono la Dalmazia insieme agli ustascia; successivamente, dal 1 novembre 1944 le armate popolari jugoslave entrarono a Spalato e Zara. Lì si documentano i primi tragici episodi di massa contro i dalmati italiani, spesso considerati complici del fascismo e nemici del popolo, anche se a Spalato le prime uccisioni di massa si verificarono a metà del 1943 durante una breve occupazione partigiana della città.

In Dalmazia le uccisioni avvennero per lo più con affogamenti a mare, che si assommavano, com'è noto, ai massacri delle foibe dopo l'occupazione jugoslava di Trieste, Pola (Pula), Fiume, Gorizia e di tutta la regione Giulia (Miklavcic 2006). Solo nel maggio 1945 con USA e Gran Bretagna occupanti a nord la regione giuliana fu portata alla luce una parte dei crimini perpetrati a danno degli italiani; questo non avvenne in Dalmazia dove gli Alleati non avevano potere.

In questi scenari inizia il cosiddetto esodo giuliano-fiumano-dalmata, con cui si intende la diaspora di cittadini di lingua italiana dall'Istria e Dalmazia. Le stime sul numero di esuli, difficili da documentare per scarsità o parzialità di fonti e dati, variano da 250.000 a 350.000, mentre le vittime delle foibe da 4.500-5.000 ai 15.000. L'esodo di massa che coinvolse i dalmati italiani conobbe tre ondate principali: fino al 1947; dal 1948, anno più intenso perché momento dell'ufficiale instaurazione del regime di Tito, fino al 1955; infine dal 1955 al 1969 (Rocchi, 1971, Romano 1997, Restelli 2007, Pupo & Spazzali 2003, Spazzali 2009).

L'esodo è un capitolo della storia ancora oggi relativamente poco trattato, e si rivelò spesso per dalmati e istriani una condizione drammatica di doppio esilio:

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, sono fuggiti in Italia, ove li ha attesi una cocente disillusione. Essi nemmeno sapevano che cosa fosse l'Italia, vissero per generazioni in Dalmazia ed in Istria e dovettero iniziare una nuova vita. Sebbene lo Stato si curasse della loro sistemazione, perfino dell'occupazione, dagli Italiani venivano considerati come stranieri che contavano di vivere alle loro spalle. Non comprendevano nemmeno il dialetto che gli esuli parlavano [...] Alcuni cambiarono il cognome, italianizzandolo, per essere meglio accolti. Fu loro avverso, particolarmente, il Partito Comunista Italiano; li riteneva nemici, che fuggivano dal comunismo, creando conflitti con la Jugoslavia comunista.

(Monzali, *art. cit.*)

Dalla fine della seconda guerra mondiale la Dalmazia entra a far parte della Jugoslavia socialista, dissoltasi con le drammatiche guerre jugoslave. Nel 1991 diventa provincia della Repubblica indipendente di Croazia, quest'ultima entrata nell'Unione Europea nel luglio 2013.

PARTE I

Identità dalmata *là-allora*

Memorie della seconda guerra mondiale a Lissa



E dov'è la verità? A metà, dipende da chi parla. Io non posso parlare di quello che tu hai detto ma solo di quello che ho vissuto. Allora sì, questo diventa documento.

Desa, spalatina, fu partigiana

Introduzione

Il mondo non è un monumento abbandonato

George Kelly

Questa Parte, incentrata sulle memorie della seconda guerra mondiale a Lissa (1941-1944), è un metaforico carotaggio negli strati più profondi del terreno della memoria sondabili antropologicamente con testimonianze orali e scritte¹. L'addentrarsi nelle memorie degli individui nasce dalla necessità di rimettere in gioco una storia locale di fatto mai chiusa, ancora divisa, con riflessi non marginali sull'esperienza e il discorso contemporaneo dell'identità. L'intento di questo percorso di scavo nelle memorie non è una micro-ricostruzione storico-sociale² di eventi locali, impresa che pure meriterebbe di essere intrapresa, ma il tentativo di offrire alcune comprensioni sul discorso identitario che per la sua complessità richiede di essere indagato da profondità storico-antropologiche.

L'analisi si incentra sulle narrazioni degli individui in cui si affacciano anche repertori collettivi³, nei classici intrecci della memoria autobiografica con quella sociale (Cappelletto 1994). È prezioso il valore antropologico delle narrazioni scritte e orali degli anziani di Lissa, arricchiti da voci di seconda e terza generazione, perché prospettive uniche su eventi locali la cui memoria rimane ancora oggi divisa e in parte rimossa (cfr. Contini 1996, Contini & Martini 1993). Dedicare attenzione al periodo 1941-1944 non significa pertanto serrare le memorie dei testimoni in un passato confinato in un tempo concluso⁴, in un là-

¹ Sono ricorso anche ad una fonte scritta, le memorie di un esule dalmata italiano, cfr. più avanti il paragrafo: *Note metodologiche sull'adozione di fonti scritte e orali*

² La fonte e il soggetto è qui la persona, con le sue memorie, e non il fatto storico in sé, anche se la penuria di fonti e studi sulla seconda guerra mondiale a Lissa potrebbe far assumere a questo studio anche il valore di fonte per una storia orale, sebbene non ne abbia le intenzioni e ambizioni.

³ Ricorda Dei che “*non è infrequente la fusione tra ricordi personali e motivi del repertorio narrativo e culturale diffuso*” (2005).

⁴ Le due guerre mondiali, ricorda Leone (2000: 67) costituiscono dei punti di rottura importanti anche nel campo degli studi sulla memoria.

allora cui pure rimanda il titolo della Parte I, ma mostrare l'aspetto ricostruttivo e contemporaneo dei ricordi, non importa se deformati (Schacter & Scarry 2000)⁵.

Il *primo capitolo* è dedicato al rapporto identità/appartenenza/territorio dei lissani, in particolare dei lissani italiani. Nella cittadina di Lissa accaddero tragiche circostanze tra il 1941 e il 1943, quando il Governatorato di Dalmazia, parte del Regno d'Italia⁶, capitolò alle forze alleate. In quel periodo la piccola comunità divenne scenario di guerra tra l'esercito regio e i partigiani: molti lissani furono vittime di rappresaglie perpetrate da entrambi gli schieramenti. Alcuni sopravvissuti hanno raccontato le memorie di quel periodo, quando Lissa divenne per breve tempo uno scenario nella storia della liberazione jugoslava. Nonostante la diversità nelle esperienze e prospettive, questo periodo viene ricordato e descritto con una parola ricorrente: "strah" (in croato *paura, terrore*), per molti interlocutori parola simbolo del Novecento.

Ho analizzato alcuni passi dell'autobiografia *Cara Lissa* di Lorenzo Dojmi di Delupis, dalmata italiano fuggito da Lissa nel 1944 a dieci anni e scomparso nel 2004. Magistrato in pensione, dalla sua casa di Grosseto Lorenzo negli anni scriverà le sue memorie rievocando fatti personali e familiari, aprendosi anche a scenari collettivi nella condivisione del clima dell'epoca (cfr. Leone 2002).

Tra il 1941 e 1942 l'esercito italiano si stabilisce a Lissa, mentre i partigiani organizzano la resistenza nascosti nelle boscaglie circostanti. I conflitti tra fascisti e partigiani sconvolgono la comunità fino circa alla fine del 1943. Nel 1944 Tito stabilisce a Lissa il suo quartier generale fino alla liberazione di Belgrado. La grotta nel monte Hum, divenuta il rifugio dei partigiani, diventerà un simbolo della resistenza jugoslava. I partigiani dell'Armata Popolare di Liberazione e le forze angloamericane, sbarcate nel frattempo sull'isola, porteranno l'esercito italiano alla disfatta finale attraverso azioni di assalto terrestre e aereo. La

⁵ Questo non significa ignorare, nell'attenzione all'esperienza percettiva, mnestica, mentale ed emozionale dell'individuo, una realtà fattuale non costruita dal soggetto, come ricorda Hobsbawn (2004, in Candau 2005); questa "dimenticanza" può aprire la via al revisionismo storico.

⁶ Cfr. Praga (1954), Monzali (2007a), Cattaruzza (2007) sulla storia e i rapporti storico-politici tra mondo italiano e dalmata, e la questione del confine nell'Adriatico orientale.

sconfitta dei fascisti e l'insediamento dell'esercito jugoslavo alla fine del 1943 non significherà tuttavia la fine delle tragedie locali.

Nel *secondo capitolo* si darà spazio alla testimonianza di Enza Dojmi, esule anche lei, sorella maggiore di Lorenzo, imprigionata per giorni in un carcere partigiano. Lorenzo ed Enza parleranno tra l'altro della fucilazione della loro cugina Dora e di suo padre Guido. Su questo fatto, caduto nell'oblio, ho raccolto anche le testimonianze di due anziani, Ivo e sua sorella Ljubac, residenti a Lissa. Le versioni delle due coppie di fratelli sono state fatte così virtualmente dialogare: le divergenze evidenzieranno bene la questione dell'inconciliabilità della memoria storica, i mancati o conflittuali confronti tra individui, collettività e Stato, le scie della censura e repressione ideologica.

Nel *terzo capitolo* analizzo alcune dinamiche sociali accadute sul finire della guerra e che ancora oggi non mancano di trascinare conseguenze. Nel 1944 Lissa diventa una zona militare e rimane chiusa agli estranei fino al 1989. Questa situazione ebbe ripercussioni a dir poco rilevanti sugli equilibri sociali dell'isola. Diversi lissani, in particolare donne, bambini e anziani, verranno obbligati dalle forze alleate a lasciare l'isola e trasferiti in Italia e in Egitto. Lì, nei campi per profughi (come a El Shatt), molti rimasero per mesi o addirittura anni. Alcuni lissani, come Ivo, tornarono a Lissa, altri emigrarono definitivamente all'estero.

Scivolando tra il momento crepuscolare della guerra e il tempo attuale, con qualche fuga nel periodo jugoslavo, i racconti degli interlocutori illustrano i problemi concreti dell'immediato dopoguerra, le trasformazioni della comunità, gli stravolgimenti degli equilibri sociali e personali, la difficile rielaborazione delle memorie traumatiche (Alexander 2004, Ballinger 1998).

Capitolo 1

Italianità e fascismo

Nelle sue memorie pubblicate postume nel 2006 nel libro *Cara Lissa*⁷, Lorenzo ricorda momenti salienti della sua infanzia a Lissa, lasciata con la sua famiglia all'inizio del 1944. Alternando riflessioni intimiste a descrizioni di eventi di guerra, contenuti e stili della narrazione di Lorenzo si ritroveranno nei discorsi di altri interlocutori in originali espressioni e stratificazioni, lasciando intravedere la capacità della memoria biografica di un singolo individuo di aprire finestre su più ampie rappresentazioni narrative, mostrando il grado di interpenetrazione tra il livello individuale, familiare e collettivo del ricordo, la capacità della memoria biografica⁸ di aprire finestre sulle narrative locali.

1.1. Un ritratto di comunità

Il 23 aprile 1941, mio padre, in attesa dell'evento ormai certo, osservò dalle finestre del palazzo Dojmi l'arrivo di una nave da guerra italiana e si precipitò alla riva davanti al Hrvatski Dom [*municipio*] ad attendere lo sbarco dei soldati italiani insieme al fratello Nicoletto. La nave da guerra si posizionò al centro del porto e un gruppo di uomini armati si trasferì in vari battelli per sbarcare poi nella parte centrale della riva [*il lungomare, strada principale*]. Nessuno si oppose a questo sbarco, non fu sparato nessun colpo di fucile o cannone e tutto si svolse ordinatamente e silenziosamente. Il comandante di questo drappello del battaglione da sbarco San Marco era il tenente Duilio Lugli di Modena. La riva era praticamente vuota, l'atmosfera surreale. La

⁷ *Cara Lissa* è edita da membri della famiglia e pubblicata postuma alla morte di Lorenzo in modalità *print on demand* nel 2005. Per ulteriori informazioni sul contesto di produzione rimando alle *Note metodologiche*.

⁸ Per Connerton (1989) l'analisi della ricostruzione delle singole storie di vita implica guardare ai set mentali, agli schemi di rielaborazione del ricordo influenzati da meccanismi, processi e strutture sociali. A mio parere il ruolo privilegiato che Connerton attribuisce alle cosiddette "*strutture sociali dominanti e condizionanti*" rischia di creare scenari polarizzati del reale. Si tratta invece di dissolvere invece lo stesso concetto di struttura nei micro contesti e dinamiche locali che accadono in multipli e interconnessi livelli e sfere di influenza (psicologiche, sociali, culturali e politiche).

popolazione osservò da lontano e con tranquillità l'occupazione del proprio territorio. Il comandante della guarnigione fu accolto con gioia dalle poche famiglie italiane dell'isola. Certamente i soldati erano armati e preparati ad affrontare l'eventuale resistenza nemica e rimasero sorpresi dalla facilità dell'operazione. Si trattò perciò di una facile occupazione quasi fossero i soldati italiani in gita turistica [...] non vi fu nessuna reazione all'occupazione, né manifestazioni ostili verso gli italiani residenti né verso i militari occupanti. Mio padre fu nominato podestà di Lissa, ovvero commissario civile al Comune, ed amministrò saggiamente e rettamente, da lissano prima che da rappresentante italiano [...] Proprio perché perseguiva gli interessi dei lissani e non obbediva ciecamente agli ordini che l'occupante italiano impartiva, egli fu allontanato dall'incarico e riprese la sua vita semplice e umile in piena armonia con i suoi compaesani. Ciò non toglie che rimase sempre italiano fervente anche se un po' deluso. Perché una cosa è coltivare per una vita un ideale e sognare la realizzazione dello stesso, altro è attuarlo in concreto ed accorgersi poi che tutto ciò che si era sognato ha risvolti e tinte non corrispondenti alle proprie concezioni di vita e di umanità. La realtà è che le direttive e le disposizioni amministrative e politiche provenivano da uomini esaltati e interessati al potere più che al bene del popolo [...] Così conobbe il fascismo, che inizialmente identificava con l'Italia, e i lati negativi di quel regime. [...] le alte gerarchie inviarono poi nell'isola un certo Petrossi come segretario del partito fascista. Con questi mutamenti si instaurò un nuovo rapporto con la popolazione. Il Petrossi instaurò un regime di terrore con persecuzioni e arresti di tutti quei lissani che, sospettati di essere ostili agli occupanti, manifestavano anche solo con parole di contestare il nuovo regime. Questo personaggio si dimostrò feroce e sanguinario, perseguì chi non voleva italianizzarsi [...] non aveva nessuna fiducia neanche negli italiani di Lissa, tanto che a più riprese cercò di sorprenderli per censurarli o peggio ancora per denunciare qualsiasi loro comportamento che il suo animo esaltato non ritenesse autenticamente fascista. (pp.47- 48)

L'arrivo dei soldati italiani a Lissa è l'*incipit* della storia di Lorenzo, una storia di esilio e dissesto identitario comune a molti dalmati italiani. Lissa è per Lorenzo un luogo di traumatico apprendimento alla vita: la narrazione è concepita come percorso di graduale espansione della consapevolezza di un autore-bambino che man mano esperisce il mondo nei suoi lati più tragici e cruenti.

L'insediamento del regio esercito italiano viene descritto come una facile operazione ("*quasi fossero i soldati italiani in gita turistica*") agevolata dal comportamento tranquillo dei lissani. Come personaggi in secondo piano, questi

appaiono un collettivo omogeneo, tratteggiati con pochi aggettivi e verbi che suggeriscono una condizione di placida staticità (*calmi, osservatori, distanti, non ostili*). Questa rappresentazione⁹ è contrapposta all'immagine in movimento dei soldati impegnati nello sbarco, così come il “*feroce e sanguinario*” Petrossi sarà figura contraltare del padre di Lorenzo. Alcune simboliche e immaginari di Lorenzo si ritrovano nel discorso familiare e sociale, ad esempio nelle auto-rappresentazioni di comunità veicolate all'alterità (oggi i turisti) performati con altre riletture di significato nel discorso locale¹⁰ (cfr. studi di Fivush 2007, 2011). Ad esempio, l'atteggiamento di laconico distacco dagli eventi deriverebbe, secondo Lorenzo e altri locali intervistati, dalle peculiari relazioni dei lissani con la Storia, dal loro vivere una stessa, secolare dinamica: il via vai di navi e i cambi di bandiera. Questa postura viene letta oggi in modi diversi: dai dati raccolti si può parlare di un passaggio da una simbolizzazione di una comunità-testimone degli eventi della Storia ad una comunità vittima della stessa¹¹.

Nel ritratto di comunità pre-bellica di Lorenzo la tranquillità dei lissani si traduce oggi in malcontento, per i problemi che affliggono la comunità, dalla povertà alla droga. Per la stragrande maggioranza dei locali incontrati – dal postino al ristoratore, dalla cameriera alla commessa, dall'archeologo al custode del museo, dall'insegnante al pescatore – Lissa si è trasformata in una comunità povera e marginalizzata, dove la politica è stata alternativamente troppo o troppo poco presente sul territorio. A partire dal maggio 2012 ho incontrato più volte

⁹ La notazione di possibili fenomeni di distorsione mnemonica, idealizzazione, falsificazione, rimozione e negazione è preziosa da considerare in quanto aspetti che intrecciano dimensione individuale e culturale della memoria. Obiettivo della presente analisi non è né una ricostruzione storiografica né uno studio della dimensione psicologica del narrare l'identità.

¹⁰ A mio parere il considerare il carattere contestualmente performativo e trasformativo della narrazione non significa sminuirne l'aspetto invece di habitus, inteso da Bourdieu come sistema di schemi percettivi, cognitivi e di azione generati da condizioni e strutture oggettive tendenti a persistere nel cambiamento – un elemento pertanto centrale, per la sua regolarità e reiteratività, nel processo di riproduzione sociale e culturale (1994).

¹¹ In questa analisi l'accento è sulla ri-costruzione narrativa e sulla negoziazione dei ricordi personali e comunitari. Tuttavia, il modello cognitivista fornisce interessanti prospettive per quanto riguarda l'aspetto della formazione e trasmissione sociali di rappresentazioni culturali, pure inapplicabili nel caso lissano. Concettualizzazioni come “topografia sociale del passato” sono piuttosto diffuse nei dibattiti socio-cognitivisti sulla memoria (cfr. Zerubavel, 2003). Secondo alcune prospettive attraverso processi di socializzazione le comunità mnemoniche rielaborano la propria storia collettiva creando mappe sociali. A seconda della comunità mnemonica, tali mappe hanno forme e caratteristiche e contenuti peculiari, diventando anche oggetto di conflitto.

Jasna, professoressa di italiano dell'istituto tecnico locale, una signora sulla cinquantina disponibile e gentile che si mostra contenta che qualcuno si interessi di Lissa. Un giorno mi dice, in tono grave:

I giovani a Lissa non hanno speranza, non hanno futuro. La situazione di povertà è molto grave, e il governo si dimentica di noi. Qui i ragazzi non possono fare niente, le loro famiglie praticamente vivono di quello che guadagnano d'estate con il turismo, ma d'inverno è la disperazione. Possono solo emigrare, sempre se le famiglie possono aiutarli a pagargli gli studi fuori, a Spalato o Zagabria.

L'origine di tale situazione, per la receptionist dell'hotel Tamaris dove ero solita alloggiare nei periodi autunnali e invernali, è la seguente:

Qui il comunismo ha distrutto l'economia, l'isola era chiusa, non era possibile il turismo, venivano solo le famiglie dei militari. Come si dice? Abbandonati [*ride*]

La militarizzazione impedì la modernizzazione socioeconomica. Nelle descrizioni di Lorenzo, così come nei discorsi dei locali, c'è spesso il riferimento ad una caduta da uno stato di grazia, ad un paradiso irrimediabilmente perduto (Ballinger 2007, Cappelletto 2005)¹². Sembrano tracce di una nostalgia strutturale, *“una rappresentazione collettiva di un ordine paradisiaco – un tempo prima del tempo – in cui il perfetto equilibrio delle relazioni sociali non aveva ancora subito la decadenza che colpisce tutto ciò che è umano”* (Herzfeld 1997, trad. it. 2003: 135). La simbolizzazione di un paradiso caduto contrasta con l'immagine

¹² Ballinger rintraccia tra gli esuli il tema del paradiso perduto e dell'idillio dell'età dell'innocenza, che vede correlata anche al ricordo della propria infanzia. In particolare ricorre un'analoga visione idealizzata di vita istriana *ante* guerra: *“Esuli I spoke with frequently viewed preexodus life as marked by a proper ordering of relations between God and people, the dead and the living, the old and the young, men and women [...] these relations as ‘traditional’ and hence authentic”* (2003: 183). Nel caso di Lissa la narrativa del paradiso perduto ricorre anche tra i lissani rimasti. Anche Cappelletto nei suoi lavori su Civitella e Valluciole rimarca l'idea di paradiso perduto e di innocenza, in cui *“la situazione precedente al massacro viene descritta come pacifica, nonostante il fatto che si fosse in guerra il massacro viene concepito localmente come uno spartiacque che divide un “prima” e un “dopo”. Sia a Civitella che a Valluciole il tempo precedente la strage viene pensato come il tempo della solidarietà opposto al tema della “divisione” che è venuto dopo la guerra. Il massacro è concepito come il primo, violento contatto con il mondo esterno e soprattutto con gli idiomi politici”* (2010: 47). Il tema del contatto violento con il mondo esterno e con la politica sarà un tema ricorrente anche nelle narrazioni di Lorenzo e dei lissani.

dell'isola paradisiaca proposta ai turisti, una rappresentazione integrata bene con la retorica nazionalista, come si nota nei depliant turistici. A mo' di esempio illustrativo riporto integralmente il contenuto del più diffuso opuscolo distribuito in diverse lingue dalle agenzie turistiche locali (grassetto mio):

LISSA, ISOLA RICCA DI TEMPO

Nell'avventura geologica dell'adriatico emerse (o **ne fu superstite**) decima per grandezza tra mille isole, isolotti e scogli che, sparpagliati lungo la costa adriatica croata, il più azzurro mare del mondo rende ancor più ricchi e desiderabili da coloro che, anche su Lissa, cercheranno il loro angolo di **paradiso** dietro le onde turchine, siano turisti abituali o i loro abitanti di sempre che, lungo la storia, su di essa lasciarono una qualche traccia, come **gli Illiri, gli Elleni, i Romani e i Croati. Cambiando padrone e governanti**, eserciti e corsari, l'isola ha sempre resistito soprattutto da quando vi si stanziarono i Croati (dal 7 e 8 secolo) ad ogni assalto e ad ogni mortale influsso.

IL LINGUAGGIO DELLA STORIA

Con i suoi 90.3 chilometri quadrati di superficie e 76.4 miglia nautiche di costa frastagliata, è possibile che non appaia grande, ma è perciò **eccezionalmente** ricca di storia. Essa è qui presente sin dalla preistoria, e fu una delle prime nel crepuscolo della civiltà mediterranea nelle coordinate adriatiche. Le grotte preistoriche e le costruzioni intorno alle quali si intrecciano leggende su teste coronate, e poi Issa, città antica con lo status di Stato, con la propria moneta e i propri governanti, testimonia della prosperità e dei **mutamenti della sorte, il cui tocco non ha sempre lo stesso peso.**

UNA SFIDA AL CENTRO DELL'ADRIATICO

L'isola di Lissa è soprattutto ricca di 'tempo che fu'. Venne denominata chiave dell'Adriatico e 'cacciatopediniere' di pietra. È stata **testimone** di guerre (famosa la battaglia di Lissa del 1866, una delle maggiori battaglie navali del 19 secolo, nella quale la flotta austroungarica, sconfiggendo quella predominante italiana, ottenne il dominio sull'adriatico), **pur volendo sempre rimanere estranea.** Come una lucertola, distesa al sole ad ascoltare la centenaria cicala nel pino e nel carrubo. Con le chiesette sparse per l'isola richiama alla spiritualità, con i palazzi patrizi parla dello splendore del tempo che, tra le sue rovine, si può ancora riconoscere. Con la collezione archeologica a Lissa e quella dedicata alla pesca a Comisa **trae dal tempo passato la forza per vivere il presente.**

Gli altri opuscoli, libri e brochures presentano più o meno gli stessi contenuti informativi¹³ con analoghe rappresentazioni simboliche, come l'idea di località paradisiaca superstite (Majnarić 2004). Troviamo evidenti selezioni della memoria storica: mancano riferimenti al dominio veneziano, austriaco, inglese, francese e italiano. Sebbene l'opuscolo abbia una destinazione d'uso non didattica e si presenti in una forma sintetica e snella, è d'altra parte indicativa la scelta dei capitoli storici degni di citazione. Tali operazioni rientrano in più articolata produzione discorsiva sull'identità locale intrecciata ambigualmente alla retorica nazionalista, allineandosi in pieno con le direttive politiche croate sul turismo che dagli anni '90 puntano sulla croatizzazione della storia nazionale (Rivera 2008, Radonic 2012, Langant, Allcock & Bruner 1995).

Nei depliant consultati non viene per esempio citato il passato jugoslavo, né fatti riferimenti ai sincretismi socioculturali della Dalmazia. Nel VI e VII secolo erano presenti popolazioni di origine slava provenienti dai territori oggi serbi, montenegrini, albanesi. Non esisteva, oltre che il concetto, una realtà di popolo con una definita identità etnico-nazionale. L'auto-attribuzione di popolo croato si andò costruendo nella seconda metà dell'Ottocento, quando in Dalmazia si tentava anche di affermare un'identità sociale specificamente dalmata.

Scorrendo l'opuscolo troviamo poi il riferimento all'eccezionalità della storia lissana, tema ricorrente nei discorsi dei locali, e ancora l'idea di una comunità-testimone della Storia che portò cambi di padroni e governanti. Il messaggio in cui Lissa "*trae dal tempo passato la forza per vivere il presente*" si riferisce anche alla risorsa che costituisce oggi il passato remoto – tempo politicamente più innocuo rispetto al travagliato Novecento – sotto forma di patrimonio archeologico, tra i motivi di attrazione turistica.

Intanto, per Lorenzo, l'età dell'oro a Lissa, se mai ci fu, si dissolveva inesorabilmente nell'aprile 1941.

¹³ È da notare il fatto che la maggior parte degli opuscoli e libri su Lissa in italiano contiene errori di sintassi e ortografia anche gravi, per una traduzione dal croato presumibilmente effettuata con mezzi automatici. Ad una lettura comparata con i testi in lingua originale si riscontra comunque una sostanziale corrispondenza contenutistica.

1.2 Il podestà di Lissa e le scelte di appartenenza in guerra

Per affrontare la questione dell'identità italiana in Dalmazia nel Novecento bisogna fare riferimento ad un'esperienza collettiva fondamentale: le relazioni dei dalmati italiani con il fascismo negli anni dell'occupazione italiana (1941-1943). Tale questione, che non a caso emerge presto nella narrazione di Lorenzo, si intreccia con il tema del delicato, talvolta controverso, posizionamento politico dei dalmati italiani. La problematicità della relazione tra italianità e fascismo è trattata anche nella letteratura dell'esilio giuliano-fiumano-dalmata (autobiografie, racconti, poesie di esuli dalmati italiani¹⁴).

La narrazione di Lorenzo ricalca, in modo talora creativo, altre volte reificante, alcuni pattern della memoria collettiva degli esuli dalmati italiani, e che svelano un certo ordine condiviso del ricordo. Lorenzo tratta il rapporto tra dalmati italiani e fascismo attraverso la descrizione di suo padre e l'evoluzione del suo comportamento. L'autore introduce la figura del padre subito dopo lo sbarco dell'esercito italiano, evento prologo delle tragiche circostanze al cuore della sua ingiunzione autobiografica. Il padre è descritto come uomo retto, rispettabile rappresentante della comunità, profondamente attaccato ad entrambe le sponde dell'Adriatico: a Lissa, in quanto membro di una famiglia lì residente da secoli, e all'Italia, verso cui nutre sentimenti di patriottismo. La multipla appartenenza è parte dell'identità del padre, che scivola quasi in elemento iconico nella narrazione: questo assetto identitario diventa problematico nell'incontro-scontro con il fascismo. Lorenzo descrive lo sgretolarsi di alcune certezze e ideali del padre nello smarrimento, delusione e confusione di fronte al fascismo che lo costringe a ri-orientarsi internamente e socialmente (*“conobbe il fascismo che inizialmente identificava con l'Italia, e i lati negativi di quel regime”*).

Il podestà esperisce la disillusione nell'osservare la distanza tra le rappresentazioni ideali dell'Italia, in cui inizialmente rientrava il fascismo, e le

¹⁴ Le memorie degli esuli compongono un nutrito corpo di scritture del sé gravitante attorno ad associazioni, comunità e centri di ricerche, diffusi in particolare nel Nord-Est italiano, impegnati nello studio e diffusione di una storiografia, letteratura e sociologia sulla questione dell'esodo e del confine adriatico. Negli eventi, studi, associazioni di interesse vengono prodotte e diffuse determinate narrazioni e rappresentazioni culturali sull'italianità e identità dalmata (cfr. Parte II).

pratiche di violenza nonché un'ideologia “*non corrispondenti alle proprie concezioni di vita e umanità*”. Nel contatto con i fascisti, il padre rivela sempre di più la sua *identità locale totale: figlio dell'isola, padre della comunità e compagno* dei lissani. Il padre di Lorenzo viene deposto dall'incarico di podestà assegnatogli dai militari per il suo rifiuto di aderire all'ideologia fascista, scegliendo di occuparsi dei suoi “compatrioti”. A seguito di questa presa di posizione politica l'ex-podestà, scrive Lorenzo, tornerà alla sua vita normale “*in piena armonia*” con i suoi compaesani. La consapevolezza della natura del regime fascista, che porta il padre a rifiutarne codici e retoriche, deve essere stato l'esito di un complesso percorso cognitivo-emozionale qui solo tratteggiato dall'autore.

Questo episodio è interessante per la gestalt che il padre sperimenta a partire da elementi socioculturali cui Lorenzo assegna un valore importante: la lingua e la cultura italiana, la secolare presenza della famiglia sull'isola, l'armonia con i compaesani, la religione e l'etica.

L'agency del padre di Lorenzo è uno dei possibili esiti dell'incontro/scontro degli italiani di Dalmazia con il fascismo. La crisi di identità scatenata dal fascismo fu esperienza comune tra i dalmati italiani delusi nello scoprire l'erronea identificazione del fascismo con il mondo italiano. Per Lorenzo tanti di essi non furono fascisti, sebbene tale fu la cristallizzazione dello stereotipo del ricordo trasmessa nel successivo discorso politico jugoslavo (e italiano). Si può dunque dire che il percorso di riconfigurazione identitaria del padre di Lorenzo sia paradigmatica di un percorso collettivo.

Inoltre, negli equilibri sociali del tempo il padre di Lorenzo era la massima autorità familiare, come ricordano tra gli altri Lorenzo, sua sorella Enza e la cugina Mariella da me intervistate. A livello comunitario, il padre possiede un'autorevolezza mancante all'autoritario generale Petrossi, incarnando l'autorità e la tradizione derivanti anche dal suo appartenere alla nobiltà locale. I dalmati italiani e italofoeni erano spesso detentori di posizioni politiche e sociali influenti, e tale situazione era comune nella società dalmata fino alla prima metà del Novecento. Il podestà-padre rappresenta dunque anche una classe, un ordine e una

tradizione che si dissolveranno con la seconda guerra mondiale; una tradizione anche cattolica, rimpiazzata (ufficialmente) dagli ideali comunisti.

La figura del padre descritta da Lorenzo assurge pertanto a simbolo di una memoria individuale, familiare e collettiva, a rappresentante di un mondo di lì a poco in via di dissoluzione.

1.3 La scoperta del nemico tra violenze e disordini

Jamnicky [*medico originario di Mostar, Bosnia, cognato di Lorenzo*] fu tenuto in osservazione da parte del fascista Petrossi che lo sospettava di appartenere a gruppi di oppositori. Sentimmo a quel tempo parlare per la prima volta di partigiani, di comunisti, di nemici degli occupanti, organizzati militarmente e decisi a combattere l'invasore [...] l'atmosfera politica si faceva più pesante. I partigiani jugoslavi, occulti e misteriosi per noi ragazzi, riscuotevano sempre più la fiducia della popolazione di fede croata. Si cominciava già all'inizio del 1942 a sentire un'atmosfera pesante. La gente era diventata più apertamente ostile agli occupanti italiani e, di conseguenza, a noi residenti. Non so se fu l'arrivo di questo Petrossi, fascista sfegatato e violento, a creare questo stato di cose o se invece possano essere attribuite a una generale organizzazione di quella che fu la resistenza jugoslava. Fatto sta che l'aria che tirava era opprimente e creava disagio e sempre maggiore isolamento degli italiani. [...] Il Petrossi intanto sempre più zelante e sospettoso di tutti, anche degli italiani, adottava metodi sempre più violenti e spesso atroci [...] l'ossessione della presenza degli invisibili partigiani creava una situazione di ostilità verso gli italiani da parte della popolazione e di massima tensione tra i militari italiani. Imperversava, in particolare, il fascista Petrossi che indagava e torturava anche le donne quando sospettava che potessero collaborare con questo misterioso nemico di cui si sentiva la presenza e che era tuttavia inafferrabile. Non ci furono conflitti a fuoco con l'esercito italiano. Nessuno dei militari occupanti fu colpito. Nessun morto, nessun ferito italiano. Il Petrossi, esasperato dalla presenza di questa forza occulta che stava sempre più organizzandosi, era alla ricerca di collaboratori per assumere informazioni sulla identità dei ribelli jugoslavi. In questa fase, mentre non vi furono vittime italiane, i partigiani tenevano sotto controllo la popolazione, isolando gli italiani e creando una sorta di terrore nella stessa popolazione jugoslava che volevano ostile e decisa a lottare contro il nemico (pp. 52-53)

Lorenzo descrive l'infiammarsi del clima locale nel 1942. Entrano nella sua consapevolezza di bambino figure del mondo adulto, nuove categorie di alterità e nemico come i partigiani "*occulti e misteriosi*". L'autore analizza le differenze tra l'esercito italiano e i partigiani in termini di efficacia strategica e potenza: se i militari italiani sono presenze visibili e visibilmente ostili nella loro cieca ferocia, i partigiani sono invece invisibili presenze nella boscaglia¹⁵, minacciose al punto da scatenare i controlli ossessivi dell'esercito italiano. Per la piccola comunità lissana, stretta tra due fuochi, inizia il terrore:

Due episodi contribuirono a determinare il sempre crescente terrore in tutti i lissani. Uno fu l'aggressione e l'uccisione di un giovane jugoslavo [*Ivo Lucich Rocchi*]. Era un giovane jugoslavo di circa vent'anni e fu massacrato nel cortile della sua casa, situato nella strada che porta alla chiesa di Santo Spirito. È facile immaginare la sensazione che provocò questo episodio nella piccola comunità lissana. Perché fu ucciso questo giovane, tra l'altro corteggiatore di mia sorella Enza, giocatore di calcio, da me ammirato nella squadra di Lissa come difensore? È difficile rispondere a questa domanda. Egli era jugoslavo, fiero della sua appartenenza a quel gruppo e non risulta che abbia collaborato con gli italiani verso i quali non nutriva certo simpatie. Forse il suo assassinio fu determinato dal non aver aderito e partecipato alla lotta partigiana. Fatto sta che questo agguato suscitò un'enorme impressione nel paese. Terrorizzata era la popolazione jugoslava che prese sempre più le distanze dagli italiani [...] L'episodio determinò un sentimento di paura, anzi di terrore, in quanto ogni vicino, ogni amico, ogni persona poteva essere un omicida occulto [...] gli italiani presero atto che stava nascendo una resistenza e un tentativo di controllo totale sulla popolazione civile. I partigiani erano animati da sentimenti di patriottismo e di ribellione verso il nemico che invadeva la loro patria ed agivano non direttamente contro i militari italiani, forse anche per il timore di feroci rappresaglie, ma puntando sulla solidarietà della popolazione. [...] il metodo, collaudato ampiamente dalla esperienza stalinista, mirava dunque non tanto, nell'immediato, all'esercito italiano, che ne uscì completamente indenne, ma a creare un'atmosfera di terrore verso coloro, pochi per la verità, che non si adeguavano ad isolare il nemico. In quest'ottica, ma i motivi restarono segreti, fu massacrato a martellate in testa un commerciante di generi di abbigliamento molto noto nell'isola. Fu trovato, nel suo negozio posto sulla strada a destra in fondo alla Klapaviza in una pozza

¹⁵ È il tema del simbolismo culturale del bosco come spazio archetipico di liminalità, pericolo, fuori dalla cultura (Ballinger 2003).

di sangue con il cranio sfracellato. Nessuno ebbe dubbi sulla matrice dell'assassinio e tuttavia, non avendo la minima collaborazione dei vicini, come era ovvio, le autorità italiane presero atto di questa azione senza mai identificare gli autori del delitto. Questo secondo episodio, come si può ben immaginare, creò nella popolazione il terrore e l'incubo di poter essere in qualsiasi occasione vittima di simili aggressioni ad opera di ignoti e di imprevedibili gruppi di azioni. Ma mentre i militari italiani se ne stavano chiusi nelle loro caserme e non venivano attaccati dalle forze nemiche, nella nostra piccola comunità italiana la vita tranquilla e serena dell'epoca anteriore all'occupazione venne completamente sconvolta. [...] la paura si era diffusa tra di noi così intensamente che si stava il più possibile rintanati in casa, specie al calar del sole.

Le aggressioni verso i locali aumentano i timori dei lissani di poter essere le prossime vittime di fascisti o partigiani. Questi, dice Lorenzo, gradualmente riusciranno ad ottenere la solidarietà dei lissani, mentre gli autoctoni italiani inizieranno ad essere percepiti come vicini al nemico fascista.

In questo passaggio assistiamo all'innesto violento di categorie di alterità e nemico che divisero la comunità nel 1943. Inizia ad articolarsi il discorso sociale sul *chi è la vittima e chi il colpevole* implicita nella narrazione comunitaria dell'isola come paradiso decaduto. L'immaginario di un'idilliaca Lissa pre-bellica in cui regnerà armonia e pace nell'innocenza dei lissani fino all'arrivo dei nemici invasori è un modulo di base della narrazione del ricordo comunitario. La rielaborazione della memoria locale, sulla base dei dati raccolti, arriva oggi ad un verdetto collettivo di colpevolezza di tutti gli invasori, i collusi e i traditori della comunità.

L'ostilità della popolazione, anch'essa impaurita dalla efferatezza dei due attentati a due loro connazionali e compaesani, si manifestò in un triste e doloroso evento che colpì la mia famiglia. Era morta a circa vent'anni, mia sorella Ada a seguito del parto. [...] Il clima di odio che dilagava verso gli italiani si manifestò in maniera palese ed evidente proprio in questa tragica e luttuosa occasione. Gli addetti al trasporto della salma al cimitero del Prirovo si rifiutarono di svolgere il loro compito per dimostrare la loro ostilità verso gli italiani. Il problema non era di poco conto perché, aldilà del dispiacere di vedere persone che, sebbene fosse da secoli che vivevano nell'isola in armonia con tutti gli altri, per motivi essenzialmente politici, si rifiutavano di

provvedere, per ordine di un potere occulto, a compiere questo gesto pietoso, si trattava di risolvere praticamente la questione. Perché questo rifiuto del personale addetto al trasporto della salma? Ordine dei partigiani o spontaneo diniego per adeguarsi alle loro direttive di mostrarsi ostili verso tutto ciò che era italiano? Era difficile rispondere a questa domanda ed ancora oggi, a distanza di oltre mezzo secolo, mi chiedo cosa determinò questo rifiuto. Ada era una creatura dolce e di grande umanità [...] fu questo dunque un gesto di natura politica. [...] comunque il problema pratico doveva essere in qualche modo risolto. E fu mio cognato Ante Jamnicki a trovare la soluzione [...] si risolse così questa dolorosa situazione, forse unica nella storia di Lissa, che lascia un'ombra di inciviltà sulle persone che la organizzarono e la attuarono [...] tanto più è inspiegabile questo atteggiamento, se si considera che il popolo di Lissa era cristiano e cattolico osservante e che la pietà verso i morti costituisce un principio universalmente osservato. L'episodio dimostra comunque come la situazione stava precipitando tragicamente.

Il conflitto tra esercito e partigiani si traduce in assalti, rappresaglie e omicidi di civili, portando allo sconquasso della comunità. Il rifiuto degli addetti di seppellire la salma della sorella Ada è per Lorenzo un evento traumatico sintomatico del clima di guerra, un episodio che apre anche una riflessione sulla fede e le pratiche religiose nella comunità, nella difficoltà di trovare senso agli orrori di guerra e al *disengagement* morale¹⁶. Oscillando tra descrizioni di situazioni di estrema crudeltà e scenari di intimo dolore, l'autore racconta di come la guerra abbia saputo sconvolgere le ordinarie dimensioni di vita e morte, dove le precedenti certezze di valori, pratiche e rituali non potevano più essere garantite. La narrazione autobiografica, a tal fine, “*dal momento che trasforma in testo un vissuto, è un potente strumento di riordino e di produzione di senso*” (Fabre 2000: 280).

¹⁶ Ballinger ha rintracciato nel contesto istriano una connessione tra violenza fisica e terrore psicologico che caratterizzerebbe una certa narrativa unificata tra gli esuli. Non è possibile, nei limiti di questo studio, indagare sulle ragioni psicologiche e culturali alla base del tipo di ‘risposta narrativa’ data all’esperienza traumatica, rispetto ad un’altra. Si può però riflettere sulla dimensione antropologica della violenza che, afferma Dei, “*irrompe nel nucleo più profondo dell’ordine culturale, lo colpisce nelle sue stesse basi: si imprime indelebilmente nei luoghi domestici, ferisce relazioni personali costitutive della soggettività, rende impossibile proseguire con una vita sociale basata sugli stessi normali sentimenti di sicurezza, protezione reciproca, rispetto e dignità*” (2005: 34).

Il clima di paura e ostilità lo sentivano in particolare le mie sorelle Enza ed Elena che, essendo maestre, furono dall'inizio dell'occupazione incaricate dell'insegnamento alle scuole elementari frequentate da bambini jugoslavi di lingua e nazionalità [...] ovviamente le direttive dell'autorità italiana erano nel senso di italianizzare per quanto possibile questi ragazzi. Non fu facile per loro attuare queste direttive [...] noi, i pochi italiani con alle spalle secoli di partecipazione alla vita di Lissa, sentivamo questa situazione di estremo disagio. (p. 60)

La scuola fu un privilegiato ambito di intervento delle politiche di italianizzazione¹⁷ linguistico-culturale della Dalmazia. Il disagio delle sorelle Enza e Elena, costrette ad obbedire alle direttive fasciste, viene richiamato più volte da altri dalmati italiani che ricorderanno di quel tempo la sensazione di subire una doppia discriminazione perché dalmati e perché italiani *ovvero* fascisti. Secondo Lorenzo, le antiche relazioni tra la sua famiglia e la comunità o eventi quali la dismissione del padre dal ruolo di podestà, non valsero a diffondere la certezza che gli italiani locali non fossero alleati dei fascisti.

In questa situazione drammatica per noi indifesi che sentivamo il peso della minaccia sulle nostre persone e mentre l'esercito italiano non pensava ad altro che a salvarsi la vita e a far ritorno a casa, avvenne un fatto assolutamente clamoroso. I partigiani, in una notte della metà di agosto assaltarono il fortino che si trovava sulla cima del monte Hum [*e rubarono le loro armi*] I militari italiani, sorpresi dall'azione fulminea, non opposero nessuna resistenza e si trovarono privi di mezzi di difesa e comunicazione [...] l'attacco al forte del monte Hum fu credo l'unica manifestazione di forza dei partigiani nei circa trenta mesi di occupazione italiana dell'isola [...] era

¹⁷ Com'è noto, i regimi utilizzano le politiche linguistiche come privilegiato mezzo di propaganda e manipolazione sociale. La lingua, che nella sua volatilità, plasticità e diversità costituisce un serbatoio al contempo conservativo e innovativo dell'identità collettiva, divenne oggetto centrale nell'agenda politica fascista. Le politiche linguistiche fasciste fecero parte di un complessivo progetto di riscatto per riparare la 'vittoria mutilata' della prima guerra mondiale. Sotto il Governatorato fascista in Dalmazia (1941-1943) venne compiuta un'opera di pilotaggio della lingua, cercando di cancellare il vernacolare preesistente e rendendo la lingua italiana obbligatoria. Furono perseguite misure coercitive per fornire alle coscienze individuali nuove cornici linguistiche, ideologiche e culturali, e così imposta la didattica in lingua italiana nelle scuole delle zone occupate, cercando di inferire sui processi di produzione e trasmissione della memoria. Gli spazi pubblici di socializzazione, in cui avviene quel processo acculturativo di produzione e riproduzione del capitale culturale e simbolico, furono i canali attraverso cui i messaggi propagandistici del regime potevano essere veicolati capillarmente. Ne fu fatto un ampio uso con l'istituzione di organizzazioni di assistenza o cooperativistica di impronta e diritto italiano.

la prima azione concreta diretta contro l'esercito italiano. Nessuna vittima, nessun ferito ma l'azione dei partigiani fu sentita come una sconfitta mortificante. La guerra stava per finire, l'Italia stava crollando, ma la rappresaglia fu feroce e spietata. Per scovare i partigiani aggressori, arrivarono truppe che perlustrarono tutto il territorio dell'isola ma senza esito. D'altra parte i partigiani erano costituiti da persone del popolo che svolgevano le normali attività di ogni cittadino. Ogni vicino di casa, ogni amico, ogni paesano poteva essere un partigiano. Non vi erano gruppi armati, dislocati sul territorio, da catturare e colpire e così il grande dispiegamento di forze fu del tutto inutile. La belva ferita ricorse allora a proclami minacciosi e cioè ad una specie di ultimatum (si diceva per ordine degli alleati nazisti) con cui si intimava la restituzione delle armi prelevate dai partigiani sul monte Hum. La spietata alternativa sarebbe stata la fucilazione di dieci innocenti ostaggi jugoslavi. (pp. 61-62)

L'assalto improvviso dei partigiani è una sconfitta umiliante per i fascisti, ritratti come una "belva ferita", ad impersonificare gli aspetti istintuali, feroci e spietati di una natura animale antropologizzata. Alla minaccia fascista, *"la popolazione reagì lasciando le case. Prima i maschi, poi le donne e i bambini abbandonarono il paese, fuggendo nei boschi. Per le strade non si incontrava nessuno. Era un paese fantasma, vuoto e terrorizzato"* (p. 62). Nell'evolversi convulso degli eventi, non c'è via di fuga dall'isola. I riferimenti di identità e appartenenza si fanno più confusi e rischiosi per tutti gli attori sociali: chi è il nemico? chi è il traditore? da quale parte gli altri e i nemici *pensano io stia?*

Il 20 agosto del 1943 furono fucilati i dieci ostaggi di Lissa. [...] La presenza partigiana e l'astio verso gli italiani si facevano di un'evidenza assoluta. [...] pochi giorni dopo questi eventi dolorosi, crollò l'esercito, finì il fascismo, l'Italia non era più occupante. [...] io giravo per l'abitato e notavo l'assenza e il disorientamento dei soldati italiani. Ci si domandava se i partigiani avrebbero attaccato i soldati italiani e se ne sarebbe seguito un bagno di sangue dato che il contingente italiano era ben armato e dotato di tutti i mezzi per difendersi. Giravo per la riva e osservavo le persone che si apprestavano a prendere il potere. Non vi fu alcun combattimento, tutto si svolse pacificamente. Infatti gli ufficiali italiani, vista la situazione che si era creata, trattarono la resa con i partigiani. L'accordo prevedeva che i militari avrebbero deposto le armi e sarebbero stati autorizzati a lasciare l'isola. [...] si temevano rappresaglie nei nostri confronti e la paura era tanto più giustificata dal fatto che da

pochi giorni erano stati uccisi gli ostaggi. [...] da quel momento vivemmo nel terrore di subire la stessa sorte degli ostaggi innocenti. Alcuni giorni dopo, il 13 settembre, a quattro giorni dalla capitolazione dell'Italia, tra i festeggiamenti del popolo, i soldati italiani si imbarcarono su un grosso peschereccio a motore diretto verso la Puglia. [...] seguimmo l'allontanarsi del battello dalla riva in mezzo al tripudio della gente.

Gli scenari di terrore cessano temporaneamente con il ritiro dell'esercito italiano. Nel giubilo dei lissani, questo capitolo sulla vita locale di Lissa si chiude con l'immagine di una nave che esce dal porto e si allontana, ma iniziano altre tragedie.

Capitolo 2

Memorie di un autunno di sangue

2.1 Stelle rosse, fame nera

Subentrò la nuova autorità, che non era più quella precedente della monarchia jugoslava, ma quella costituita per lo più da giovani che come simbolo mostravano la stella rossa. Dalla monarchia sconfitta nasceva una nuova repubblica, quella dei serbi, croati e sloveni. Ammainato il tricolore, furono innalzate tre bandiere, la serba, la croata e la slovena, tutte con la stella rossa. [...] e così Lissa, che aveva visto dai tempi della fondazione, nel 395 a.C., la dominazione di Dioniso il Vecchio, dell'impero romano, poi della repubblica della Serenissima, degli austriaci, degli inglesi, dei russi, dei francesi e degli italiani, entrava a far parte del blocco sovietico sotto la guida del nuovo mito, quel Broz Tito. [...]I partigiani, giustamente fieri di aver liberato il paese dagli occupanti, avevano un tono deciso e minaccioso. Il popolo era desideroso di vendetta.

(Lorenzo Dojmi, da *Cara Lissa*, pp.67-68)

Nel settembre del 1943 Lissa entra a far parte di un nuovo mondo.

Sessantanove anni dopo, nel novembre 2012, Ivo e Lijubac, fratelli ottuagenari di Lissa, divideranno i loro ricordi di guerra. Ivo è un contadino in pensione, sua sorella Lijubac casalinga, entrambi sempre vissuti a Lissa con l'eccezione dei due anni che Ivo spese in Egitto, portato lì dalle forze angloamericane nel 1944.

L'incontro si è svolto nel salotto della casa di Lijubac ed è stato agevolato da Jasna, come detto insegnante di italiano, che gentilmente fece da interprete in presenza anche di Anela, figlia di Ivo e preside della scuola elementare di Lissa. La conversazione si è caratterizzata per il graduale ingresso di Jasna e il crescente dominare della voce di Ivo che, con una certa commozione, inizia a ricordare le circostanze di guerra. Mi parla delle difficoltà già menzionate da Lorenzo: la fame, la lotta per la sopravvivenza, la paura.

(NOTA: Nelle interviste i miei interventi sono in corsivo. Per le conversazioni con più persone ho aggiunto l'iniziale del mio nome, E.)

Ivo: i partigiani erano qui e chiedevano cibo, vestiti. Chiedevano alla gente, andavano dalla gente da cui hanno visto che possono andare, e dall'altra gente non andavano perché sentivano che questi altri, da cui non andavano, comunque da soli portavano cibo ai partigiani perché avevano paura.

E: *C'era molta paura, allora..*

Jasna: sì, sai durante il comunismo c'era molta paura, ma anche adesso possiamo dire che c'è paura, prima c'era paura di morire, e ora c'è paura di vivere, non so...[*Ivo annuisce, comprende qualche parola di italiano*] abbiamo paura adesso di altre cose, perché si vive terribilmente e si vivrà più terribilmente perché non abbiamo i soldi. Questi giovani non hanno lavoro. non avranno lavoro perché non vediamo il futuro, non si vede. tu devi mandare i giovani...tuo figlio a studiare, no? perché qualcuno studia benissimo e tu devi mandarlo a studiare, ma non hai i soldi e cosa si può fare qui? non si può fare niente! E la gente diventa matta per tutto questo.

Ivo: ogni rivoluzione porta le vittime che hanno torto e hanno ragione. prima...durante il comunismo la gente non andava in chiesa, e poi tutto..è cambiato, e tutti andavano in chiesa e cominciavano ad andare in chiesa...per paura! Oggi devo andare in chiesa, perché "chissà"! Allora si andava a Spalato a comprare la farina. [*si esprime ora in italiano:*] un *agente*, un poliziotto a mia mamma chiedeva: che è quello? Dove lo porti? Mia mamma diceva: è farina, per Lissa. Mia mamma diceva: "tutto ci prenderà". Non c'è pane. Non c'è niente. Fame, io piccolo.

Ivo parla di bisogni ed emozioni primarie: fame e paura. Anche i partigiani erano affamati e chiedevano cibo ai locali, ottenendolo al costo della paura di questi ultimi. Nonostante la vicinanza al comunismo sentita da entrambi i fratelli (*"io sono per la libertà, e lo scrivevo anche sui muri!"*, dirà ridendo Lijubac), Ivo sottolinea le condizioni di estremo disagio riflettendo sul significato di rivoluzione, che porta le sue vittime *"che hanno torto e che hanno ragione"*.

"Strah" è un vocabolo che ricorre spesso nel discorso di Ivo: se sotto il comunismo la gente non andava in chiesa per paura, dopo il comunismo la paura persiste dando esiti comportamentali opposti. Ivo non menziona la religiosità che per Lorenzo caratterizzava le pratiche dei lissani. Nei racconti dei entrambi, comunque, la paura e la scarsa libertà di espressione definisce il rapporto tra

individui, comunità e stato. Ivo suggerisce l'accadere di una profonda introiezione del terrore (cfr. Appadurai 2006, Taussig 1984): più volte egli asserirà che il regime comunista seppe instillare nelle coscienze un senso di costante paura:

Tu dimentichi quello che c'era, che avevi paura, dimentichi e poi dici: *ah mamma mia, ma com'era!* E noi adesso siamo abituati a questo, siamo abituati alla paura.

Ci si può perfino dimenticare della paura, per l'abitudine anestetizzante ai condizionamenti integrata nell'habitus quotidiano (Bourdieu, 1994). Jasna estende il discorso anche al presente, razionalizzando la differenza tra le angosce di oggi e quelle di ieri condivise da giovani e anziani: "*prima c'era paura di morire e ora c'è paura di vivere*". Prima le minacce erano incarnate dai "misteriosi" partigiani e dalla "belva" fascista. Oggi ci sono le minacce del futuro incerto, della precarietà economica, della mancanza di prospettive. La paura di essere "la prossima vittima" (di fascisti, partigiani, del sistema economico globalizzato) è una condizione trasversale e trans-generazionale.

Eravamo in attesa di una sicura morte. [...] poiché la guerra continuava in altre zone della Jugoslavia contro l'esercito germanico, arrivarono a Lissa grandi quantità di civili fuggiaschi, di feriti, di militari. [...] mio cognato Ante lavorava notte e giorno nei due ospedali per curare i feriti, alcuni dei quali in gravissime condizioni. Ci raccontava di amputazioni di arti e di atroci sofferenze. [...] la fame era tremenda. Talvolta vi era al comune qualche distribuzione di generi alimentari ed allora, insieme allo zio Nicoletto, ci mettevamo in fila in attesa del nostro turno, eravamo oggetto di sberleffi e di parole provocatorie da parte delle persone in fila [...] Io ero l'unico che girava per il paese osservando le persone che avevano preso il potere.

(Lorenzo Dojmi, *op. cit.*, p. 70)

Nel 1944, mentre civili e soldati sperimentano la fame e una parte dei lissani è già in esilio, a Lissa arrivano feriti di guerra, disertori, soldati, rifugiati. Sarà l'ultimo significativo flusso immigratorio che l'isola conoscerà fino ad oggi, a fronte di un'emorragia emigratoria di militari e civili, specialmente giovani, che

dal 1989 non si è ancora fermata e anzi continua ad aumentare (Škreblin, Šimičić & Sujoldžić 2002).

2.2 Il frate poi udì tre colpi di fucile: memorie dell'autunno 1943



Lo stupendo scenario della penisola del Priovo nella baia di Lissa che fu teatro di rappresaglie fasciste e partigiane.

Settembre. Il linciaggio del generale fascista

Il generale fascista Petrossi fu catturato a Spalato nel settembre 1943 e portato a Lissa dove subì il linciaggio dei locali:

Lo colpirono con schiaffi e sputi; alcune donne gli infilarono nella carne aghi da maglia. [...] la folla eccitata si prese la sua rivincita pochi giorni dopo la fucilazione dei dieci ostaggi [...] si pose ai lati e tra canti e urla di odio il corpo del Petrossi, che non era in grado di reggersi in piedi, fu legato con una corda alla porta piccola di ferro del cimitero per tenerlo in posizione eretta; davanti al corpo già martoriato fu posto un fucile mitragliatore che scaricò sul corpo decine di proiettili e forse più. Tutto questo mentre la folla, composta anche da bambini, cantava e urlava [...] fu deciso di scaraventarlo in mare che si trovava al bordo dello spiazzo. Fu così fatto ed un uomo si tuffò nell'acqua per finire di straziarlo.

(Lorenzo Dojmi, *op. cit.*, p. 72)

Ci sono elementi di orripilazione nella descrizione delle reazioni dei lissani, bambini inclusi, che esplodono in urla e *canti* di odio in una sorta di rituale del massacro. Con la fine della guerra esplodono con violenza le reazioni dei lissani contro il simbolo del potere nemico, il generale Petrossi, portato in una processione di sangue fino alle mura del cimitero adiacente al convento di francescani, nella penisola della baia di Lissa chiamata Prirovo. Proprio quelle mura erano i luoghi preferiti da fascisti e partigiani per compiere le loro rappresaglie.

Ottobre. Enza ricorda la sua prigionia

Pochi giorni dopo, io e mio padre, tornando dalla Gradina, dove c'era un orto e dei mandorli, dopo aver raccolto un po' di legna e qualche frutto, trovammo a casa due persone in borghese che arrestarono le mie sorelle Enza e Elena. La scena fu straziante! Queste due ragazze di circa vent'anni furono prelevate di forza e portate nella stessa prigione dove erano passate tutte le persone che erano state poi fucilate. Era il 5 ottobre del 1943, verso l'ora del pranzo. Tutti subimmo in un silenzio mortale questa operazione. Le seguimmo, guardandole dalla finestra, accompagnate dai due sconosciuti, avviarsi verso il carcere e forse verso la morte. In quel clima di rivoluzione, abbinato al desiderio di vendetta che esigeva atti concreti che dimostrassero la riconquistata libertà, non esistevano tribunali, garanzie, non esistevano prigioni per scontare pene detentive. [...] in questa situazione straziante, dove tutti erano palesemente scossi e con le lacrime agli occhi, io fui l'unico ad avvicinarmi alla tavola per mangiare delle sardine sotto sale e un po' di pane. Per questo fui accusato di insensibilità e rimproverato di avere poco cuore da mia sorella Marie. Testualmente mi disse: “ *ma come puoi pensare a mangiare, mentre le tue sorelle stanno per essere ammazzate?*” io restai sorpreso e turbato da questa reazione così forte, ma continuai ancora a mangiare perché come disse Dante a proposito del conte Ugolino, “*più del dolor poté il digiuno*” [...]

Nostro cognato Jamnicki, che faceva parte della nuova autorità, a rischio della sua vita, protestò per questo arresto, facendo presente che si trattava di due ragazze italiane e che la loro frequentazione dell'autorità occupante non poteva considerarsi come collaborazionismo o tradimento [...] gli obiettarono che esse, nella loro qualità

di maestre, avevano tentato di italianizzare i bambini jugoslavi della scuola, insegnando ed imponendo la lingua italiana, gli inni italiani e la bandiera italiana [...] bastava essere italiani per essere considerati traditori. Ogni notte per una ventina di giorni, le mie sorelle furono sottoposte a lunghi interrogatori sulla loro attività di maestre, sui rapporti con i fascisti, sulla loro condotta nella scuola. [...] Contemporaneamente all'arresto di Enza ed Elena, furono prelevati, mio zio Guido Lucich Rocchi e sua figlia Dora, appena ventenne. Finì nella stessa cella con le mie sorelle. Il padre Guido era sistemato nello stesso piccolo carcere in un'altra stanzetta. [...] Nell'ambiente cupo e pesante della prigione, dove non venivano forniti i pasti, il che ci obbligava due volte al giorno a portare quel poco cibo che si poteva rimediare [...] i guardiani, con divisa azzurra e stella rossa, prelevavano gli involti contenenti le ciotole del pasto e ci osservavano con un certo disprezzo misto a commiserazione. Eravamo in fondo i parenti di presunti traditori condannati a morte. [...]

Questa penosa situazione si ripeté per diverso tempo, finché dopo venti giorni, e cioè il 25 ottobre, decisero di liberarle. Commossi ed emozionati accogliamo le nostre due sorelle a casa. Erano ridotte fisicamente e moralmente in condizioni che è facile immaginare, sembravano spettri, impressionanti per magrezza e consunzione. Ci raccontarono dei lunghi interrogatori notturni, dei buglioli (secchi dove venivano raccolti gli escrementi) che la notte, accompagnate da una guardia armata, dovevano a turno scaricare nel mare dopo aver attraversato lo spazio dove un tempo si disputavano le partite di calcio, delle sofferenze patite notte e giorno e soprattutto ci raccontarono di nostra cugina Dora, rimasta in carcere, che era stata oggetto di violenza sessuale da parte delle guardie il giorno precedente la loro liberazione. Per la verità narrarono che quel giorno fu portata da una guardia nella cella accanto e che udirono urla e pianti provenire da quel locale. Dopo poco tempo ella rientrò nella cella che condivideva con le mie sorelle e senza dire una parola si sedette sul pavimento stravolta e singhiozzante. Non disse nulla della violenza che aveva subita, non si lamentò [...] la gioia della liberazione fu dunque annullata da questa penosa descrizione dei fatti e dalla permanenza in carcere della cugina Dora e di suo padre Guido Lucich Rocchi per i quali si prospettava la quasi certa condanna a morte. Il merito della messa in libertà delle mie giovani sorelle va attribuito in gran parte a mio cognato Ante Jamnicki il quale, medico influente, faceva parte della nuova autorità che aveva preso il potere. Le sue insistenze per ottenerne la liberazione non furono semplici e in quel clima di sete di vendetta popolare fecero correre dei rischi anche a lui. [...] ma alla fine prevalse il buon senso, Enza ed Elena furono liberate e lui partì per il fronte a combattere il vero nemico rappresentato dall'esercito germanico (Lorenzo Dojmi, *op. cit.*, pp.80-81)

Negli scenari abituali di vita si consumano ora eventi penosi, come il campo di calcio diventato il camminamento notturno delle sorelle di Lorenzo. Nel caotico periodo che segue alla disfatta degli italiani, il cognato Jamnicki si impegna nella difesa delle due donne davanti ad un improvvisato tribunale di guerra. Enza e Elena sono accusate di collusione con i fascisti, perché maestre dalmate italiane. Per Lorenzo tuttavia “*alla fine prevalse il buon senso*”, dimensione dispersa in tempo di guerra, e le sorelle furono liberate.

Incontrata nella sua casa di Roma nel novembre 2011, pochi mesi prima della sua scomparsa, l’ultranovantenne Enza ricorda quel tempo, dicendo di non essere abituata a narrare del suo passato lissano. Si apre infatti con difficoltà nei passaggi più delicati dei suoi ricordi, interrompendosi talvolta per mostrarmi alcune vecchie foto o per parlare dei suoi figli e nipoti, portando la conversazione in uno spazio emozionale a lei più confortevole.

Sai, il nostro rapporto con i croati era sempre stato buonissimo, eravamo una famiglia italiana ma parlavamo croato.

Vi sentivate italiani?

Sì molto italiani, mio nonno Lorenzo, il tuo bisnonno, era...avrebbe fatto qualunque cosa per l’italianità. Lui era medico, visitava la gente del luogo andava a visitarle e le donne quando passavano sotto casa Dojmi facevano una preghiera per il nonno [...]

Non sei più tornata a Lissa, Enza?

No, perché ho un certo...rigo...dopo...quindi...

[mi fa vedere alcune foto d’epoca]

E cosa pensano a Lissa della famiglia?

Mirko [*suo nipote, figlio della sorella Marie e di Jamnicki, il medico partigiano*] mi racconta che i rapporti sono ottimi anche perché stanno per entrare in Europa. D’altronde erano ottimi anche prima dei fatti, Lorenzo lo racconta bene nel suo libro, dovresti leggerlo per avere queste informazioni. Dopo, con l’occupazione, hanno bruciato case, hanno ucciso persone, ostaggi e dopo poco è successo il finimondo.

E voi poi siete state arrestate. Come è avvenuto questo fatto?

Mia sorella era fuori con la piccola di Marie e sono venuti in casa due...non posso definirli...indefinibili [*ride*] con la stella rossa sul petto e dicono 'voi siete in arresto'.

Così!

Quanti anni avevi?

Io venti e mia sorella quindici. E allora ci hanno accompagnati alla prigione e nel cortile della prigione ho trovato un mio zio e la Dora che erano già in prigione.

E Dora dopo venne fucilata..

Si è stata in prigione 25 giorni, il 25 di ottobre e siamo stati fino alla fine del mese in prigione.

Vi hanno detto il motivo dell'arresto?

Io mi ero appena diplomata al collegio a Pistoia e insegnavo italiano e quindi...ci sono state delle scritte non ricordo esattamente per cui...queste scritte le abbiamo riferite ai nostri direttori e questi ragazzi sono stati in prigione poi li hanno liberati, hanno capito che non c'era niente di così grave. [*mostra alcune vecchie foto di Lissa e dei figli*] e quindi potrei raccontarti tante cose...intanto questa è la tomba della famiglia...e questa è un'altra figlia.

E la casa com'era?

Aveva un cortile esterno per cui le persone anziane si trovavano di giorno, ogni pomeriggio insieme, una sorella del nonno, del bisnonno Luigi che abitava in piazza sotto di noi. E quindi i nostri rapporti con la popolazione erano sempre stati ottimi, e anche Lorenzo lo dice infatti.

Utilizzando le correnti categorie di identità nazionale, parlando dei locali e degli jugoslavi come croati, Enza inizia il suo racconto dalla 'fine', parlando del suo rigo verso Lissa, dove non tornò più dal suo esilio nel febbraio 1944. Non entra nei dettagli delle circostanze del suo arresto, né ne condivide ragioni e sentimenti. Accenna solo a un fatto per lei correlabile all'arresto e che il fratello invece non riferisce: la presenza di scritte che lei e la sorella Elena segnalavano al preside della scuola, episodio su cui tuttavia non è in grado di ricordare di preciso (*"non ricordo esattamente per cui..."*)¹⁸.

¹⁸ L'antropologia può prendere in carico ciò che viene scartato al setaccio dagli storici nell'analisi delle fonti orali, ad esempio i falsi ricordi, se si accetta l'idea che *"le narrazioni dei testimoni non sono mai – almeno, non solamente – rappresentazioni tendenzialmente oggettive del passato, per quanto meno 'sicure' delle rappresentazioni storiche: sono guidate da regole diverse, rispondono a una diversa pragmatica"* (Dei, *op. cit.*, p. 18).

Quando si riferisce alle relazioni tra lissani italiani e locali, Enza ricorre a uno schema narrativo familiare¹⁹ (le ‘buone relazioni’ tra i Dojmi e i lissani) cui affida il proprio ricordo. Quando il recupero delle memorie sembra difficile, Enza rievoca la presenza di ascendenti, fratelli o discendenti che assurgono quasi a custodi del ricordo, posizionati simbolicamente come “guardiani della soglia” a protezione del suo spazio di intimità.

Poi a un certo punto sono arrivati ad arrestarvi..non vi hanno creduto?

Sai cosa...la gente ci stimava perché eravamo italiani da sempre. Non abbiamo mai cambiato idea come adesso succede [*ride*] e quindi.. perché poi c’è stata questa fucilazione, ostaggi innocenti che noi conoscevamo, e papà era intervenuto per liberarli. Poi venti ostaggi li hanno fucilati e dopo poco è successo il *patatrac*, l’armistizio e quindi le vittime...siamo state noi.

Pensavano aveste rapporti...

Con gli italiani, sì.

E quanto tempo è passato dall’occupazione fino a che siete stati arrestati?

L’8 settembre l’armistizio e noi arrestate il 5 ottobre 1943.

In prigione come vi trattavano?

Ero con mia sorella e mia cugina Dora, era veramente da tremare. Ero con loro due per fortuna, con mia sorella Elena in una stanza.

E perché Dora l’hanno fucilata...e voi no?

Noi avevamo un cognato che era medico e già in accordo un po’ con i partigiani. Aveva curato dei partigiani, lui avrebbe fatto carte false per noi due per liberarci perché convinto della nostra innocenza.

Poi arriva l’armistizio, “*il patatrac, e quindi le vittime siamo state noi*”. Enza si sente vittima di circostanze più grandi: come ricordava Ivo prima, ogni rivoluzione porta con sé le sue vittime, che hanno torto e che hanno ragione.

¹⁹ Asserisce Candau sull’individuo e la memoria familiare: “*nello stesso tempo in cui costruisce la propria identità personale attraverso una totalizzazione provvisoria del suo passato, l’individuo apprende l’alterità. Da questo punto di vista, la memoria familiare è per l’individuo nello stesso tempo coscienza di un legame e coscienza di una separazione*” (1998, trad. it. 2002: 172).

Novembre. L'assassinio di Dora: versioni a confronto

Mariella Dojmi di Delupis è una donna di ottantasei anni, cugina di Enza, vissuta a Lissa prima di emigrare a Milano nel secondo dopoguerra. Da molti anni Mariella torna a Lissa in estate, da sola. Nelle lunghe conversazioni avute con lei nell'agosto 2011 e 2012, passeggiando o sedute ai bar sulla riva, Mariella ama richiamare episodi della sua infanzia, dai giochi con le cugine al ricordo del nonno (*“era molto pio, impeccabile, sempre vestito di nero che faceva paura, e sempre con il libretto delle preghiere in mano”*), dai bagni in mare alle camminate per i boschi. Un'infanzia riscritta, come fa Lorenzo, come periodo idilliaco.

In un giorno di agosto del 2011, dopo aver assistito al funerale di un lissano nella chiesa sulla penisola del Prirovo, Mariella si sofferma a guardare le mura del cimitero e le tornano alla mente associazioni di ricordi:

E pensa che siamo su questo muro dove c'è stata la tragedia dei Dojmi...non abbiamo né cima né capo, no, come si dice? Né capo né coda. Questo muro è il simbolo della tragicommedia. Il muro del pianto, ma non c'è anima viva... eppure qui è un *aerosol* continuo! Mi sembra strano che la gente qua possa ancora morire. Qua [*il cimitero*] è un posto tragico, tragico. Tutte tragedie qui, gli altri buttati nelle fosse comuni. Della nostra famiglia solo il corpo del nonno era rimasto. Lì i comunisti buttavano i crocifissi, ma io quello del nonno l'ho rimesso.

Il muro del cimitero rappresenta il simbolo della tragicommedia, la qualità con cui Mariella colora spesso le vicissitudini della famiglia. Il muro del cimitero è paragonato al Muro del Pianto dove però, contrariamente a quello ebraico, nessuno si sofferma. Subito dopo la sua attenzione si sposta all'aria di mare e al suo effetto *aereosol*, come se la brezza avesse proprietà taumaturgiche e la morte fosse un evento strano. Respirando di nuovo la tragica dimensione del posto, Mariella ricorda infine i morti gettati nelle fosse comuni, e il gesto dei comunisti di buttare con loro i crocifissi. Tra questi morti c'è anche Dora, parente dei Dojmi, e suo padre Guido, fucilati dai partigiani il 4 novembre 1943.

Mariella viene a conoscenza dell'assassinio di Dora attraverso parenti e il suo giro di conoscenze a Lissa.

C'è qualche segno commemorativo di quell'evento?

No, non c'è traccia, anzi dovrete fare un libro dedicato a lei! Dora...era parente dei Dojmi ma il nome di suo padre era...non me lo ricordo. Lei era di una bellezza...eclatante.

Perché Dora fu uccisa? Era colpevole o innocente per la comunità?

La fucilazione di Dora può considerarsi il simbolo di una memoria locale divisa e negata, non avendo mai trovato spazio di dibattito o commemorazione, analogamente ad altri episodi di guerra. Sul processo di elaborazione e fissazione della memoria locale purtroppo non è possibile dire molto, se non attraverso fonti orali frammentate che evidenziano la situazione di mancata ri-narrazione pubblica della memoria. In particolare sotto il comunismo la censura impediva il dibattito su tali eventi e sul comportamento tenuto dai partigiani.

Le versioni sulla storia di Dora si dividono tra tesi innocentiste e colpevoliste.

Iniziamo con quella di Lorenzo:

Dopo pochi giorni dall'uscita dal carcere delle mie sorelle, sentimmo altri colpi di fucile provenire dal cimitero e questa volta, il 4 novembre, venimmo a sapere che insieme ad un'altra donna furono trucidati nostra cugina Dora e suo padre Guido. Apprendemmo anche, dalle voci che correavano per il paese, che la Dora era stata stuprata da più giovani guardiani, sotto gli occhi del padre, e poi accompagnata di notte al cimitero e giustiziata. Era una splendida ragazza ventenne la cui unica colpa era quella di essere italiana. [...] il frate del convento Josip Vlahovic, chiamato dalle guardie partigiane a confessare i condannati a morte confessò le due donne accanto alla fossa destinata a raccogliere i loro corpi, poi fu chiamato a confessarsi mio zio Guido e nel buio la Dora, che mantenne una condotta tranquilla e rassegnata, chiese al frate se l'uomo che stava più distante fosse suo padre. Egli rispose di non saperlo e si allontanò dal cimitero attraverso la piccola porta laterale dove era stato massacrato il Petrossi. Il frate poi sentì tre colpi di fucile. Vero è che le guerre, le rivoluzioni, le rappresaglie più o meno giustificate, come insegna la storia dell'umanità, si sono realizzate atrocemente in proporzioni infinitamente superiori, ma questo episodio così tragico, violento e ingiustificato ci gettò nel più profondo sconforto. Una cara ragazza, compagna di prigionia delle mie sorelle, trucidata insieme al padre solo perché da

italiana aveva simpatizzato, come tutti noi, con l'autorità italiana. Come si può parlare in questi casi di collaborazionismo da parte di una persona che non tradisce la propria patria a sfavore del nemico, ma si limita a simpatizzare per essa, senza compiere nessuna azione! Così accadde.

(da *Cara Lissa*, pp. 81-82)

Lorenzo comprende le circostanze di guerra, ma nella sua arringa difensiva Dora era *“una cara ragazza, compagna di prigionie delle mie sorelle, trucidata insieme al padre solo perché da italiana aveva simpatizzato, come tutti noi, con l'autorità italiana”*. Dora fu dunque uccisa per una ingiustificata rappresaglia con il pretesto di manifeste simpatie verso l'autorità italiana riflesso di un innocente patriottismo, comunque precedente alla presa d'atto del fascismo come regime.

Ecco la versione di Enza:

Dopo aver arrestato e liberato noi, hanno arrestato mio padre perché dicevano che aveva fatto la spia, qualcuno che si era inventato qualcosa, hanno fatto la spia ai croati. Ho sofferto la pena dell'inferno. Lui era in una cella completamente buia. Non potevamo andare. Mio cognato veniva, noi guardavamo dalle finestre della prigione per sapere se c'era qualche speranza o no. La notte che hanno ucciso Dora è stata tremenda. Lei è tornata in cella e ha continuato a piangere e a tremare. E dopo l'hanno fucilata dopo che noi siamo uscite, l'hanno fucilata, lei e il padre...E quindi niente. [*lunga pausa di silenzio. Termina così il discorso e durante l'intervista non tornerà più sull'argomento*]

Enza, la persona più vicina a Dora nei suoi ultimi giorni, descrive l'evento con il minimo indispensabile di parole e non menziona esplicitamente l'episodio dello stupro che allora racconterà in famiglia (*“lei è tornata in cella e ha continuato a piangere e a tremare. E dopo l'hanno fucilata dopo che noi siamo uscite, l'hanno fucilata, lei e il padre”*). Il mondo interiore di Enza è tutto compresso nella densità asciutta delle sue affermazioni e nei piccoli segni di emotività che fuoriescono nel raccontare l'episodio, con lo sguardo e la voce bassa. C'è poco di visuale nella storia che racconta, pochi dettagli e riferimenti al

contesto. La descrizione dei fatti è incentrata sui verbi, sull'agire, sui gesti visibili: Dora che ritorna in cella, Dora che piange e trema, gli spari...*“E quindi niente”*.

Ljubac ha una spiegazione politica della fucilazione: essa fu una rappresaglia annunciata:

L'hanno ammazzata perché prima della sua morte gli italiani avevano ammazzato dieci comisani [*abitanti di Comisa, secondo centro abitato dell'isola*], e dieci persone di Vis. Hanno fatto così. E allora c'ero anch'io.

L'assassinio di Dora va compreso a partire dall'antefatto del precedente massacro fascista in cui furono uccisi venti lissani, che ora si trattava di vendicare.

La versione di Ivo è più propriamente colpevolista, e si basa sia su aspetti contestuali (la cornice delle rappresaglie) che individuali (il ruolo di Dora). Nel suo narrare però, ad un certo punto succede qualcosa e gli elementi del suo quadro interpretativo vengono combinati diversamente:

Dora l'hanno ammazzata perché lei era la spia! Certamente era una spia degli italiani fascisti. Poi hanno ammazzato anche il padre.

Ivo guarda Jasna e le parla in croato. Dopo un breve scambio di battute, Ivo riprende il discorso tradotto da Jasna:

Era una spia, sì...Certo, poi chissà se era...se aveva torto nessuno lo sa, forse non era la spia, sai, ma dovevano ammazzare dieci persone a Comisa e dieci a Vis per fare paura nel posto, nel paese. Allora, al monte Hum hanno portato fucili, i partigiani. I partigiani hanno portato a Hum i fucili e gli italiani volevano...dovevano portare dietro i fucili ma i partigiani non volevano, e gli italiani hanno detto: i fucili possono essere non interi, ma devono essere qui. Ma i partigiani non volevano. E allora gli italiani hanno incarcerato venti di Vis e venti di Comisa. Questi di Vis poi sono andati su una nave. Da questi venti ne hanno preso dieci, e li hanno ammazzati a Host, il piccolo faro, si chiama Host dall'ammiraglio inglese, si chiama con suo nome. L'Italia ha capitolato in ottobre 1943, in questo tempo c'era la vendemmia. Alcuni hanno detto questo resta, questo si ammazza, questo resta. I partigiani ammazzavano durante la notte ma non gli italiani, non ammazzavano gli italiani, ma i nostri! Croati, jugoslavi.

sette otto avevano ammazzato. per mostrare la forza e a tutti che hanno la forza. e in questo modo pensavano in questo modo si vedrà chi sarà...il vincitore. [...] allora, non hanno ammazzato Dora subito, era nella prigione vicino a Konzum [*il supermercato*] per dieci-quindici giorni. Le persone vedevano, perché nel carcere non c'era gabinetto non c'era la toilette, e durante la notte lei andava a buttare pipì e cacca nel mare, lei andava di notte, non usciva da sola, sicuro con...[*le guardie*] e c'erano anche due-tre signore con lei.

Inizialmente Ivo è assertivo nel dichiarare Dora colpevole di essere una spia fascista. I soldati jugoslavi infatti accusarono Dora di collaborazionismo, la stessa accusa mossa ad Enza liberata poi per intercessione del cognato partigiano. Subito dopo aver dichiarato la colpevolezza di Dora, Ivo guarda Jasna e, a seguito di una breve conversazione tra i due, Ivo ammorbidisce il suo giudizio. Sembra che Ivo abbia consultato Jasna dopo aver realizzato di non voler offendere la mia memoria in quanto appartenente alla stessa famiglia. Questa negoziazione evidenzia i problemi relativi alle fonti, relazioni e contesti di produzione delle narrazioni. Nel caso di Ivo, la mia presenza ha condizionato la complessiva organizzazione del discorso, le scelte estemporanee di selezione del ricordo, evidenziando retrostanti motivazioni, aspettative e bisogni capaci di orientare le performances discorsive inscritte in dinamiche inter-personali.

Ivo associa la fucilazione di Dora con il furto dei fucili fascisti, episodio che scatenò la feroce rappresaglia di questi ultimi sull'isolotto faro di Lissa. Egli ricorda che i partigiani ammazzarono alcuni lissani ma “*non gli italiani, non ammazzavano gli italiani ma i nostri! Croati, jugoslavi, sette otto avevano ammazzato, per mostrare la forza*”. Le categorie di appartenenza nazionale e politica ormai dividono la comunità lissana.

Confrontando le testimonianze di Lorenzo e Ivo, vediamo quest'ultimo collocare gli eventi al tempo della vendemmia, corrispondente al tempo narrato da Lorenzo (novembre 1943). I due narratori però organizzano le proprie memorie compiendo diverse connessioni fattuali. Ivo colloca l'uccisione di Dora nel contesto della resistenza partigiana contro i fascisti, della loro ingiustificata rappresaglia seguita al furto dei fucili, partendo dall'ipotesi del coinvolgimento

diretto della ragazza come collaborazionista. Per Lorenzo Dora fu invece ammazzata per la cieca rappresaglia partigiana contro gli italiani, ingiustamente associati ai fascisti. Le testimonianze di Ivo e Lorenzo rappresentano due punti di vista presenti nei circuiti di narrative familiari e locali che attraversano il Novecento senza incontrarsi mai:

E.: *Queste notizie su Dora le sapevano tutti, e oggi le conoscono tutti?*

Ivo: sì le sapevamo ma...non potevamo mai parlare...di questo. Tutti vedevamo le signore andare con le guardie di notte al mare a...buttare la loro pipì.

Jasna: eh, sicuro che all'epoca le sapevano tutti, ma solo la gente di sua età [*guarda Ivo*] Gli altri non...ecco tu adesso fai una ricerca, ma gli altri, figuriamoci i giovani, non vogliono sapere niente, non sanno. Poi ci sono gli anziani che avevano paura e hanno paura anche ora. Ma allora...C'era molta paura, terrore. Molta...strah..

Nativa di Lissa, Jasna appartiene alla generazione del dopoguerra. Secondo lei il processo di trasmissione della memoria storica locale si è interrotto oggi per l'indifferenza dei locali, specialmente dei giovani, nei riguardi del passato, e per le paure degli anziani nel ri-narrarlo. L'erosione della memoria locale sarebbe dunque dovuta al mancato incontro tra generazioni, causa anche un perdurante clima di paura.

Ivo: dopo quindici giorni, Dora e un'altra sono andati a Prirovo. Dora voleva fumare una sigaretta. Era molto bella, alta, di corpo era bella. Allora Dora tranquilla aspettava la morte, e l'altra piangeva e aveva tanta paura. Aveva venticinque anni forse, o trenta. Non era sposata. Anche un signore, suo padre, che si chiama Guido, anche lui aspettava che lei veniva ammazzata, e poi hanno portato anche lui, quel signor Guido, per ammazzarlo. E poi con lui sono venuti...anche lui hanno portato là e lui ha chiesto dov'è la mia figlia? L'avete ammazzata? e loro: no, è viva. ma lui sentiva forse che..non era vero. E allora ha detto: 'ammazzatemi più presto possibile'. Furono ammazzati, e durante il comunismo non si doveva dire dove hanno sepolto Dora e Guido.

Jasna: Tu sai dov'è la tomba di loro?

Ivo: No...questi che lavorano al cimitero poi sono morti.

Ivo aggiunge alcuni dettagli mancanti nel racconto di Enza e Lorenzo, come l'ultima sigaretta che Dora fumò e la sua calma di fronte alla morte, ricavati dal discorso sociale circolante allora a segreta voce. È stato possibile notare nei racconti il ricorrere di pattern narrativi sulle memorie di guerra, analogamente a quanto osservabile anche in altre comunità:

Esiste uno schema basilare o 'tipo' narrativo che ricorre in quasi tutti i racconti; include varie descrizioni: come era la vita prima del massacro (il paradiso perduto), cosa è successo poco prima dell'evento (l'antefatto o preludio: per esempio, le azioni dei partigiani), il massacro stesso ('Hanno ucciso tutti!'), e il suo epilogo ('la notte seguente fu una notte piena di pianti e disperazioni')

(Cappelletto 2010: 89)

Gli script rintracciati da Francesca Cappelletto si inseriscono in modi diversi nel *plot* e nei significati della memoria locale così come è andata reinterprestandosi nel tempo dalla comunità lissana residente ed esule. Situando diversamente azioni, tempi e luoghi nel discorso, le testimonianze rivelano come la memoria sia ancora oggi divisa. Il quadro si complica inoltre considerando le divergenze tra le storiche versioni ufficiali (jugoslava e nazionalista). Lissa non si può definire comunità mnemonica nel senso usuale di collettività partecipante all'attiva elaborazione della propria memoria, data anche l'assenza di sessioni narrative del ricordo organizzate, o più in generale eventi sociali che storicizzano il ricordo. Per gli interlocutori il processo di sfaldatura della memoria è inesorabile e irreversibile, come nell'immagine che offre Mariella sul muro su cui nessuno piange, muro dove pure molte persone persero la vita, sepolti con le proprie storie. D'altro canto, il passato sembra non essere del tutto sepolto, rimanendo un'esperienza irrisolta che continua a trascinare le sue scie traumatiche su individui e comunità. La guerra produce così continui e violenti sconfinamenti del passato nel tempo presente: *“la violenza di guerra non è solo un'esperienza terrificante del passato; è anche un'invasione permanente nella vita degli individui e del gruppo sociale”* (Cappelletto 2005 in Dei & Di Pasquale 2010: 143).

Capitolo 3

Al crepuscolo della guerra

3.1 Invasioni di spazi e proprietà

Il resto della famiglia era ossessionata dalla paura di arresti e fucilazioni. Furono requisite alcune stanze della nostra casa che divenne piena di soldati con la stella rossa e noi ci restringevamo in spazi sempre più angusti. Ogni notte si sentivano provenire dal cimitero colpi di fucile che ci ossessionavano per tutta la giornata successiva. Chi era stato fucilato? Collaborazionisti? Italiani? Traditori? Ustascia? Toccherà anche a noi?

(Lorenzo Dojmi, da *Cara Lissa*, p. 71)

I partigiani non sono più ribelli “occulti e misteriosi” ma soldati con la stella rossa. Lorenzo riporta episodi di invasione di spazi privati, lo sfratto e l’occupazione delle case di civili da parte dei militari, una pratica diffusa anche nell’ultimo conflitto (cfr. Parte III). Le occupazioni militari si assommavano alle occupazioni di case da parte di altri civili, una volta che le proprietà venivano abbandonate dai proprietari in fuga. Oltre agli abusi, alle deprivazioni materiali e alle sofferenze psicologiche gli esuli come Lorenzo sperimenteranno i traumi dello sradicamento dai luoghi di appartenenza. La casa è proiezione fisica del sé, luogo segnalante i confini degli spazi di intimità, simbolo di radicamento ed espressione della *legittimità* del proprio relazionarsi con un dato spazio sociale²⁰. Il tema dell’espropriazione è stato sempre cruciale nelle battaglie legali e politiche degli esuli istriani e dalmati contro il governo jugoslavo e poi croato.

Lorenzo riferisce un fatto accaduto nell’inverno del 1943, quando partigiani e forze alleate erano impegnati nella difesa contro gli attacchi aerei nazi-fascisti:

²⁰ Nel ribadire l’ovvia importanza del ruolo simbolico della casa nella letteratura sull’esilio, Ballinger individua nelle narrative degli esuli istriani un’idea di Istria come casa abbandonata, terra devastata, svuotata dagli slavi ‘barbarici’. Quest’ultimo punto sulla barbarie slava ritornerà frequentemente nei discorsi di dalmati e italiani esuli e residenti a Spalato e Lissa (cfr. Parte IV).

La guerra contro i nazisti continuava. Vi furono delle incursioni aeree dei tedeschi, inizialmente modeste [...] una volta dei soldati irrupero improvvisamente nella nostra camera, spalancarono la finestra e si misero con una mitragliatrice a sparare contro un aereo. Noi, distesi nel letto, assistemmo senza scomporci a questa improvvisata e ci sembrò un'azione contraerea assolutamente velleitaria. Superammo anche questa ennesima intrusione, ormai abituati alla presenza di militari nella casa di abitazione. (p. 98)

L'irruzione di soldati mostra fino a che punto le esigenze militari sovrastassero i diritti privati. È interessante il riferimento all'abitudine di avere soldati in casa: l'abitudine sociale a condizioni estreme, sensazione già richiamata da Ivo, è un elemento indicatore dell'efficacia dei regimi nel generare e far perdurare comportamenti collettivi indotti con gli strumenti del terrore, inserendo la violenza come principio regolatore centrale della quotidianità (Appadurai 2006, Arendt 1964).

Susanna, dalmata italiana incontrata nel novembre 2012 a Spalato, descrive la sua esperienza, simile a quella di Lorenzo:

Noi eravamo in un appartamento di 100 mq, era di mia nonna. Erano quattro camere, e dopo nelle due camere, cioè metà di questo appartamento, sono entrati gli ufficiali dell'esercito jugoslavo. Nella casa di sotto, dove viveva da solo un signore con la madre, non sono entrati ma in questo nostro sì perché era degli italiani! Dunque: prendi dagli italiani tutto quello che hanno! Io mi ricordo che vivevamo con questa gente nell'appartamento. loro vivevano lì, venivano dalla Bosnia. Dopo che ti hanno mandato via, ti occupano la casa. Figurati poi se tu devi dividere con loro il bagno, la cucina.

(intervista del 10 novembre 2012, Spalato)

Soldati bosniaci dell'Armata Jugoslava occupano metà della casa della famiglia di Susanna perché italiana. Questa argomentazione (assente in Lorenzo) rivela la sensibilità di Susanna alla questione della discriminazione dei dalmati italiani, divenuti nel dopoguerra un gruppo sociale minoritario.

A seguito dell'esodo della famiglia di Lorenzo nel 1944, diversi lissani occuparono la loro abitazione, e oggi i loro discendenti vivono ancora lì. Ho parlato con due di loro, un anziano contadino e sua moglie, che vivono in alcuni ambienti del palazzo con il loro nipote adolescente. L'anziano contadino vive ancora oggi nella paura di essere in futuro sfrattato dalla casa, al tempo espropriata dalla Repubblica Socialista Croata e dichiarata poi patrimonio culturale nazionale dal governo croato. Secondo Susanna è legittimo e doveroso richiedere i beni di proprietà presi illegalmente da estranei:

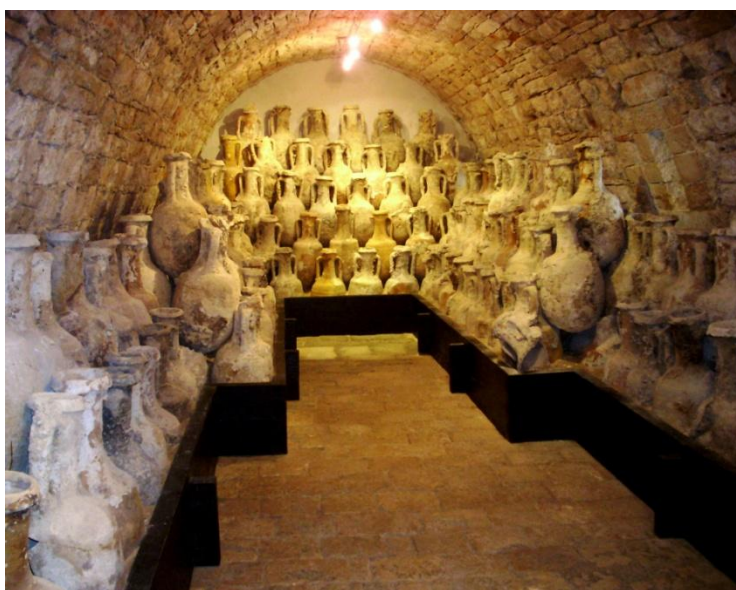
Non ha importanza se sei italiano, americano, se era mio era mio [...] io ce l'ho una casa occupata, però si chiama *Mia*! Si chiama *mia* e un giorno i miei figli avranno qualcosa. Perché tu non puoi andare nel posto dei tuoi nonni, scusa? tutti erano ufficiali dell'esercito dunque loro prendevano tutto, in Istria hanno preso tutto. poi sono venuti i serbi dell'esercito e hanno preso le case, se vieni in Istria parlano italiano o serbo, e così hanno fatto con Vis. Io...non lo lascerei, ci deve essere almeno un pezzettino di terra, ci deve essere qualcosa. io non lo lascerei...qualcosa che ti apparteneva, anche un metro quadro, che sia tuo!

(intervista del 10 novembre 2012)

Più in generale, buona parte del patrimonio culturale locale fu oggetto di espropriazioni, ruberie, possessi e distruzioni per tutto il Novecento.

Nel maggio 2012 conosco Boris, archeologo responsabile del Museo Archeologico Etnografico di Lissa, distaccamento del Museo di Spalato. Boris vive tra Lissa e Spalato, occupandosi di scavi e ricerche che porta avanti con la sua équipe. Al tempo del nostro incontro, egli stava portando alla luce antichi ambienti romani sulla collina dove sorgeva l'antica Issa. Boris è un riconosciuto riferimento intellettuale per i lissani, conoscitore appassionato della storia locale, per me un collaboratore prezioso in quanto persona al contempo dentro e fuori le dinamiche locali. Nell'inverno 2011 contatto Boris per la prima volta via email, dopo che l'ufficio dell'assessorato locale alla cultura mi rimanda a lui per parlare di "facende culturali". Nel nostro preliminare scambio di email accenno a Boris delle mie origini lissane, e lui si stupisce molto dicendosi onorato di fare la mia

conoscenza, anche se non ne capisco al momento il perché. Quando ci incontriamo a Lissa qualche mese dopo, Boris offre di farmi una visita guidata al Museo locale e, con sorpresa, scopro che la principale collezione archeologica del museo porta il nome Dojmi. Si tratta di resti greco-romani ritrovati da membri della famiglia nei terreni di proprietà nella seconda metà dell'Ottocento, reperti poi consegnati al Museo di Spalato.



La sala delle anfore greco-romane del Museo Archeologico-Etnografico

Boris mi mostra il pannello dedicato alla famiglia Dojmi come segno di riconoscimento del loro ruolo avuto nella salvaguardia dei reperti. Il pannello fu contestato da alcuni professionisti nel settore contrari all'inserimento di riferimenti relativi all'“epoca tardo moderna”. Secondo diversi intervistati, queste critiche sono rivelatrici dei processi di croatizzazione del patrimonio culturale in atto negli ultimi vent'anni, e di alcune tendenze, presenti anche tra gli intellettuali, di omettere la presenza e il ruolo delle minoranze, tra cui i dalmati italiani.

Oltre alle occupazioni e agli sfratti, dopo la seconda guerra mondiale Lissa conosce altre forme di invasione e sottrazione del patrimonio. Secondo diversi locali, in epoca comunista il patrimonio archeologico fu oggetto di contrabbando e furti da parte di cittadini e soldati, un altro modo di declinare le invasioni e

violazioni di spazi, questa volta pubblici. Questi fatti sono citati anche da Susanna che ricorda le parole del marito, trasferitosi temporaneamente a Lissa per lavoro

Non so mio marito cosa doveva costruire, dovevano fare dei lavori, e siccome questi militari lavoravano un poco, appena scavavano sempre uscivano delle ricchezze, delle croci, tutte cose vecchie, però questi ragazzi militari che venivano dalla Serbia, cosa loro capivano di questo? niente, però mio marito diceva che vicino c'erano sempre delle persone che loro davano soldi subito e portavano via queste cose. così mio marito ha capito che Vis è una miniera di tesori. anche lui era giovane e ha capito che Vis era un tesoro perché questa gente stava subito vicino per dare dei soldi a questi ragazzi, perché? E a Vis poi si parcheggiavano le macchine sui mosaici! Gente di una ignoranza enorme, totale. Chiuso, avevano chiuso l'isola, non c'era il permesso che non viene nessuno, non potevano entrare gli stranieri, chiusa l'isola, via tutti, tutti..però vedi sempre c'erano delle persone che sapevano che là c'erano...lui ha lavorato lì un anno e non sai cosa hanno trovato su questo parcheggio.

(intervista del 10 novembre 2012)

Il tema dell'invasione/sottrazione di beni e spazi individuali e collettivi si ritrova anche nel campo della memoria. Durante la conversazione avuta in casa sua, Ljubac, l'anziana sorella di Ivo, prende a un certo punto un libro sulla storia di Lissa, pubblicato negli anni '70. Scorrendo le pagine, Ljubac mi fa vedere la foto di un monumento in onore di Tito collocato nella piazza principale di Comisa, secondo centro dell'isola, che oggi non c'è più perché distrutto dai locali nel 1989. Sul parallelepipedo marmoreo si poteva leggere la celebre frase di Tito:

Tuđe nećemo - svoje ne damo

(noi non vogliamo niente da nessuno – noi non diamo niente a nessuno)

La frase di Tito si riferisce alle nuove concezioni di confine della società che il suo leader andava immaginando. Nelle memorie degli interlocutori Tito è raramente menzionato (Lorenzo lo cita una sola volta chiamandolo “il nuovo mito”), nonostante la sua azione a Lissa sia stata importante e anzi celebrata nelle retoriche sulla lotta di liberazione. Lissa divenne famosa per la resistenza, ricordata come la “fortezza imbattuta dell'Adriatico”. Due guide turistiche di

Lissa intervistate nel 2011 e 2012 durante il tour dei siti militari jugoslavi, rifunzionalizzati da qualche anno in attrazioni turistiche, hanno confermato l'idea di un Tito all'epoca celebrato come un dio, e come la rappresentazione di un dio la sua presenza a Lissa nelle fasi finali della guerra rimase invisibile e potente.

Con una *damnatio memoriae* popolare, il monumento fu distrutto perché considerato simbolo, mi spiega Ljubac, di un'ideologia che la società croata negli anni '90 vorrà sradicare. In questi parossismi di distruttività si potrebbe leggere un rabbioso riscatto simbolico da una condizione di subalternità vissuto dalla comunità lissana durante l'occupazione jugoslava. La distruzione delle tracce e simboli del passato conferma l'ipotesi di un eccesso di presenza del passato situata non già tanto in siti concreti oggetto di elaborazione sociale, ma nei luoghi interiori della memoria. Lì il passato subisce l'oblio per andarsi a manifestare latente in abitudine quotidiana, in un modo peculiare di guardare al passato e al futuro.

3.2 La sottrazione della memoria dalla dimensione pubblica

Finalmente, in un giorno del febbraio 1944, durante la notte, fummo avvertiti di prepararci immediatamente perché l'isola veniva evacuata e bisognava in fretta e furia recarsi alla riva dove c'era pronta una nave che ci avrebbe portato a Bari. La notizia, che era anche un ordine di abbandonare la casa, suscitò in noi uno sconcertante turbamento, frammisto a una gioia incontenibile. [...] Finalmente arrivò il momento di mettere piede sulla passerella che ci portò sulla nave passeggeri. Fu un momento di grandi emozioni sotto il vigilante controllo dei partigiani. [...] fu come salvare la vita da un incombente pericolo di morte, fu conquistare la libertà. Fu una gioia immensa. [...] forse nessuno di noi, neanche i più anziani, si soffermarono sul fatto che ci attendeva una vita piena di incertezze, che si ripartiva daccapo, che le prospettive erano oscure e piene di pericoli. Nessuno pensò che si lasciava per sempre la nostra vecchia e tranquilla vita, si abbandonavano case che per secoli erano state abitate ed abbellite dai nostri avi, vigneti ricchissimi, orti, giardini, cantine attrezzate con botti di rovere monumentali che ci avevano dato una vita agiata, che non avremmo più potuto visitare le tombe nella cappella del cimitero di Prirovo con lo stemma di famiglia dove erano

sepolti i nostri bisnonni, i nostri nonni, nostra madre e nostra sorella [...] mi affacciai alla fiancata della nave per dare un ultimo sguardo alla riva all'altezza del Hrvatski Dom e notai che era ancora occupata da gente, militari e civili, che controllava la zona e i partenti. Il nostro cane Astor, mentre la nave salpava, richiamando con i guaiti, finì con il tuffarsi nel mare con nostra grande sofferenza. Non so che fine abbia fatto.

(Lorenzo Dojmi, da *Cara Lissa*, pp. 101-102)

Vedo ancora la casa di zio Luigi, si arrivava a una bellissima veranda, era uno spettacolo. La zia Antonietta si metteva in giardinetto e guardava con il cannocchiale i nuovi arrivi e i collegamenti giornalieri con Spalato. La ricordo così, Lissa.

(Enza Dojmi)

L'oblio, la negazione e la frammentazione della memoria collettiva furono dovuti, tra l'altro, al subitaneo stabilirsi del potere jugoslavo che impedì alla comunità di rielaborare, rappresentare e trasmettere le proprie memorie in modi diversi da quelli imposti. La confinizzazione politica della memoria ha portato alla sua sottrazione dalla dimensione pubblica. Con un'unica eccezione, non ci sono monumenti alla memoria del Novecento lissano sopravvissuti alla *damnatio memoriae* dei locali, senza che un'altra memoria comunitaria emergesse nella sfera pubblica²¹. I parossismi di distruzione dei simboli della memoria ufficiale sembrano correlati alle rotte diverse intraprese dalle memorie locali e diasporiche, entrambe esiliate a lungo dalla Storia nell'oblio (Bodei 1992).

Oggi, le tracce della seconda guerra mondiale si vedono solo nelle poche semi-colonne, poste l'una vicino all'altra, in cui si leggono i nomi dei partigiani caduti a Lissa. Negli anni '90 queste colonne commemorative furono trasferite dal lungomare ad un meno visibile giardinetto pubblico. La ricollocazione, voluta dall'amministrazione, per alcuni informatori è un altro indicatore della sottrazione simbolica della memoria dai luoghi del pubblico ricordo. I resti e le memorie dei civili ammazzati tra il 1942 e il 1944, come Dora e suo padre Guido, condividono uno stesso destino di oblio. Mancano commemorazioni sulla seconda guerra

²¹ Jedlowski riflette sulle performance rituali in cui determinate immagini del passato sono veicolate e sostenute entro un modello di memoria pubblica vista come "*immagine del passato pubblicamente discussa*" (2000: 74). A Lissa invece la dimensione pubblica della memoria è oggi praticamente assente.

mondiale, come memoriali, cerimonie, simboli o altri segni culturali: essa si può così dire confinata nell'intimità familiare e sociale.

Aldilà delle informazioni qui riportate non ho potuto rilevare altri dati sui processi di costruzione dell'identità lissana e di ricostruzione della memoria del Novecento, e sarebbe interessante approfondire linee di ricerca in tal direzione. Non ci sono molte fonti, memoriali, archivi che possano aiutare nella ricostruzione storica dei fatti locali, ancora di meno nell'esplorazione dei correlati significati culturali. Tra le ragioni di questa situazione bisogna considerare una pluralità di fattori riportati anche dagli interlocutori, tra cui: le politiche di nazionalizzazione e croatizzazione culturale; gli sviluppi socioeconomici della comunità dal dopoguerra ad oggi; il ruolo insufficiente o parziale delle istituzioni nel gestire la memoria, trasmessa per lo più grazie alle iniziative dei singoli interessati a farlo; la collusione tra le resistenze degli anziani e il disinteresse dei giovani nell'elaborare la memoria. Non è possibile, sulla base dei documenti etnografici a disposizione, sostare eccessivamente sul momento interpretativo, speculando aldilà del ragionevole sulle dinamiche e le ragioni dei processi di sottrazione della memoria. A Lissa è difficile poter definire la memoria di guerra come collettiva – un ambito di studio già problematico (Kansteiner 2002) – quantomeno ripensando ad alcune più correnti definizioni come quella proposta da Jedlowski: *“la selezione, interpretazione e trasmissione di certe rappresentazioni del passato prodotte e conservate specificamente in relazione al punto di vista di un gruppo sociale determinato”* (2000: 74). La situazione di Lissa non rispecchia questa definizione, in altri casi valida, già per la mancata rielaborazione e condivisione pubblica del lutto aldilà dei modi stabiliti dalla Repubblica Federale. Il caso di Lissa mostra la problematicità della costruzione del discorso sul passato contestato della guerra (cfr. Tota 2003): una situazione molto diversa rispetto a quella analizzata da Giovanni Contini nella sua ricerca a Civitella (paese colpito dalla strage nazista il 29 giugno 1944), dove la *“vita quotidiana divenne il luogo dove esso venne celebrato, ininterrottamente”* (Contini 1996: 208). Se lì la ricostruzione di una memoria collettiva ha contribuito *“a costruire la storia futura”* in un *“ricordo che continua a evolvere per decenni”*

(1996: 260), a Lissa ciò che semmai si ricava è l'impressione dell'infuturarsi del dolore. Se i casi di Civitella, Sant'Anna di Stazzema e delle altre comunità italiane dove accaddero stragi naziste evidenziano la problematicità del rapporto tra comunità, memorie e storiografie nazionali, in Dalmazia tale rapporto si rivela in parte ancora letteralmente balcanizzato, come dimostra la situazione di difficile comunicazione tra discorsi nazionali e locali. Non si può parlare di un processo di "memoria ritrovata" osservata in alcuni paesi dell'Est Europa dopo il crollo dell'Unione Sovietica, condividendo invece la tendenza di massa alla distruzione dei monumenti simbolo del potere (Brossat 1990, Ferretti 1983). Considerato che le collettività generalmente commemorano il passato a cicli di venti-trent'anni (Pennebacker & Crow 2000), c'è da chiedersi quali impatti produrranno nel complesso le circostanze irrisolte del Novecento seguite da una tragica guerra accaduta poco più di vent'anni fa.

In conclusione, lo studio di alcuni densi interstizi narrativi tra gli spazi vuoti (svuotati) di una memoria locale aggiunge forse più opacità e complessità alla ricostruzione degli eventi accaduti a Lissa nel periodo 1941-1944, che per vari motivi non hanno trovato grande spazio di trattazione pubblica e accademica. Con i loro stili e retoriche, le storie ascoltate sono racconti di confine in molti sensi: a modo loro, parlano del (violento) attraversamento di confini, riportando vissuti che scivolano da scenari di rassicurante domesticità a quelli di crudele violenza, da forme di esilio fisico e interiore all'erosione aberrante di terreni domestici e socioculturali. Il confine si declina per esempio come invasione/occupazione di spazi, *in primis* l'invasione dell'esercito italiano nel villaggio di Lissa e poi l'occupazione dei partigiani nascosti nelle boscaglie. La comunità lissana diventa teatro di battaglia e vittima delle due opposte fazioni: dal 1942 il ritmo della vita sociale viene scandito da omicidi e rappresaglie. Abbiamo visto poi la questione dell'invasione degli spazi privati: il corpo, la casa, la famiglia. Gli esempi sono diversi: esperienze di prigionia, occupazioni di case da parte di militari e civili, lo stupro di donne, lo stupro simbolico dell'isola, che per molti lissani è diventata una chiave di lettura per leggere non solo la seconda guerra mondiale ma tutto il

Novecento. C'è poi il tema dell'invasione ideologica, per il subentrare di nuovi orizzonti e categorie di identità, alterità e nemico che frantumano immaginari e realtà locali²². Lo stravolgimento (quando non annichilimento) di spazi fisici, psicologici e sociali mette in questione gli stessi orientamenti e referenti identitari suscitando smarrimento e sconcerto, come nel caso del podestà di Lissa, e allo stesso tempo il bisogno di collocarsi, per sopravvivere, nelle nuove categorie di appartenenza, mostrando “da che parte si è”, e identificando nemici, amici, traditori potenziali (partigiani, italiani, fascisti..?).

Ciò che colpisce inoltre dei racconti sono i riferimenti agli aspetti concreti, corporei. Parole che si riferiscono a necessità fisiche ed emozioni primarie, come *fame* e *paura*, appaiono con frequenza nei discorsi che, aldilà delle variabilità individuali, si soffermano sulla descrizione di una stessa condizione esistenziale: la difficoltà umana di *abitare il limite*.

3.3 L'esodo dei dalmati italiani e il Giorno del Ricordo

Per l'esule, immerso troppo a lungo nella malsana palude dell'oblio, ricordare è guarire. Ricordare è come ritrovare, dopo il coma della memoria, una prima vita perduta.

Enzo Bettiza

Come evento di drammatica rottura con i luoghi e le comunità di appartenenza, l'esodo ebbe spesso risvolti di criticità per gli esuli dalmati italiani. L'integrazione nella società italiana del dopoguerra per molti una fase traumatica, come si riscontra anche nella letteratura, e il nuovo percorso di vita si complicava anche per la diffusa sensazione del mancato riconoscimento, da parte degli italiani, delle connessioni esistenti con i dalmati e la Dalmazia (Petacco 1999, Rocchi 1971,

²² Le memorie individuali non si configurano solo attraverso codici, schemi, pattern – processi cognitivi – che certo caratterizzano le attività del ricordare. Bisogna includere nell'analisi anche peculiari e locali geopolitiche del passato e del presente, perché tali memorie e narrazioni si riferiscono e si inscrivono, come asserisce Anna Lisa Tota, in «processi politici complessi, equilibri di potere e negoziazioni [che] riflettono equilibri territoriali che danno voce alla memoria e all'oblio». *La Memoria Pubblica. Trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*, a cura di Anna Lisa Tota – Maria Rita Rampazi, Milano, UTET, 2007, p. 9.

Ballinger 2007). Tale percezione poteva acuire quel senso di doppia assenza, rispetto ai luoghi di origine e arrivo, diffuso tra gli immigrati (Sayad 1999). Alcuni esuli incontrati a Roma, Milano e Trieste hanno riportato esperienze di marginalizzazione sociale, perché percepiti attraverso lo stereotipo dello straniero fascista, nemico. Destino non meno facile lo ebbero i rimasti nella Jugoslavia.

Sul piano collettivo, il trauma culturale come memoria minacciosa comporta il rischio di perdita di identità per la comunità che vive il suo sgretolamento, e che è possibile affrontare attraverso azioni di legittimazione della memoria collettiva (Alexander 2004, Rampazi & Tota 2007). In queste dinamiche l'oblio si è spesso inteso come forza passiva e negativa, al contrario del processo di recupero attivo della memoria (Leone 1998). L'oblio tuttavia è una fondamentale risorsa. Come asserisce Candau:

L'oblio non è sempre una mancanza della memoria, un insuccesso nel ricordare. Esso può essere il successo di una censura indispensabile per la stabilità e la coerenza della rappresentazione che un individuo o che i membri di un gruppo fanno di se stessi. Poiché la memoria è un 'paesaggio incerto', gli *impedimenta* dell'anamnesi possono essere il pane benedetto. (1998, trad. it. 2002: 158)

Nel *confine* tra ciò che è permesso ricordare e ciò che invece bisogna dimenticare si estrinsecano i conflitti e le ambivalenze tra desiderio di ricordo, volontà di distruzione e necessità di oblio. L'oblio dell'esodo dalmata si riscontra a più livelli - psicologico, sociale, politico, storiografico - collocandosi nello spinoso capitolo della guerra e dei confini adriatici. Perché tale evento è stato marginalizzato per molto tempo dalla sfera pubblica, politica e accademica? Nella gerarchia di potere del ricordo ha giocato un ruolo la sedazione di tutte le contro-narrative e memorie localistiche non rientranti nel discorso storico-politico di mainstream, sia in Jugoslavia che in Italia. Con il crollo del comunismo nel 1989 termina un lungo silenzio e ci si sta avviando su un sentiero di un nuovo (certo non facile) progetto storiografico. La doverosa attenzione cresciuta negli ultimi due decenni verso il problema delle foibe (Pupo & Spazzali 2003, Restelli 2007; Ballarini, Stelli, Micich & Loria 2010) ha indirettamente contribuito a mettere in

secondo piano la questione dalmata. Se il potere di rappresentazione del passato è condizionato dai rapporti tra stakeholders, si può dire scarso il potere degli esuli dalmati di affermare la propria memoria (Petacco 1999, Cuzzi, Rumici & Spazzali 2009). La comparazione tra la situazione istriana e dalmata mostra la natura mediata e inter-dipendente delle memorie, il cui potere di capitalizzazione simbolica in seno alla società dipende da vari fattori e circostanze presenti tra le forze in gioco nel campo di produzione culturale (Bourdieu 1983). Le risorse simboliche sono d'altra parte le uniche a disposizione dei dalmati italiani, data la distanza con i luoghi fisici della memoria che non hanno potuto essere oggetto di monumentalizzazione. Gli esuli dalmati possono vivere una condizione di perdita di riferimenti concreti, forme primarie di aggancio della memoria (Assmann 1992) necessari per radicare il ricordo con la sua caratteristica di volatilità e transitorietà (Connerton 1989). Un importante esito dell'impresa ricostruttiva della memoria dell'esodo è stato nel 2004 l'istituzione della solennità civile del *Giorno del Ricordo* per onorare la memoria degli esuli e delle vittime dei massacri delle foibe in Istria, Dalmazia e Venezia Giulia.

Il Giorno del Ricordo viene celebrato ogni anno in Italia il 10 febbraio, una data ad alto significato simbolico perché giorno di entrata in vigore del trattato di pace attraverso cui Pola (Pula), Fiume (Rijeka), Zara (Zadar), parti di Gorizia e Trieste passarono alla Jugoslavia. Il Giorno del Ricordo è stato istituito per la volontà politica di rinnovare la memoria tramite la promozione di iniziative “*volte a valorizzare il patrimonio culturale, storico, letterario e artistico degli italiani dell'Istria, di Fiume e delle coste dalmate*”, come recita la legge²³ attesa da decenni dalle comunità degli esuli.

Ogni anno si accendono tuttavia numerose polemiche sul valore di questa occasione, per i diversi significati politici, le contrapposizioni ideologiche, il riaffiorare di revisionismi e negazionismi storici. Oltre alle polemiche sulla stessa istituzione, gli intendimenti o le modalità di celebrazione del Giorno del Ricordo,

²³ Legge 30 marzo 2004 n. 92, Gazzetta Ufficiale n. 86, 13 aprile 2004: “La Repubblica riconosce il 10 febbraio quale «Giorno del ricordo» al fine di conservare e rinnovare la memoria della tragedia degli italiani e di tutte le vittime delle foibe, dell'esodo dalle loro terre degli istriani, fiumani e dalmati nel secondo dopoguerra e della più complessa vicenda del confine orientale.”

rimane il fatto che gli eventi dell'esodo e delle foibe sono ancora terreno di difficile trattazione storiografica. Con le guerre jugoslave la rinnovata attenzione alle regioni balcaniche si è manifestata anche negli sforzi della storiografia, politologia e antropologia internazionale di cercare terreni di mediazione. Un tentativo concreto in tal senso fu l'istituzione della Commissione mista storico-culturale italo-slovena, creata nel 1993 su iniziativa del Ministero degli Esteri italiano e sloveno. Un'analoga commissione italo-croata fu pure nominata, ma non si rese mai operativa. La commissione italo-slovena lavorò congiuntamente per produrre una relazione comune, edita nel 2000²⁴, con lo scopo di fornire una chiave di lettura condivisa su fatti, documenti e memorie di comune interesse. Si optò per un lavoro di ricostruzione storica in allineamento con la visione europea di una storiografia e didattica prodotta dagli sforzi congiunti di storici di diverse nazionalità mossi dalla volontà di chiarezza documentale e non da revisionismi di colore politico. Il rapporto della Commissione, che non ebbe grande diffusione, costituisce un tentativo importante di collaborazione su capitoli controversi delle diverse storie nazionali: l'abbozzo di una nuova, decisamente complessa, idea di storiografia europea.

Note metodologiche sull'adozione di fonti scritte e orali

Fonti qualitative orali e scritte richiedono diversi strumenti e approcci di analisi date le fondamentali differenze, tra le altre, nei contesti di produzione, nelle modalità di ricostruzione della memoria e del discorso del sé, stili di rappresentazione e relazione tra narratore/autore e testimone/lettore (Conway & Rubin 1993, Antonelli & Iuso 2000, D'Intino 1998, Fabre & Iuso 2009). Perché sono state inserite e fatte dialogare fonti scritte e orali in un'analisi antropologica basata principalmente su fonti orali?

La *prima* ragione è che le fonti oggetto di studio sono gli stessi soggetti. Attraverso le forme diverse e uniche delle loro espressioni ho potuto accedere a

²⁴ Relazione della Commissione Storico-Culturale Italo-Slovena, ed. Premik, Trst: Nova Revija, 2004, consultabile online su http://www.kozina.com/premik/indexita_porocilo.htm

memorie, retoriche e immaginari individuali e collettivi. Documenti scritti e orali hanno pertanto arricchito i panorami documentali e culturali in maniera peculiare.

La *seconda* ragione, legata alla prima, è che tutti i racconti si riferiscono allo stesso periodo e contesto, Lissa tra il 1941 e il 1944. C'è dunque un considerevole interesse nell'osservare come voci diverse ed eterogenee, con i propri ritmi e stili narrativi, ricordino e rappresentino una stessa cornice storica.

La *terza* ragione riguarda il contesto di produzione delle memorie di Lorenzo. *Cara Lissa* fu pubblicata nel 2006 in modalità *print on demand* dopo la sua morte nel 2004. Nella presentazione del testo, gli editori, alcuni membri della famiglia, spiegano le ragioni del progetto, ovvero quello di onorare la memoria di Lorenzo condividendo i suoi scritti con la rete familiare e persone interessate. Gli interventi degli editori sono stati il riordino dei materiali scritti a mano, l'omogeneità lessicale (uniformità in italiano e dialetto lissano), l'eliminazione delle ripetizioni. Il prodotto finale è il risultato di un lavoro familiare di cui però non conosco i dettagli in termini di interventi specifici sul testo.

La *quarta* ragione per includere le memorie di Lorenzo è l'interesse verso l'inter-soggettività e le dinamiche tra memoria individuale, familiare e collettiva. Le memorie di Lorenzo vanno contestualizzate a partire dal posizionamento nel suo ambiente familiare. La ricorsiva presenza di pattern narrativi familiari nella sua testimonianza è interessante da mettere a confronto con i racconti di altri membri della famiglia, tutte poi memorie diasporiche.

Una *quinta* ragione, derivata dalla terza e quarta, risiede nel rapporto tra le fonti. Mi riferisco nello specifico alle memorie di Lorenzo e alle narrazioni di sua sorella Enza, esplicitamente definite da entrambi fonti l'una per l'altra. Lorenzo riporta le memorie dei discorsi che Enza gli faceva in quel periodo di guerra, basando la sua autorialità anche sull'affidabilità della testimonianza della sorella, testimone e protagonista di alcuni eventi che racconta. Enza, dal canto suo, nomina più volte il fratello invitandomi a leggere il suo libro per avere maggiori dettagli su quanto accadde a Lissa a quel tempo, dettagli che lei non vuole o non può riportare. Così, le versioni dei fratelli si confermano, integrano e legittimano a

vicenda²⁵. Inoltre, Enza e Lorenzo sono stati entrambi esuli: i loro punti di vista sono preziosi da considerare considerando le memorie dei lissani intervistati oggi, per vedere i sentieri intrapresi dalla memoria di comunità a distanza di molti anni.

Infine, la *sesta* e ultima ragione, che è anche metodologica, è il complessivo posizionarsi delle testimonianze dei Dojmi rispetto a chi scrive, dal momento che appartengo a quella stessa famiglia. Ho avuto il privilegio di accedere a fonti inedite, memorie di persone oggi scomparse che hanno attraversato tanti confini e confinamenti. Sono tutte testimonianze di frontiera, di profughi protagonisti di un doppio esilio, quello da Lissa e quello vissuto in Italia dove poi approdarono.

²⁵ Un concreto esempio in un contesto familiare in cui “*il costante gioco di corrispondenze tra testimonianze e testi, e di questi ultimi tra di loro, rafforza l'autorevolezza di certe versioni, che finiscono per apparire ovvie e scontate, quasi dei naturali rispecchiamenti dei fatti*” (Dei, *op. cit.*, p. 37)

Sintesi Parte I

Le memorie degli interlocutori sulla seconda guerra mondiale a Lissa hanno evidenziato alcuni aspetti dei processi di elaborazione della memoria di comunità e di ricostruzione dell'identità personale e collettiva. La seconda guerra mondiale ha segnato l'incipit di un nuovo ordine sociale e politico in Dalmazia, costituendo inoltre un privilegiato bacino mnestico per le successive politiche e retoriche jugoslave e nazionaliste. La versione politica e storiografica ufficiale silenziò a lungo un dibattito pluralista, impedendo una rielaborazione pubblica del ricordo. Lissa nel secondo dopoguerra diventerà una comunità oppressa dalla presenza militare fino al 1989. Le testimonianze dei lissani residenti ed esuli hanno riportato episodi e atmosfere di sconquasso, di rotture irreversibili degli equilibri locali. I conflitti tra fascisti e comunisti spaccarono la comunità innestando con violenza ideologie basate su nuove categorie di alterità e nemico. Entrambe le parti perpetrarono rappresaglie, uccisioni e violenze, e le vittime furono in larga parte i civili. Le vicissitudini di guerra dei lissani sono comuni a molti dalmati italiani. Sia gli esuli che i rimasti soffrono ancora oggi del misconoscimento pubblico e politico delle loro storie.

Le testimonianze hanno messo in luce peculiarità delle relazioni tra identità, territorio e memoria che per la loro complessità hanno richiesto affondi nella dimensione storica dell'antropologia culturale. Il quadro emerso è di una memoria locale condizionata dalle retoriche e censure del Novecento, divisa e non ancora conciliata. Un esempio emblematico è l'episodio della fucilazione di Dora, una giovane dalmata italiana, da parte dei partigiani. Anziani testimoni, residenti a Lissa ed esuli, sul fatto hanno fornito ricostruzioni e interpretazioni diverse. Su episodi come questi, e più in generale sui massacri dei civili, oggi regna la rimozione e l'oblio sociale, e il ricordo sembra rimanere confinato negli ambienti domestici, in un'intimità sociale cui non mi è stato possibile accedere. Tra le ragioni addotte dagli intervistati sull'interruzione e sottrazione della memoria di comunità dalla sua dimensione pubblica (a Lissa non ci sono monumenti, eventi commemorativi, ecc.) va citato il mancato incontro tra anziani, condizionati ancora dalla paura vissuta sotto il comunismo, e i giovani, disinteressati alla questione della memoria. Per diversi locali lo scarso interesse verso il riconoscimento la trasmissione della memoria di comunità è dovuto poi alla priorità data dai lissani ai problemi della collettività dove è alto il disagio socioeconomico. Le ragioni di tali situazioni critiche vengono ricondotte spesso alla presenza di invasori politici, ed in particolare alla militarizzazione jugoslava. La comunità viene oggi ricordata e rimpianta come paradiso perduto, dove un ideale comunista di solidarietà e fratellanza, se ci fu, fu possibile viverlo fino al 1941. Nel frattempo, oggi le politiche del turismo veicolano altri più seducenti immaginari di una Lissa gloriosa nei tempi di una storia antica greca e romana, gettando l'identità locale in un tempo politicamente più innocuo.

PARTE II

Identità italiana *qui-e-ora*: La Comunità degli Italiani di Spalato



La targa sul portone di ingresso della sede della Comunità

Introduzione

Spregio o pietate alle superbe genti,
o poveretta mia, suona il tuo nome.
Siccome il braccio che, da corpo vivo,
mezzo reciso, dolorosa noia
spenzola, in te così la vita altrui
scarsa, o Dalmazia, e con dolor s'infonde
Serbica e Turca, ed Itala e Francese,
né ben d'altrui né tua ben fosti mai:
patria viva non ha chi di te nacque.

da *Alla Dalmazia* di Niccolò Tommaseo, linguista e scrittore dalmata 1802-1874

La questione dell'italianità nelle terre dalmatiche impegna una varietà di ambiti, dalla letteratura alla politica, dalla storia all'arte. Per l'analisi del rapporto tra italianità e identità dalmata ho considerato due terreni: uno circoscritto al *tempo delle memorie* (la seconda guerra mondiale a Lissa), e l'altro, oggetto di questa Parte, relativo allo *spazio* della *Comunità degli Italiani* (CI) di Spalato.

Le voci della Comunità degli Italiani rendono viva e attuale la materia della memoria italiana affrontata nella dimensione del ricordo nella Parte I. L'analisi si incentra sulla partecipazione dei soci ad un *sapere e sentire* collettivo circa i vissuti e simboliche dell'identità e memoria italiana in Dalmazia, dove la presenza degli italiani oggi è minoritaria rispetto al passato¹. Cosa significa per i soci sentirsi italiani in un contesto storico-sociale dove la questione dell'italianità fu storicamente sensibile? Quali sono i loro discorsi e pratiche di vita quotidiana, gli immaginari e le storie in cui essi si identificano? Come si rapportano con le alterità dalmate e croate?

¹ Secondo i censimenti austriaci basati sulla lingua d'uso, gli italiani passarono da 55.020 unità (12, 5% della popolazione della Dalmazia) nel 1865 alle 18.028 (il 2,7%) nel 1910 (Perselli 1993, Perić 2003). La concentrazione di italiani differiva da località a località, e naturalmente l'esodo contribuì alla decimazione delle presenze. A Zara (Zadar) c'è stata storicamente una più ampia concentrazione di italiani, e fu anche più ingente il numero degli esuli calcolati in circa 17.500 persone, 2.100 nel restante territorio della Dalmazia (Cuzzi, Rumici & Spazzali 2009:276). Attualmente ci sono circa 350 dalmati dichiaratisi italiani nella Dalmazia croata, e 450 in quella montenegrina.

L'espressione *italianità* può definirsi una specifica coniugazione culturale di essenzialismo identitario. Per la sua apertura semantica, l'espressione rimanda a un'idea di quint'essenza (tipicità, unicità) di identità italiana, dalle caratteristiche considerate salienti dagli attori sociali, culturalmente e socialmente agite. Una certa fenomenologia sociale o una postura culturale può essere generalizzata, simbolizzata e identificata come elemento dell'aggregato simbolico dell'italianità. Tale elemento può divenire *modus essendi* "tipico" italiano (come il gesticolare o il parlare ad alta voce) espressione e demarcatore di una differenza culturale². Il parlare ad alta voce può così farsi emblema di un'identità collettiva, una rappresentazione stereotipata che "*reifica la gente in ruoli culturalmente codificati, o identità*" (Herzfeld 1997, trad. it. 2003: 45). Questa rappresentazione collettiva può potenzialmente fluttuare tra innovazione e cristallizzazione del suo significato e nel suo utilizzo, per effetto del mutamento socioculturale.

Il referente simbolico "italianità" è suscettibile di ricevere contenuti e subire modificazioni (dunque è negoziabile), rivelandosi un capitale simbolico atto a diversi intendimenti e usi, convertibile in capitale culturale ed economico (si pensi solo al marketing e alla cultura di consumo attorno al *Made in Italy*). La decomposizione semantica del concetto ed esperienza di italianità per la comunità italiana sarà qui affrontata a partire dall'analisi dei discorsi degli interlocutori, in un lavoro che si avvicina in parte ad uno studio della poetica sociale.

Nell'idea di una poetica sociale intesa dall'antropologo Michael Herzfeld come "*analisi dell'essenzialismo nella vita quotidiana*" (1997, trad. it. 2003: 50), a partire dagli usi della forma retorica bisogna "*reinserire l'analisi nell'esperienza storica vissuta, e quindi recuperare la conoscenza della base sociale, culturale e politica – l'intimità culturale – anche del potere più formale e della conoscenza più astratta*" (*ib.* p. 44). In questa sede l'interesse ricade non già tanto nella decostruzione di retoriche ed essenzialismi identitari come l'italianità, ma nella scoperta di vissuti e significati soggettivi e inter-soggettivi di un'*esperienza di persona* in un dato momento sociale e storico. Così, la descrizione di piccoli fatti

² Appadurai vede per esempio la cultura come "*archivio potenzialmente infinito di differenze consapevolmente forgiata come cultura, il sottoinsieme di quelle differenze che raccoglie i tratti distintivi dell'identità collettiva*" (2012: p. 23).

e dettagli etnografici non nasce dall'intenzione di dilungarsi nei dettagli della vita di comunità, ma di costruire una narrazione che restituisse il fluire vitale del campo, fatto di piccole situazioni che rimandano ad un peculiare sistema valoriale e a un mondo culturale in cui le memorie vengono organizzate e trasmesse dagli agenti sociali. In altre parole, di dare conto di un'esperienza sociale osservata e partecipata in un contesto.

Capitolo 1

Passaggi fragili nella Comunità

1.1 La Comunità degli Italiani

La ricerca presso la *Comunità degli Italiani* (CI) di Spalato è stata compiuta tra il febbraio 2012 e il dicembre 2013 in periodi intervallati di soggiorno. L'etnografia è consistita in attività di osservazione partecipata ad eventi della vita comunitaria e nella conduzione di interviste ad alcuni soci³ assidui frequentatori dell'associazione, un gruppo ristretto che d'ora in poi chiamerò *comunità*⁴.

La sede della CI si trova in un appartamento al primo piano di un antico palazzo nel centro di Spalato, in via Bajamonti, vicino alla centrale *Piazza*, come da sempre viene chiamata dagli spalatini *Narodni Trg* (trad. Piazza del popolo, anticamente *Piazza dei Signori*). La Comunità nasce nel 1994 come centro di riferimento della minoranza italiana a Spalato. Si potrebbe anche parlare di un ritorno in nuove vesti della precedente comunità italiana dissolta durante la seconda guerra mondiale. La Comunità è parte di una rete di analoghi organismi associativi orbitanti attorno all'Unione Italiana (UI) che sul sito web⁵ si definisce “*organizzazione unitaria, autonoma, democratica e pluralistica degli Italiani delle Repubbliche di Croazia e Slovenia*” impegnata ne:

La salvaguardia e lo sviluppo dell'identità nazionale, culturale e linguistica degli appartenenti alla Comunità Nazionale Italiana [*l'insieme delle Comunità italiane*], l'affermazione dei diritti specifici, il mantenimento dell'integrità e dell'indivisibilità,

³ Ad eccezione delle persone con incarichi istituzionali, per i soci ho utilizzato pseudonimi.

⁴ Continuo a utilizzare invece “Comunità” per intendere l'associazione come istituzione.

⁵ Costituita da varie istituzioni (centri di studio, istituzioni scolastiche, centri culturali, associazioni imprenditoriali, consigli e rappresentanze, centri di promozione, case editrici, radio, ecc.), la CNI si descrive come “*tessuto connettivo che unisce in uno spazio storicamente plurale, la regione istro-quarnerina*” e dalmata, e che conserva tra le sue priorità il suo sostegno per l'integrazione piena della Croazia, così come della Slovenia, nell'Unione Europea.

l'affermazione della soggettività nonché il conseguimento dell'uniformità di trattamento giuridico e costituzionale della CNI al più alto livello.

I fondamentali obiettivi condivisi dalle singole Comunità degli Italiani sono dunque la tutela e lo sviluppo della *soggettività, cultura e diritti* delle minoranze italiane in Croazia e Slovenia, tutte tematiche che vedremo esprimersi anche nella piccola sede spalatina.

In coincidenza con il periodo della ricerca etnografica (febbraio 2012-novembre 2013) è stato presidente (oggi ex⁶) della CI Damiano Cosimo D'Ambra, violinista pugliese trasferitosi a Spalato qualche anno fa. Nel nostro primo incontro, nel febbraio 2012, D'Ambra mi accoglie in comunità rendendosi disponibile ad agevolare la mia ricerca. Mi informa subito di alcune importanti dinamiche interne. Proprio in quel periodo, la comunità stava attraversando un momento delicato, in primo luogo già per la sua stessa fresca nomina: D'Ambra andava a rimpiazzare la carica tenuta per molto tempo dal precedente presidente, l'avvocato in pensione Mladen Čulić Dalbello. Il passaggio di testimone da Dalbello a D'Ambra costituiva un evento importante per la comunità. Per di più, tale cambiamento coincideva con l'attesa ristrutturazione della sede che avrebbe di lì a poco modificato le modalità di ritrovo dei soci fino al termine dei lavori avvenuto qualche mese dopo, nel novembre 2013, quando fu infine inaugurata la nuova sede. L'ingresso di un'antropologa costituiva pertanto un ulteriore fattore di novità in un contesto già coinvolto in intensi cambiamenti.

In riferimento all'anno 2012, D'Ambra mi informava che la Comunità conta circa duecento iscritti, con un trend di iscrizioni in leggero aumento per l'aumento di imprenditori residenti a Spalato. Tuttavia, i membri frequentanti con regolarità la Comunità nei giorni di ordinaria apertura (lunedì e mercoledì) erano al tempo una decina-quindicina. Secondo il presidente le ragioni del differenziale tra soci iscritti e frequentanti risiedono nell'età avanzata dei membri, che non escono più

⁶ Nel novembre 2013 il presidente è stato deposto dal suo incarico. Tuttavia, per agevolare la lettura ho lasciato le denominazioni istituzionali al tempo etnografico secondo la convenzione dell'uso del presente grammaticale, aderendo all'aspetto di pratica comunicativa dell'etnografia (per la discussione sul Tempo etnografico cfr. Fabian 1983).

o di rado di casa; nelle motivazioni alla base dell'iscrizione, che possono limitarsi a un semplice spirito di associazionismo; infine nella scarsa offerta di attività culturali e sociali che rendono (rendevano) poco attraente l'idea di frequentare la comunità, specialmente per i giovani.

1.2 Il mistero del timore

A proposito di mancanza di iniziative, nella presentazione ufficiale della Comunità sul sito web dell'*Unione Italiana*⁷, a un certo punto si legge la seguente affermazione:

Non si svolgono attività di rilievo per mancanza di fondi e per timore.

Per timore?

Cosa significa che il timore (di cosa?) è, o fu nel passato, ragione di impedimento per lo svolgimento di attività di rilievo in comunità? Questo interrogativo, minore rispetto alle domande di ricerca formulate in partenza, ha avuto in realtà molto a che vedere con gli obiettivi di analisi, nell'idea che la risoluzione del "mistero del timore" costituisse in effetti un passo in avanti nella comprensione antropologica della realtà comunitaria.

C'è una grande distanza tra quella pagina web della Comunità e quella meno formale ideata da D'Ambra e la sua segretaria Antonella, divenuta poi vicepresidente nel novembre 2013. La Comunità oggi possiede un profilo in rete aggiornato, una pagina facebook attiva, ponendosi come luogo reale e virtuale di scambio culturale aperto a tutti gli interessati, anche chi non risiede a Spalato e non frequenta la comunità.

Nel febbraio 2012 D'Ambra descriveva la comunità come luogo lontano dall'essere un centro culturale vitale. Questa opinione è condivisa da altri dalmati e italiani incontrati a Spalato. Per esempio da Damir, spalatino sui sessantacinque anni, impiegato al Comune. Pur non frequentando la comunità e conoscendo

⁷ http://www.unione-italiana.hr/ci_spalato.htm

Dalbello solo superficialmente Damir mi dice, in un italiano che ha imparato, lui dice, “tra casa e strada”:

Dalbello una volta l’ho sentito dire anche a lui Croazia del Sud invece di Dalmazia [*si riferisce al proibizionismo linguistico delle politiche tudjmaniste negli anni ‘90*] perché aveva, e ha paura! Loro erano stati discriminati, questo è sicuro. Ma ora sono così pochi gli italiani qui che non interessano a nessuno...purtroppo non significano niente! e lui Dalbello non parlava per lungo tempo con gli altri...si è scusato un mese fa con me così perché ogni volta quando gli dicevo “buongiorno avvocato”, quando lo incontravo per strada, lui...per paura, non rispondeva, abbassava lo sguardo e tirava dritto, non parlava con me. E adesso si è scusato, lui mi ha detto “voi siete una persona brava e ho fatto uno sbaglio” e io gli ho detto “voi avevate solo paura e niente altro”! è proprio una cosa tragica perché questa piccola organizzazione italiana dovrebbe avere qualcuno che *ha* e *sa* la storia, e lui ha la storia...e se non avesse paura lui sarebbe un presidente grande, vero e proprio ma così...loro non hanno...poi il nuovo presidente della Comunità è un vero e proprio italiano, non c'entra niente con gli italiani di Spalato, con la loro storia! Ma adesso è troppo tardi per dare un altro nome, eh! Oggi la Comunità degli italiani è un po' una contraddizione in termini. Non va bene, ci sono italiani, perché la comunità è frequentata da italiani di oggi nati non so, in Friuli oppure in Istria che poi sono venuti qua e si consideravano di diritto italiani.

Damir introduce alcuni elementi salienti: la paura degli italiani verso l’ambiente circostante sentito come ostile, il potenziale culturale della Comunità annullato da quella stessa paura, la mancanza di “storicità di appartenenza” dei soci, perché non dalmati italiani nativi.

Il timore sembrerebbe un elemento parte (perlomeno nel passato recente) di una peculiare auto-percezione e rappresentazione di gruppo capace di orientare, plasmare – se non, ipoteticamente, di strutturare – la vita sociale dei soci, chiusi alla novità e all’interscambio con l’ambiente esterno. Addirittura, il timore viene inserito nel biglietto da visita virtuale della Comunità prima della sua recente ristrutturazione. L’ipotesi che si può avanzare sulla base dei dati a disposizione è che l’esperienza collettiva del timore – vissuta o mediata – caratterizzerebbe (potrebbe incidere nella costruzione delle) rappresentazioni e discorsi identitari della comunità. L’emozione del timore si fa rappresentazione di uno *stato* psico-

sociale e di un'*identità* collettiva integrata in una narrazione comunitaria: da dominio del mondo psicologico-emotivo si istituzionalizza nella costruzione dell'*identità* comunitaria reiterandosi nei discorsi del quotidiano.

1.3 Un presidente in esilio

Il giudizio diffuso sulla Comunità condiviso dal presidente insider⁸ e da outsiders come Damir si articola su costrutti simbolici fondati su contrapposizioni tra stati vitali e mortiferi, tra apertura e chiusura, movimento e stasi. D'Ambra vede la comunità rifiutare lo slancio, o la possibilità di slancio, verso il futuro e la diversità. Egli descrive il mondo emozionale della comunità come un vivere immersi nella paura, facendo riferimento all'illusione di alcuni soci di poter "congelare" la vita, aggrappandosi al passato quasi come strategia di sopravvivenza (congelarsi per non estinguersi). Il ripiegamento sociale nei confini di comunità costituirebbe il sintomo e al tempo stesso la cura che hanno oggi gli italiani davanti al *timore* di poter perdere qualcosa di molto importante nello spingersi in avanti o al di fuori del proprio mondo: il proprio passato, gli attaccamenti, le abitudini, in altre parole il mondo da essi costruito e capace di dare forma all'*identità* del gruppo.

A tre mesi di distanza dall'inizio del suo mandato, il presidente descrive se stesso come il rinnovamento non voluto, il futuro non accolto dai soci. Gli italiani faticherebbero a modificare i ritmi abituali e rassicuranti della vita comunitaria, rifiutando il "New Deal" proposto dal nuovo presidente. D'Ambra, diventato nel frattempo un più informale Damiano, nel maggio 2012 si descrive come un individuo isolato ed emarginato proprio nel luogo di cui è rappresentante.

La negoziazione dei poteri e dei ruoli, i conflitti e le tensioni sotterranee e inespresse, la difficile riorganizzazione degli equilibri rivelano a Damiano quanto la sua presenza si sia rivelata problematica da accettare, per la diversità di bisogni,

⁸ Da un punto di vista formale (in termini di ruolo e status) anche il presidente rientra in questa attribuzione di posizionamento intra-gruppale. Se consideriamo però le dinamiche intra-sociali, la sua posizione *auto-percepita* è quella di *internal outsider*.

valori e aspettative di gruppo. Damiano si sente rigiutato anche per ciò che rappresenta: un “giovane senza memoria” portatore di una nuova politica che rischia di sbilanciare l’asse dell’identità di gruppo in maniera inaspettata e non voluta da tutti i membri. E quando azioni, intenzioni e significati delle azioni non sono condivisi ci sono tutti i presupposti per una crisi di fiducia e scenari di conflitti, come poi è accaduto nella piccola sede di Spalato nei mesi successivi.

Capitolo 2

L'isola dei naufraghi

2.1 L'ingresso in comunità

Sabato 12 maggio 2012. Ore 11, in Comunità.

C'è qui una ragazza, un'antropologa che viene da Roma, vorrebbe fare una ricerca qui...no, non è una giornalista, non è un'intervista giornalistica...è più tipo una chiacchierata, va bene organizzare un incontro con i membri e con Dalbello? Lunedì? Ok, grazie.

Dopo aver parlato al telefono con Giovanna (al tempo vice-presidente della Comunità, poi presidente dal novembre 2013), Damiano mi invita in comunità ad incontrare i soci e Dalbello. L'ex-presidente mi viene descritto come *“una storia vivente. Lui sa tutto, è un erudito, conosce tante cose”*. Spiego allora di essere interessata, da antropologa, alle storie di vita delle persone e al loro bagaglio esperienziale, il che non esclude, perché no, anche il rapporto del singolo con la storia e con la propria erudizione.

Lunedì 14 maggio 2012, ore 16, in Comunità

La mia presentazione al gruppo avviene sulla soglia del salone principale, in piedi accanto al presidente e all'ex-presidente, e di fronte ai soci seduti sulle sedie disposte intorno alle pareti della sala. Damiano annuncia la disponibilità a prestare lo spazio del suo ufficio per coloro fossero interessati a fare *“l'intervista con l'antropologa”*. L'ingresso in comunità si è svolto senza nessun disagio per diverse ragioni, tra cui la presenza di un sistema valoriale interno che assegna importanza alle appartenenze familiari e radici culturali. L'essere membro di una famiglia dalmata italiana ha fatto sì che gli italiani mostrassero fin da subito un atteggiamento accogliente. La mia aspettativa, confermata, era quella di trovare un elemento di fiducia in più nel simbolismo della genealogia e nell'idea di un

passato comune, un aiuto nello sviluppo di solidarietà. Nelle dinamiche in-group/out-group l'appartenenza a un gruppo (o storia collettiva) è fattore di interna omologazione. Il gruppo può accettare un potenziale membro a partire da criteri di identificazione che seguono processi di classificazione mentale/emotiva dove contano orientamenti valoriali, bisogni e aspettative. Il benvenuto in comunità può non contraddire quanto detto dagli outsiders circa l'idea di un gruppo chiuso verso l'esterno ma sottolineare invece il tipo di criteri utilizzati per tracciare i confini degli spazi di intimità sociale a partire da valori e bisogni su cui si fondano anche le narrative su identità e memoria, ruotanti non a caso attorno ai temi delle *origini, famiglia, italianità*.

2.2 In difesa della famiglia italiana

Vediamo ora alcuni repertori narrativi salienti rilevati in comunità.

1) La Comunità come famiglia

A dispetto delle mie aspettative di partenza, gli italiani della comunità – il gruppo ristretto da me conosciuto – *non* sono di origine dalmata. Non sono italiani di Dalmazia (Monzali 2004) secondo la classica accezione, ma italiani residenti *a Spalato*⁹, giunti qui dopo la seconda guerra mondiale dal Veneto e dall'Istria, ma anche dalla Sardegna e dalle Marche, come il signor Antonio. Questi, invitato un giorno a rispondere sul perché del suo trasferimento a Spalato, risponde così:

Sono venuto qui per rimanere un giorno e ci sono rimasto diciotto anni. Beh, tutto sommato stare qui un po' mi deve anche essere piaciuto [*ride*].

(colloquio del 13 maggio 2012)

Le signore Rosa e Roberta, di origini venete e istriane, esprimono un sentire comune, la certezza della fiducia e della solidarietà del gruppo:

⁹ L'uso delle due preposizioni permette di distinguere tra italiani immigrati di prima generazione residenti *a Spalato* (è il caso di molti italiani della CI) e persone appartenenti alla storica comunità italiana di Spalato, oggi in via di scomparsa, formata da famiglie e gruppi di italiani altrimenti chiamati dalmati italiani, e italofoeni.

Questa è la nostra casa, il nostro rifugio, dove ti senti accolto, accettato da persone come te. Questa comunità è un posto dove ripararsi...fuori la società è difficile, sai i croati sono difficili.

(Rosa)

Qui sto bene, mi sento come se vengo nella mia casa, sono contenta [...] abbiamo i corsi per l'italiano, leggiamo dei libri, apriamo i giornali, guardiamo la tv italiana, andiamo in gita, bello proprio, sì una bella cosa. Siamo proprio...*colleghiali*, come si dice? È una cosa che ci fa felici. [...] questo mi dà un'allegria, mi scalda il cuore [...] questa è la nostra vita, ci sentiamo bene. Mi vogliono bene e io voglio bene a loro, io scelgo le persone e sento, sento nel cuore che sono con me sinceri e chi no.

(Roberta)

Per le due donne la comunità è una *zona di comfort* descritta con riferimenti alle dimensioni simboliche di intimità e domesticità (casa, famiglia, nido, rifugio). La comunità viene vissuta come riparo dalle minacce di un ambiente esterno percepito come ostile. C'è differenza tra questa visione e quella di Damiano, le cui intenzioni di aprire l'associazione anche ai croati non raccoglie a sua detta grandi consensi. La sua visione rischia infatti di incrinare il paradigma e l'esperienza di comunità-famiglia, minacciando l'integrità di una storia e identità collettiva costruitasi nel tempo. Le iniziative di Damiano riflettono un disegno non voluto dal basso, che mette in discussione un punto fermo nella narrativa identitaria della comunità: la difficile relazione Noi-Altri.

2) La difesa dell'italianità

La comunità rappresenta una famiglia – italiana – allargata, un porto sicuro nell'esperienza del timore ricorrente in molti racconti. Se per timore si rischiano di mancare alcuni scopi fondamentali dell'associazione (insufficienza di iniziative di promozione e diffusione della cultura italiana), altri obiettivi ne escono rafforzati. La salvaguardia della *soggettività, diritti e cultura* italiana (obiettivo dell'Unione Italiana citato in apertura) è proprio ciò che al tempo etnografico stavano facendo i soci, con il loro *non* intraprendere iniziative rivolte al mondo

croato. I soci sentono il bisogno di difendere quello spirito dell'italianità che aleggia ormai debolmente nelle terre adriatiche orientali, qualunque cosa esso poi significhi individualmente:

Noi dobbiamo difenderci e difendere gli altri italiani da queste minacce e invasioni...e ora che stanno chiudendo il Consolato italiano a Spalato io non so proprio come faremo...rimane solo la Comunità.

(Roberto, 16 agosto 2013)

La chiusura del Consolato italiano a Spalato nel novembre 2013 segnò un duro colpo per la piccola comunità: un evento inevitabile nonostante le numerose proteste che per molti italiani hanno avuto il valore di dimostrazione di solidarietà da parte delle associazioni di dalmati e istriani italiani. A seguito della decisione del governo italiano di trasferire le attività del Consolato a Fiume, si esprime così un italiano della CI in un articolo del 7 ottobre 2013 del *Piccolo*¹⁰, quotidiano di Trieste, intervistato dal giornale dalmata *Slobodna Dalmacija*:

Cosa crede l'ambasciatore [*italiano a Zagabria*] che io, con i miei 65 anni, so usare il computer, internet e cose del genere? E poi sono avanti con gli anni per venire a Fiume in tutta tranquillità. Voglio ricordare che i connazionali di Spalato sono persone soprattutto anziane, fortemente attaccate alla Comunità e al Consolato. Purtroppo non ci hanno dato ascolto.

Si ripropone qui una tematica diffusa in comunità: il senso di isolamento e delusione percepito dagli italiani di fronte all'abbandono delle istituzioni croate e italiane, un vissuto condiviso anche dagli esuli e rimasti in Istria, come riscontrato anche da Pamela Ballinger.

L'italianità è al centro dell'esperienza soggettiva e di comunità. Tra i soci le incertezze identitarie sono solitamente meno pronunciate o assenti rispetto ai dalmati italiani:

¹⁰ Il *Piccolo* giornale di Trieste <http://ilpiccolo.gelocal.it/cronaca/2013/10/07/news/il-consolato-di-spalato-chiude-a-novembre-1.7874728>

Niente crisi di identità, no. Italiana. Sempre uguale così, come dal primo giorno. Perché da noi a casa si parlava solo l'italiano.

(Roberta)

L'italianità come tratto centrale dell'identità è indiscussa: essa si radica in primo luogo nella lingua, e la comunità ne è il luogo di espressione. Essere italiani significa innanzitutto parlare italiano e condividere uno stesso patrimonio culturale, incluso quello dalmata. La lingua italiana parlata in comunità è di fatto un misto di dialettismi, venetismi in particolare. Negli scambi socio-comunicativi si sono osservati frequenti e improvvisi passaggi al croato, lingua del quotidiano sociale, la presenza di una struttura slava nelle frasi, commistioni linguistico-culturali nelle pratiche, come il cantare canzoni in croato e in dialetto dalmata. Talvolta le parole in croato fuoriescono lo stesso anche quando non lo si vorrebbe:

Il croato è una lingua bruttissima, non trova? Ho fatto tanta fatica ad impararlo, e purtroppo ormai ci sono anche abituata, e le parole mi vengono da sole anche quando non vorrei.

(Rosa, 24 giugno 2012)

Il discorso identitario è organizzato su scripts e schemi (strumenti cognitivi e culturali atti ad organizzare concetti ed esperienze) attorno al capitale simbolico dell'italianità, un denso aggregato di simboli condivisi, un complesso di significati che riserva ai membri della comunità diverse opportunità materiali, psicologiche, culturali. Le opportunità per esempio di:

- *individuarsi*, definire e collocare la propria identità trovando in comunità un riferimento solidale anche affettivo (la comunità come famiglia).
- *identificarsi* con una storia e appartenenza più ampia, nazionale (culturale, simbolica, sociale) e locale, assumendo su di sé oneri e onori simbolici della storia degli italiani di Dalmazia (la comunità come famiglia italiana).
- *condividere* identità, lingua, storia e memoria individuale e collettiva in un contesto protetto (comunità come rifugio).
- *rivendicare* un patrimonio culturale locale.

- *creare, rappresentare e difendere* pratiche e narrazioni su saperi, vissuti, convinzioni e sentimenti condivisi, la propria identità di italiani.

2.3 La narrativa della tragedia dell'italianità

Il discorso sociale *della* comunità *sulla* comunità si basa su una convinzione collettiva che genera timore: esiste una minaccia esterna alla sopravvivenza dei membri in quanto italiani. La narrativa dell'esodo giuliano-fiumano-dalmata è una potente risorsa simbolica per gli italiani. Alcuni di essi si sentono investiti della responsabilità di rappresentare e difendere il mondo italiano in Dalmazia, con la sua cultura autoctona oggi in via di scomparsa. La Dalmazia, nella prospettiva dei soci intervistati, è una terra croatizzata che non ha saputo/voluto più *ricoscerli* come parte integrante della sua storia.

Partendo da questo presupposto la storia collettiva dei dalmati italiani viene letta con precise chiavi interpretative, con simboli e schemi condivisi attraverso cui gli italiani ricordano e rappresentano eventi, valori e relazioni. La narrazione di comunità si impernia sull'idea di far parte di una collettività di naufraghi sopravvissuti al Novecento, perseguitati e discriminati dalla società dalmata e croata perché *italiani*. Gli italiani sono vittime ed eredi di una dolorosa storia collettiva¹¹ confinata nell'oblio. Frequentemente ricorre il topos del sentirsi straniero in casa (come per i dalmati italiani esuli in Italia). La peculiarità della comunità italiana sta nella presenza di istriani italiani che suggeriscono anche un *terzo esilio*, per la presa in carico simbolica delle storie degli italiani di Dalmazia e non solo dell'Istria.

A differenza del caso istriano esaminato da Ballinger, il tema delle radici si declina qui non in senso territoriale-spaziale (cfr. anche Allock & Frykman 2003) ma culturale-simbolico. La Dalmazia viene rivendicata come regione culturale italiana anche in virtù di una continuità percepita con l'epoca veneziana e romana, fin da quando l'imperatore Diocleziano stabilì a Spalato la sua residenza.

¹¹ Ballinger vede la narrativa del martirio e del sacrificio per la patria inscritta in geografie sociali, riferendosi a topografie del ricordo sul territorio istriano (ad esempio i siti delle foibe dove si celebrano commemorazioni).

Quest'idea si avvicina etnograficamente ai dati di Ballinger a proposito di forme di nazionalismo culturale:

Dalmatian's essential Italian character is said to be demonstrated by the Roman and Venetian architectural patrimony, the presence of the Venetian dialect, and the love of Dalmatians (even those of apparently Slavic provenance) for Italy and its highly developed civilization, or civiltà. Nationalist writers, most notably D'Annunzio, recalled the scenes of Dalmatian loyalty, reportedly displayed in 1797 when the flag of San Marco was lowered for the last time and the Venetian Empire was extinguished; in Zara/Zadar, the flag was said to have been wet with the tears of *Dalmati fedeli*. (2003: 65)

Gli italiani intervistati si percepiscono come minoranza discriminata dai croati, per le scarse tutele giuridiche, i riconoscimenti politici faticosamente ottenuti, il lungo travaglio storiografico che fece infine rientrare nella storia nazionale il capitolo dell'esodo. Ecco perché per gli italiani è giusto difendere la propria soggettività, diritti, cultura in una terra dalmata "diventata" straniera, prima slavizzata e poi croatizzata.

La rivendicazione del patrimonio culturale locale è legata alla minaccia di estinzione del Noi che lo rivendica, e assume pertanto importanza nei discorsi e nelle pratiche della comunità, a tutti i livelli. Asserisce a questo proposito Piero Vereni: la "*duplice operazione di continuità con il passato e di dimostrazione dell'identità collettiva attraverso il possesso carica inevitabilmente di enormi valenze politiche rivolte alla dimensione patrimoniale del passato*" (Vereni 2009: 82).

In Italia, nei circoli politici, accademici e culturali i molti (seppur di nicchia) dibattiti sulla questione dell'italianità sono talvolta collegati a claim politici (cfr. Poggi 2004, Scotti 2008) che rimandano a una fitta trama di storie, memorie e immaginari¹². Anche qui, la vicinanza con il caso istriano si fa pregnante, come nell'esempio della narrazione da vittime. Pamela Ballinger riscontra processi di

¹² Si tratta di narrative di *displacement* fisico, psicologico e sociale. Secondo Ballinger, "*such discourses often mirror each other in justifying and legitimating the choices made. At the same time, the experiences of exiles and rimasti parallel and (at least implicitly) address one another*" (2003: 244). Nel caso lissano parliamo dei locali residenti, non dei rimasti italiani, ma è a maggior ragione interessante poter avviare in questo senso sentieri comparativi.

“*mutual recriminations and competing, often exclusive, claims of victimhood*” tra la minoranza istriana in Croazia, slovena in Italia e le accademie dei “circuiti regionali” (2003: 5). L’antropologa parla addirittura di un’identità collettiva centrata sulla vittimizzazione (2003: 167). Anche la comunità spaltina è immersa nelle reti discorsive e sociali degli esuli e rimasti dalmati italiani e istriani. Gli italiani citano spesso un importante simbolo dell’italianità, l’ultimo podestà italiano di Spalato Antonio Bajamonti, di cui viene spesso ricordata la celebre frase, pronunciata nel 1888: “*A noi italiani di Dalmazia non rimane altro diritto che quello di soffrire*”. Per capire la qualità di queste connessioni prendiamo un piccolo esempio tra i tanti a disposizione al di fuori del contesto etnografico: un articolo apparso nel 2010 sulla *Voce del Popolo*, quotidiano dell’Istria e del Quarnaro¹³.

Nell’articolo la studiosa Ilaria Rocchi sottolinea che già negli anni ‘20 la comunità italiana di Spalato:

Veniva vista con ostilità sia perché considerata la giustificazione delle mire imperialistiche di Roma, sia perché costituiva una sorta di ‘pugno nell’occhio’ a quanti erano impegnati nella creazione di uno stato jugoslavo nazionalmente omogeneo e compatto.

Questa prospettiva collima con l’opinione di *mainstream* circolante in comunità. Sul rapporto tra Spalato e gli italiani Rocchi ricorda la peculiarità di Spalato come città (corsivo mio):

Per secoli multietnica e bilingue – abitata da slavi dalmati, italiani, croati e ebrei – che prima timidamente, alla fine dell’impero asburgico, e poi con violenza dopo la Seconda guerra mondiale – con l’esodo e sotto il regime comunista – subirà una semplificazione e un’*omogeneizzazione* nazionale, sociale e culturale che ne modificherà drasticamente il volto e le tradizioni.

E uno degli aspetti più dolorosi di questa trasformazione/trasfigurazione [...] sarà per l’appunto la lenta ‘*consumazione*’ di una comunità, quella italiana, che nel corso della

¹³Sul sito dell’EDIT, casa editrice degli italiani di Croazia e Slovenia:
<http://www.edit.hr/lavoce/2010/inpiu/dalmazia100109.pdf>

bimillennaria esistenza di Spalato era stata uno dei *gruppi nazionali* che più profondamente hanno segnato la storia della città.

Le tre espressioni in corsivo sono gli elementi chiave di un diffuso indirizzo interpretativo negli ambienti di settore: chiariscono quali processi sarebbero stati messi in atto (*omogeneizzazione nazionale*) da parte di chi (jugoslavi e croati), contro chi (comunità italiana come *gruppo nazionale*) e con quali esiti (*consumazione della comunità*).

In breve, questo è il calco della narrativa degli italiani sulla *tragedia dell'italianità* (Benkovich 1935). Alcuni italiani si sentono ancora oggi *consumati* dalla società croata, ritenendo che le loro condizioni in quanto minoranza oggi siano quasi rimaste immutate, se non peggiorate, dagli anni '20 del secolo scorso. Le comunità italiane in Dalmazia furono, nelle parole di Rocchi:

Soprattutto 'vittime' degli sviluppi politici che la società dalmata conobbe, sviluppi prodotti da decisioni, scelte ed atti compiuti ed imposti dagli Stati e da forze nazionali e politiche più vigorose, organizzate e forti.

Rocchi rintraccia la presenza storicamente ricorrente di “modelli e forme” di sopraffazione a danno degli italiani, visione condivisa da diversi intervistati, tra cui l'ex-presidente Dalbello, voce forte della comunità. In un articolo apparso sulla *Voce del Popolo* intitolato “Al capezzale della cultura italiana in Dalmazia”¹⁴ Dalbello ricorda alcune questioni cruciali nel contesto di un dibattito avuto con un accademico croato: 1) la marginalizzazione della comunità italiana, 2) gli attacchi discriminatori subiti da italiani e croati, 3) il mancato sostegno delle istituzioni nella difesa della minoranza italiana:

La presenza degli Italiani in Dalmazia, dal punto di vista numerico, è quasi nulla ed è ridotta a un semplice fenomeno folkloristico e negli ultimi cento anni, è in costante diminuzione. Questo è evidente a chiunque, ma pare non a un accademico. Agitare

¹⁴ Articolo del 18 novembre 2004 nella *Voce del Popolo*, storico giornale italiano di Fiume (Rijeka) consultabile nell'archivio multimediale di *Coordinamento Adriatico* (associazione di difesa delle memorie storiche e culturali di Istria, Fiumano e Dalmazia).

continuamente lo spauracchio del neoirredentismo, in un'epoca in cui l'auspicato ingresso della Croazia nell'UE dovrebbe abbattere i vincoli delle barriere e promuovere la fratellanza tra i popoli, è disonesto e molto pericoloso. Di fronte a questi continui strali, finalizzati all'eliminazione totale della componente italiana in quest'area, sarebbe doveroso attendersi dagli organi preposti dell'UI [*Unione Italiana*] finanziati dallo stato italiano, una presa di posizione finalmente categorica. La cultura e la lingua italiana in Dalmazia non hanno snazionalizzato i Croati e non li potranno mai snazionalizzare come ci insegna la storia. Al contrario, hanno contribuito, in buona parte, alla formazione e alla nascita della coscienza nazionale croata.

Dalbello e Rocchi utilizzano dati e argomentazioni ricorrenti nelle battaglie in difesa della presenza italiana in Dalmazia. L'affermazione della memoria collettiva si gioca anche sull'importanza dei significati che *identità e cultura italiana* assumono localmente e in Italia. Significativo in questo passaggio è anche il tema del contributo italiano alla formazione della coscienza nazionale croata: un'idea di co-costruzione dell'identità locale cui Dalbello registra tuttavia un debito di riconoscenza. Non ci sono riferimenti all'idea di una società locale che, in virtù della sua storia di sincretismo, si auspica acquisisca una dimensione multiculturale europea. Questo discorso è invece diffuso in Istria dove ci sono visioni politiche e sociali di multiculturalità europeiste e regionaliste.

Come detto, la storia viene letta come un ripetersi di modelli, azioni e immaginari che hanno visto gli italiani sottrarsi da vittime alla propria storia e identità. La comunità italiana è una comunità mnemonica particolare dove esiste, nella variabilità individuale, una tensione all'identificazione in una collettività più ampia: la *comunità immaginata* degli italiani di Dalmazia (esuli e rimasti) di cui però molti soci non fanno in realtà parte. Come sottolinea giustamente Francesca Cappelletto, il punto sta tutto nel significato emozionale dato dalla comunità agli eventi ricordati:

Provare un'emozione associata a un'esperienza vissuta in precedenza non necessariamente implica ricordare quell'esperienza. Nelle persone con cui abbiamo parlato che non sono state dirette testimoni dell'evento il modo in cui ri-vivono la storia passata si concretizza in questo provare un'emozione non necessariamente di qualcosa di vissuto, ma anche solo

sentito o pensato per immagini. Testimoni e non-testimoni sembrano quindi accomunati da una memoria emozionale che ha un unico denominatore: il significato emozionale dell'evento. (2010: 100)

I soci della CI si considerano in certo senso i veri “rimasti” della collettività italiana, condividendo così le sofferenze degli esuli di cui si sentono eredi simbolici e martiri reali. La loro è una comunità ricordante in cui al centro della memoria narrata non vi è l'in-group ma la storia collettiva (come l'esodo) che trascende le soggettività.

Come si articola nello specifico per gli italiani la narrazione del naufragio in terra straniera, e come viene usata socialmente? Quali sono le relazioni tra italiani e società croata emergenti nelle pratiche degli interlocutori? Cercherò di rispondere a queste domande nei prossimi capitoli rimanendo nei confini della comunità italiana, andando poi più al largo in altri immaginari, pratiche e politiche nella Parte III e IV.

Capitolo 3

Un singolare dibattito in comunità

Presentazione

I brani di seguito analizzati sono tratti da una conservazione di gruppo durata circa tre ore e mezza. Il dibattito, che ha avuto luogo nel salone della CI nel maggio 2012, è stato organizzato all'*impromptu* dal presidente Damiano D'Ambra e dall'ex-presidente Dalbello. L'evento ha visto partecipare un numero variabile tra sette e dieci persone.

Invitata da Dalbello a sedermi dietro al grande tavolo da cerimonia per sollecitare argomenti di discussione, ho svolto la funzione di mediazione minima, incanalando di quando in quando il dibattito su certi temi. Gli estratti a seguire sono raggruppati in ordine tematico. Essi vedono dibattere in particolare Dalbello e Dora, un'insegnante croata di italiano amante della cultura italiana, l'eccezione di una straniera accettata in comunità.

(Nota: i miei interventi sono in corsivo con l'abbreviazione E.)

3.1 Dialetto spalatino, italianità e nazionalismo croato

In questo estratto Dalbello e Dora discutono della situazione socio-linguistica di Spalato e la scomparsa del suo storico dialetto. Tale questione si rivela sensibile per gli italiani, celando dietro la tragedia dell'italianità:

Dora: avevo dimenticato il mio ventaglio in un negozio e ho chiesto, scusate avete la mia *ventula*? La commessa: cosa ha detto? E io: *ventula!* e la commessa: ma che cos'è *ventula*? Ha capito [*si rivolge a me*] allora, loro non conoscono più questa lingua, sta scomparendo. io dico *ventula*, mi piace dirlo, però certe parole...adesso non mi viene, che non uso più perché..perché sembra più fine parlare la lingua corretta, il dialetto è considerato un po' primitivo, lingua dei bassifondi diciamo.

[Dalbello in sottofondo: ' No, no, no!']

Dora: e questo è vero! [rivolta a Dalbello]

Dalbello: no, no, sono *questioni nazionali*.

Dora: No, non condivido la sua opinione.

Dalbello: sempre e solo croato, puro croato! Loro dicono: non ci occorrono queste parole *taljianske!* [italiane]

Dalbello: *a za sto to?* [perché questo?]

Dora: perché i genitori anche io per esempio non posso più entrare in un negozio e dire per favore mi dia *modante* numero.

Dalbello: perché perché?

Dora: perché non è elegante!

Dalbello: ma no, ma no, perché è straniero!

Dora: Ma no, non è vero!

Dalbello: prima come si sa, le famiglie lo sapevano il dialetto, con tante parole italiane e venete, e adesso invece sanno questo solo croato.

E: *perché?*

Dalbello: *pitanje vi!* chiedi a loro! [fa cenno a Dora]

Dora: Sì ma noi insistiamo su queste parole, anche con le mie amiche, sempre tiriamo fuori queste parole, l'altro giorno ecco un signore ha detto *cugidura*, e io ecco ho detto: 'mamma mia è passato un secolo da quando mia nonna che era sarta diceva *cugidura!*' e poi l'abbiamo trovato sull'elenco delle parole dialettali! oggi non si conosce nemmeno questa parola, e poi c'è lo scambio di generazioni, noi siamo andati a scuola ci siamo educati, e allora abbiamo cercato di parlare la lingua corretta anche con i bambini. allora se io dico una parola dialettale mia figlia mi dice ' ma ti dai delle arie?'

Dalbello: c'è una specie di odio!

Dora: No, noo non è così!

Dalbello: ma lei è strana, professoressa! io non condivido, questa è una specie di odio, perché tu non apprezzi la parola che ho imparato da mia madre e da mio padre, e tu mi dici *to ja ne znam?* non conosco questo?! ma io ho imparato da bambino così! E questi sono termini stranieri, dicono, sono parole fuori Croazia...parole importate. e questo non è giusto, loro dicono così. Quando abbiamo costituito questa comunità, questo signore con la barba [indica il signore accanto a lui] ed io siamo andati all'ufficio comunale portando la documentazione con tutta la richiesta. E loro: *aaahhh ma a Spalato ci sono italiani, mai lo avevo sentito!* Questa era la risposta delle autorità! Perché nel 1943 tutto è stato distrutto..traccia dell'italianità non è rimasta, e così noi siamo venuti là al comune e poi ci hanno fatto questo decreto, dopo un paio di mesi e ci siamo ricostituiti...Ma ecco, io non voglio più parlare adesso!

L'italiano parlato dai soci può rivelarsi una lingua spuria, farcita di dialettismi e parole croate. Si possono notare, negli interventi di Dalbello, le scelte estemporanee della lingua in cui esprimersi.

La scomparsa del dialetto spalatino, che diversi studiosi e locali considerano una vera e propria lingua, altamente ibrida¹⁵ (Miotto 1991, anche Božanic 2011 sul dialetto lissano), è un fatto su cui c'è consenso, come confermano professori di linguistica e italianistica dell'Università di Spalato intervistati nel 2012 e 2013. La diatriba sorge nel confronto sulle ragioni e modalità del fenomeno. Dora e Dalbello hanno due diverse visioni sulla storia della presenza italiana in Dalmazia e sui processi socioculturali locali. Le loro posizioni sono rappresentative di altre voci raccolte in diversi ambienti sociali e accademiche.

Esaminiamo in primo luogo la prospettiva di Dora.

Dora si mostra un vero e proprio agente culturale che nel suo muoversi quotidiano per Spalato si impegna nell'impresa di mantenere viva una parlata in via di estinzione. La scomparsa del dialetto sarebbe causata dalla mancata trasmissione generazionale dovuta ai seguenti fattori: 1. giudizio sociale negativo sul dialetto, percezione collettiva di primitivismo [dialetto "*primitivo, lingua dei bassifondi*"] 2. Cambio generazionale e impatto della scolarizzazione [*"poi c'è lo scambio di generazioni, noi siamo andati a scuola e ci siamo educati, e allora abbiamo cercato di parlare la lingua corretta anche con i bambini"*]. Secondo Dora, oggi non si parla più dialetto perché non è elegante, anche se d'altro canto ella stessa riporta le parole di sua figlia che nell'intenzione della madre di parlare dialetto vi legge un certo snobismo. Con l'esempio del termine *cugidura* usato dalla nonna, Dora ci informa anche della trasversalità sociale dello spalatino, vera e propria lingua della località.

Dalbello nega con decisione la versione di Dora: il dialetto non sta scomparendo per questioni di stile culturale diversamente percepito, per effetto

¹⁵ Cfr. Miotto (1991) e Vladović (2000) sulla lingua dalmata spalatina.

del cambio generazionale, dei mutamenti sociali e della scolarizzazione, ma per ragioni legate alla questione nazionale, alla faccenda dell'italianità. I responsabili di tale situazione per Dalbello sono gli slavi, con le politiche di nazionalizzazione jugoslava prima, e di croatizzazione linguistica e culturale poi.

Il dialetto dalmata è stato fatto scomparire nel quadro di una politica nazionalista di persecuzione etnico-nazionale. La *damnatio memoriae* del dialetto indigeno è dunque specchio del rifiuto, oblio e soppressione del suo storico gruppo parlante, italiani e italofoeni di Spalato. Per spalatini come Damir, sostenitore dell'autonomismo della Dalmazia, la scomparsa del dialetto è dovuta sì alle politiche di croatizzazione culturale, ma a danno di tutti i dalmati e dell'intero patrimonio locale, cui riconosce un'importante componente romano-veneziana ma non nazionale italiana. Per Damir il discorso italiano sul patrimonio locale è viziato da un certo nazionalismo culturale¹⁶.

Dalbello parla anche di *aspetti emotivi*, di sentimenti di odio e ostilità dei croati verso gli italiani. Le posizioni di Dora e Dalbello convergono su un punto: l'odierna *valutazione discriminativa negativa* nei confronti del dialetto spalatino e dei suoi parlanti, che per la prima si gioca sulle altezze culturali (lingua dei bassifondi vs lingua dell'élite), per il secondo sulla verticalità politica (Stato vs minoranze).

La categoria di *straniero* assume rilevanza: la lingua locale diventa straniera nel senso di estranea, non più conosciuta dalla gente (Dora), e nel senso di lingua di una minoranza di gente oramai sconosciuta e ignorata (Dalbello). Gli italiani tuttavia per Dalbello non sono mai stati stranieri in Dalmazia: piuttosto, *sono stati fatti diventare stranieri*¹⁷. Oggi il dialetto dalmata è diventato agli occhi dei nativi un idioma estraneo, pieno di forestierismi che altro non sono che venetismi e italianismi [*E questi sono termini stranieri, dicono, sono parole fuori*

¹⁶ Nei discorsi degli italiani si trovano spesso invettive contro le retoriche nazionaliste e quel culturalismo che in una prospettiva antropologica si può vedere anche in termini di "*deliberata mobilitazione delle differenze culturali al servizio di più vaste politiche nazionali o transnazionali*" (Appadurai 2012: 25)

¹⁷ È una situazione simile a quella descritta da Ballinger a proposito dei rimasti istriani italiani: "*though not physically displaced, Italians in Istria have a sense of an interior displacement, an exile of the heart and mind, if not the body, that has rendered them like the exiles in the Italian madrepatria, 'strangers in their own home'*" (2003:206).

Croazia...parole importate”].Le politiche prima comuniste e poi nazionaliste hanno tolto alla minoranza italiana non solo il diritto di risiedere nella propria terra, ma anche uno spazio di visibilità e affermazione della propria soggettività, diritti e cultura, temi rivendicati dall’Unione Italiana.

Il tema delle politiche linguistiche e dei trattamenti discriminatori verso le minoranze è centrale nelle narrazioni degli italiani. Un esempio su tutti è l’incipit del racconto di vita della signora Rosa, nata negli anni ’20, originaria dell’Istria, insegnante di italiano in pensione. Rosa sceglie di iniziare così il percorso a ritroso nei ricordi:

Finita la seconda guerra mondiale noi ci siamo svegliati e non abbiamo più saputo parlare l’italiano. Noi ci siamo svegliati e non abbiamo più saputo parlare né leggere...Questo era il cambiamento dell’amministrazione [*ride*], questa era la fine della guerra.

La guerra ha reso le persone incapaci di sapere ciò che prima era naturale sapere, andandosi a frantumare il forte legame cognitivo, linguistico, emotivo e culturale tra il Sé e il proprio ambiente. A proposito di scuola e lingua italiana, scrive Ilaria Rocchi nell’articolo prima citato:

Appare difficile non provare un certo senso di sbigottimento di fronte a certi parallelismi e a certi modelli che si ripetono nella storia – per quanto in tempi e con particolari differenti – oltre che in territori relativamente lontani. Modelli e parallelismi che si riferiscono alle forme e agli strumenti con i quali la comunità italiana è stata sopraffatta, decimata nella sua consistenza numerica e nel suo peso e ruolo politico, sociale, economico e, ma soltanto in maniera minore, nel suo impatto culturale [...] Forme e strumenti: la scuola, o meglio la soppressione di quella in lingua italiana è stata uno dei metodi fondamentali nei tentativi di contenimento e progressivo svilimento di una presenza secolare; come d’altra parte la riapertura e la salvaguardia di queste stesse scuole è stata il fulcro dei provvedimenti e delle politiche miranti a mantenere in vita una componente etnica costitutiva, autoctona, delle terre dell’Adriatico Orientale.

Rocchi si riferisce alle svalorizzazioni delle comunità italiane nelle regioni istriane, fiumane e dalmate compiute attraverso le politiche educative. C’è un sostanziale allineamento con l’*opinio communis* degli italiani circa l’idea che tali

politiche, già dalla seconda metà dell'Ottocento, abbiano costituito “*l'anticamera della negazione dei diritti linguistici dei dalmati italiani*”, contro cui valsero poco le azioni di personaggi come Bajamonti. Sotto l'Impero Asburgico e la pressione dei nazionalisti croati a Spalato dal 1880 l'insegnamento dell'italiano nelle scuole, veniva soppresso a vantaggio della lingua croata. Per Pamela Ballinger tale evento fu da molti considerato l'inizio delle persecuzioni contro gli italiani, l'incipit della *tragedia dell'italianità*¹⁸.

3.2 Il palazzo di Diocleziano e il santo patrono



Veduta di Spalato con il campanile della cattedrale di S. Doimo, già mausoleo dell'imperatore Diocleziano

E: A Spalato dunque secondo voi oggi non c'è consapevolezza di una storia e di una presenza italiana, dalmata italiana?

Lancio questa domanda al gruppo e di nuovo rispondono prontamente Dalbello e Dora, la quale introduce la questione delle politiche del patrimonio

¹⁸ Per Ballinger il periodo del controllo asburgico della Dalmazia segnò l'inizio della “tragedia dell'italianità” [Bencovich 1935] (2003: 68).

culturale portando l'esempio del palazzo di Diocleziano e della cattedrale di S. Doimo, santo patrono (Sveti Duje) della città:

Dora: No, ecco guardi qua: quando si parla della ricchezza culturale, per esempio quella del palazzo di Diocleziano, subito qui si dice *sveti duje*, il santo patrono. Però guardi, il palazzo è stato costruito prima, ma quelli che vogliono insistere sulle origini croate subito dicono *sveti duje*, non si lascia la precedenza all'imperatore! Ma Diocleziano è il fondatore della città! Però per la politica...diciamo...

Dalbello: ma sono i Romani, *i Romani*...

Dora: ma lei [*si rivolge a me*] è andata a Comisa [*secondo centro di Lissa*]? Se vede le case e l'architettura che non ha niente da fare con l'architettura delle case di Spalato? sono come quelle di Istria, alte, poi lì c'è molto da sentire, anche di questa lingua che è molto, molto un miscuglio di parole, vero? comunque ci sono molte parole a Spalato, *valigia*, *tavaglia*, *tovagliol*, parole proprio che non...

Dalbello: *pardon!* a Lissa c'è un mucchio di parole italiane, camuffate con il dialetto sia del luogo di Lissa sia di Comisa, una massa di parole!

Dora: vabbè, vero, vero.

Dalbello: loro [*i croati*] sono molto furbi, sono nascosti sottoterra!

Italiani in sala: è vero, è vero.

E: *e perché accade questo?*

Dora: mah, c'è una gelosia, diciamo così, uno è geloso, scusi eh! Comunque tutta la nostra cultura è basata su quella italiana, quella dalmata come a Zagabria quella tedesca. Dobbiamo ammetterlo, abbiamo un paese che si chiama Croazia ma non possiamo dimenticare le origini e tutto il patrimonio che ci hanno dato. Un giorno sono entrata nel palazzo di Diocleziano nei sotterranei e ho guardato quelle mura e ho detto: 'Oddio, mamma', io sono sempre piena di entusiasmo vedendolo, ma qui quando si parla si sente sempre *sveti duje*, anche a scuola perché la città ha più importanza dire *sveti duje* che il palazzo.

Dalbello: [*si agita spazientito*] ma d'accordo! ma *sveti duje* ma chi è, ma chi è?

Dora: è siriano, non è spalatino.

Dalbello: ecco, lui è stato martorizzato nel quarto secolo dopo Cristo e gli slavi sono arrivati qui nel settimo secolo, quindi è tutto chiaro! E dicono ancora che è il loro santo patrono!

Dora: sì sì però...perché sono stata in contatto con i ragazzi di scuole di lingue, venivano i ragazzi che parlavano per il corso, si dà precedenza a *sveti duje* per diminuire l'importanza del palazzo.

Dalbello: sì ma non è slavo *Sveti duje!*

Dora: ma è santo, è santo!

Antonio: ma i croati sono gente ignorante!

Dalbello: e nazionalisti.

E: quindi il nazionalismo è una questione di ignoranza?

Dora: sì, capito? questo, a scuola dicono, eh sì! Ma Diocleziano perseguitava *Sveti duje*, i cristiani! C'è questa tendenza, c'è troppa religione anche nei commenti nei fatti storici, un po' troppo...sì lo vedono come martire.

Sergio: sì ma dall'alto cristianesimo è giusto che si parli così!

Dalbello: no no, ecco ora le dico [*rivolgendosi a me*] il capitolo che riguarda la Chiesa. Lei deve sapere che nel 1910 il vescovo di Lissa – perché esisteva il vescovato di Lesina, Lissa e Brazza voi avevate un vescovo, Pucic, loro facevano encicliche – le lettere pastorali di questo vescovo di Lissa sono state scritte in italiano. Io ce l'ho sa, l'epistola, che dice: *Carissimi fratelli*, beh, comincia così! In italiano! Per esempio, questo era oggi impossibile pensare che possa essere stato così.

Il tema del patrimonio culturale è una colonna portante del discorso identitario: le persecuzioni contro gli italiani si manifesterebbero anche nella croatizzazione del patrimonio culturale di chiare origine non croate, attraverso un processo di patrimonializzazione ove si attribuiscono etichette di identità e appartenenza (cfr. Palumbo 2003). Secondo Candau:

L'elaborazione del patrimonio segue il movimento delle memorie e accompagna la costruzione delle identità: il suo campo si allarga non appena le prime diventano più numerose; esso precisa i suoi contorni nello stesso tempo in cui i secondi stabiliscono i loro segni e le loro frontiere; può così regredire quando è legato a delle identità sfuggenti o che gli individui cercano di sfuggire. Il patrimonio è più una pratica della memoria che obbedisce a un progetto di affermazione di sé che un contenuto. (1998: 204-205)

Dalbello, Dora e gli altri italiani denunciano l'operazione di camuffamento del patrimonio culturale locale da parte dei croati che non fanno o non vogliono riconoscervi l'impronta romana, romanza, veneziana, italiana. Perché camuffare, svaloriare, negare l'italianità della cultura locale invece di includerla nel patrimonio dalmata locale? Perché la narrativa sull'italianità non include

solitamente la versione ‘porosa’ dell’identità dalmata (quella che apparteneva per esempio al podestà di Lissa), inclusiva di multiple appartenenze?

La questione del patrimonio culturale riguarda la costruzione di un’identità collettiva italiana situata in opposizione a quella nazionale croata e locale dalmata, aventi i propri oggetti, simboli, storie e patrimoni culturali oggetto di contese. Come per il dialetto, le lotte di classificazione di artefatti ed espressioni culturali si basano su diverse interpretazioni della storia. Per Dalbello i nazionalisti croati hanno occultato le verità storiche per esaltare la propria identità nazionale in campo linguistico e storico-artistico per appropriarsi del territorio e dell’identità croatizzando un patrimonio culturalmente eterogeneo.

Il palazzo di Diocleziano, simbolo della città e patrimonio Unesco, sarebbe stato patrimonio oggetto di un processo di *sacralizzazione della nazionalità* e di *nazionalizzazione del sacro* da parte dei croati. Gli italiani rivendicano l’origine romana del palazzo di Diocleziano e del mausoleo trasformatosi in cattedrale intitolata al santo patrono San Doimo. Il considerare il martire cristiano del IV secolo d.C. di nazionalità croata e poi protettore della città, in un secolo che non vedeva ancora gli slavi né i croati percorrere i territori della Dalmazia, sarebbe il frutto della sacralizzazione politica della nazione croata e della nazionalizzazione dei suoi simboli religiosi (cfr. Parte III). Nel discorso nazionalista, la religione suggella così, sacralizzandole, le appartenenze culturali dei croati. Secondo gli italiani, gli slavi-croati vensero questa lotta di appropriazione del capitale culturale italiano grazie al potere di maggioranza, ad operazioni massmediatiche, alle politiche di oppressione delle minoranze.

Per Dora un motivo di tale operazione va imputata anche, banalmente, all’invidia dei croati verso gli italiani. I riferimenti ai *sentimenti* collettivi degli slavi/croati verso gli italiani (odio per Dalbello, gelosia per Dora) permettono di interpretare comportamenti sociali in modalità che risentono di una certa tendenza alla psicologizzazione di agenti e dinamiche. Gli essenzialismi identitari vengono costruiti attraverso il meccanismo della generalizzazione dell’*altro-da-noi* (es. i croati) come corpo-psiche avente una sua propria emotività (i “croati invidiosi”).

Le categorie di identità nazionale si generano così nella semplificazione oppositiva tra identità collettive (Noi vs Loro) e nella loro stereotipizzazione. I confini del Noi si rinforzano affermando la legittimità di risiedere in un territorio culturale nutrito grazie anche all'apporto italiano. L'italianità in Dalmazia si manifesta nella cultura materiale e immateriale a partire dai Romani fino a:

I predicatori quaresimali in lingua italiana. Loro ogni settimana, una volta, passavano nelle chiese di Spalato. Perché c'erano questi predicatori? Ma naturalmente perché vuol dire che qualcuno li ascoltava, che c'erano cittadini che parlavano italiano! Sono storie che nessuno può oppugnare, sono fatti storici! eccetera eccetera... (Dalbello)

Questa prospettiva mette in discussione la storia *croatizzata* rivelando al tempo stesso un altro asse retorico del discorso identitario: *l'italianizzazione della storia e identità dalmata*. Questa narrativa è permeata da un discorso a sfondo politico relativo al diritto di avere la Dalmazia dopo che questa passò all'Impero Austroungarico e poi alla Jugoslavia (Ivetic 2005), e alla sofferenza provata di fronte al processo di “de-nazionalizzazione” degli italiani. Scrive Ballinger:

The Dalmatian experience that became the subject of much fascist propaganda proves particularly important in offering a prototypical narrative of Italian exodus [...] the “denationalization” of Italians from Dalmatia is seen to have been initiated by the Austrian administration and the Slavic populations it favored, continued by the Slavs under royal Yugoslavia after 1919 and completed in 1943 by the Titoists who occupied Zara (2003: 67).

Ci sono i margini per concordare con Rizzi che, commentando lo storico Giovanni Praga secondo cui la venezianità nella regione adriatica, pure quando tramontata come realtà politica, rimase come forma di “religione”, vede la capacità del termine “venezianità” di spiegare quella particolare “*simbiosi veneto-dalmata* [...] *che la storiografia italiana – veneta, risorgimentale e irredentista – tende a enfatizzare, e quella slava – croata e jugoslava tanto regia che comunista – a sminuire*” (1998: 395). In questa ipotesi di religiosità (poi perseguitata nella

storia) attorno alla venezianità si potrebbe vedere un'importante matrice da cui è dipartita la narrativa di vittima e di sacrificio diffusa oggi tra gli italiani.

3.3 La fontana della memoria divisa

Ad un certo punto del dibattito, volendo portare il discorso ad un livello più concreto vicino al vissuto della quotidianità, chiedo agli italiani di condividere qualche testimonianza sui percorsi di vita e le difficoltà incontrate a Spalato. Dalbello, Dora e un altro italiano rispondono riportandosi nuovamente ad esempi generali sulla storia e il rapporto tra città e simboli culturali:

Dalbello: si potrebbe scrivere un libro su questa storia [*sulle difficoltà di vita a Spalato*]. Io direi che siamo appena tollerati. Perché non facciamo male a nessuno, esistiamo perché da soli ci siamo organizzati, ed è la nostra salvezza. Per esempio sotto di noi c'è un orologio che ci ha chiesto più di una volta, “*ma quando finirete di giocare a bocce*”. Io dico: le bocce? Magari c'è una festiccioia, magari si cammina, sì, però siamo pochi, purtroppo siamo pochi, la gente non accede, i giovani niente, e questo è il destino della comunità degli italiani che una volta era forte, per quanto io sappia storicamente c'erano 5000 italiani tra le due guerre! E Lissa per esempio aveva un console italiano durante l'Austria, console onorario.

Dora: loro [*i croati*] hanno distrutto la bellissima fontana sulla Riva [*simbolo della presenza italiana per molti italiani ed esuli*] e ora c'è il progetto di ricostruirla. C'è stato questo bravissimo sindaco italiano morto povero [*Bajamonti*] perché tutti i soldi li ha dati alla città. Ci sono polemiche anche qui, per esempio vogliono ricostruire questa fontana, sa, che è stato il simbolo dell'italianità, e quelli che sono contro alla ricostruzione dicono cose sbagliate. Poi è venuta la guerra mondiale...per esempio nella memoria della mia famiglia gli italiani sono rimasti brava gente, nella memoria di altre persone magari sono rimasti della cattiva gente...Va bene, questa è guerra no? Poi però io negli anni '50 ho studiato italiano quattro anni, latino otto anni, ho fatto il liceo classico...e poi sono venuti gli anni quando la moda italiana è entrata nella nostra vita! Allora quando si andava in Italia, a Trieste, a comprare gli ombrelli a manico lungo, quei doppi...come si chiamavano...il doppiopetto, poi i completini a manica corta, poi anche le bambole così che si mettevano sui divani, poi quegli impermeabili sottili sottili...E allora ci siamo innamorati dell'Italia, degli italiani e dal quel periodo lì siamo ossessionati dall'amore per l'Italia!

Emilio: ma poi sa, ci sono le influenze sulla gioventù, io penso che ai giovani piace la musica e la lingua italiana, molti scelgono quella scuola per imparare...

[*Dalbello in sottofondo nega quest'ultima affermazione*]

Un simbolo importante della violenza slava per gli italiani è la fontana voluta da Bajamonti sulla riva di Spalato, distrutta dai partigiani perché associata all'italianità fascista e oggi al centro di polemiche cittadine per il progetto di una sua eventuale ricostruzione (Babić 2013)¹⁹.

Per Dalbello gli italiani sono appena tollerati, adducendo come fatto a conferma la battuta di un vicino croato che praticamente accomuna la Comunità ad un circolo bocciofilo. L'intervento di Dora è improntato alla ricerca di una visione più distesa e di minor cupezza, tendente ad evitare netti giudizi su croati e italiani, seppure poi non riesca a uscire dal bipolarismo buoni/cattivi. Dora attinge poi alla risorsa equilibratrice della memoria familiare:

Nella memoria della mia famiglia gli italiani sono rimasti brava gente, nella memoria degli altri magari sono rimasti della cattiva...va bene, ma questa è guerra no?

Dora attenua l'idea della presenza di un comportamento slavo-croato di anti-italianità, distinguendo il macro-livello (la storia, la guerra) e il micro-livello (memorie, persone). Dora prosegue parlando della cultura e moda italiana, verso cui gli jugoslavi avrebbero nutrito un'ossessione d'amore. La gelosia nei confronti del patrimonio culturale italiano (Dora faceva questa osservazione a proposito del palazzo di Diocleziano) si collega in lei anche al desiderio di frivolo consumismo che il comunismo andava reprimendo.

Infine, per Emilio specialmente i giovani sono attratti oggi dalle estetiche e mode italiane, dalla musica e la lingua, un'attrazione e una simpatia che secondo invece Giovanni rimane piuttosto sulla superficie:

¹⁹ La monumentale fontana voluta dal sindaco Antonio Bajamonti fu costruita nel 1880 per celebrare la fine del restauro dell'antico acquedotto romano distrutto nel XVII secolo sotto il dominio ottomano. La fontana, terminata nel 1890, fu distrutta nel 1947 con la dinamite dagli jugoslavi. Recentemente sono state fatte delle proposte di ricostruzione, attorno cui non mancano polemiche e critiche (Babić: 2013).

Nella moda, nelle cose frivole, la musica, la lingua...li ai croati piace l'italianità...perché sono cose che non danno fastidio e dove non c'è politica.

(Giovanni, 65 anni)

3.4 Italiani, stranieri ed estranei

Vediamo ora i rapporti tra italiani, dalmati e istituzioni locali.

E: *alcuni dalmati italiani dicono anche che c'è stata nel passato una coesistenza tutto sommato pacifica, non problematica, con la gente di qui, con dalmati slavi.*

Dalbello: no no! Che idilliaca! Questo odio italo-slavo, italo-croato era sempre latente! storicamente parlando. Non c'è mai stata una serenità onesta e semplice, non c'era. Questo odio si manifestava in varie epoche, in varie maniere e poi è culminato nella seconda guerra mondiale tra Italia e Jugoslavia.

Silvia: io così conoscendo la mia famiglia, i miei genitori che parlavano italiano erano considerati un po' più di livello più alto, ecco. Se uno voleva darsi delle arie, anche, parlava italiano.

Dora: dai su, però ecco dipende anche dalle proprie esperienze. Io dalle mie esperienze gli italiani sono stati sempre ben visti a scuola. Si voleva bene agli italiani, si andava volentieri in Italia e poi noi sa, quando eravamo giovani c'era questo fascino slavo, quando si andava in Italia oggi questo fascino invece ce lo hanno le russe ma quando ero giovane io, sa...dalla mia esperienza no, guardi...Per esempio la mia generazione ha bei ricordi degli italiani.

E: *e adesso invece come sono i rapporti con voi?*

Dalbello: ecco ora abbiamo la possibilità di avere – dopo tanti anni, eh! – un rappresentante nell'assemblea conteale, regionale.

E: *beh una cosa importante.*

Dalbello: Sì. Era ora.

E: *e questa situazione è condivisa anche dalle altre Comunità di italiani, non so, a Zara?*

Dalbello: ma loro sono a sé stanti! Poi Fiume, e in Istria stanno meglio di tutti! Noi qua siamo pochi. Ragusa per esempio non ha neanche la comunità di italiani. A Ragusa-Dubrovnik, *nema* [non c'è]! Noi poi abbiamo perso ventidue membri dalla nostra ricostituzione dal 1992, sono morti, erano anziani. Anziani, beh insomma, potevano ancora vivere.

Dora: il punto è che non c'è interesse tra i giovani, quando ci sono conferenze non si vedono, c'è questo atteggiamento – ma non solo verso l'Italia, anche verso l'inglese – che se c'era una conferenza da andare a sentire la gente non so, non si interessa di niente...se c'è

una conferenza in italiano...la gente è abbastanza addormentata su questo livello, sa...quando arriva qualche professore di italiano che parla italiano, pochissimi professori qui vanno a sentirlo, parlo di professori croati che insegnano italiano, perché c'è una...come si dice? *ibernazione*...non c'è interesse per niente! Solo per la politica! Noi siamo nutriti di politica, ecco! La gente non si interessa.

Dalbello: professoressa, ma questo che dice è un errore! sa perché? Non ridete, non ridete [*rivolto agli italiani presenti*]! Perché la gente non parla la lingua croata e non se ne preoccupa, e ha ragione!

In questo passaggio ritroviamo repertori, temi e dinamiche già incontrati: la presenza di un odio italo-slavo che secondo Dalbello “*sempre era latente*” nella storia, il giudizio sui croati che per Dora va rimodulato a partire dall’esperienza personale, l’ambivalente rapporto di fascinazione/gelosia degli slavi per la cultura italiana, la percezione di isolamento della Comunità. Ritorna il tema dei difficili rapporti tra croati e italiani, per Dalbello appena tollerati in società. La categoria di *straniero* riveste una certa importanza nei discorsi della comunità sotto vari punti di vista: il dialetto locale diventa una lingua straniera così come lo diventano gli italiani agli occhi dei croati. C’è un racconto, conosciuto in comunità, che assurge a episodio-simbolo dell’esperienza degli italiani come stranieri discriminati. Il plot è il seguente: in un bus urbano gli italiani subiscono insulti e minacce da parte di spalatini che li ascoltano parlare in italiano, e che li porta a dover rimanere in silenzio per paura di ritorsioni. Raccontano Roberta e di Dalbello:

E: *come erano i rapporti degli italiani della comunità con i non italiani?*

Roberta: Buoni, buoni, come no. Eravamo da sempre come una famiglia.

Dalbello: no scusa Roberta, no, ti domandava dei rapporti con i non italiani.

Roberta: ah beh, fuori da qui la cosa è un po' differente.

Dalbello: scusa Roberta, sarò molto chiaro, scusami: quando io e tu o qualcuno dei nostri è nella corriera, sul pullman, e se io comincio a parlare in italiano con te come è la situazione? il pubblico come reagisce?

Roberta: ah sì, sì...il pubblico, alla gente non piace che parliamo italiano. Una volta mi hanno sgridato, sono entrata nella corriera ci siamo incontrati là con una signora e siamo andate nel pullman e parlavamo in italiano e mi sento minacciare perché parlavo in italiano,

non conosco questo signore seduto più in là cominciava a gridare perché parlavamo italiano e siamo stati zitti.

I discorsi sull'esperienza di sopravvivenza sociale sono frequenti nella letteratura della migrazione, andando a toccare il problema della precarietà esistenziale, associata alla paura dell'oblio e di un tragico naufragio dell'identità.

Ciò che differenzia la narrazione della comunità dai *tropos* classici della narrazione migrante è la qualità della relazione intrattenuta con il territorio, perché gli italiani si sentono stranieri in una terra che prima li includeva come membri. Questo discorso è valido anche per gli italiani che sono *effettivamente* immigrati in Dalmazia in tempi recenti. Il peso della vita quotidiana a Spalato si traduce così nel sentirsi straniero in casa.

Si capisce così perché la Comunità degli Italiani costituisca una famiglia per tutti coloro che, a differenza degli *altri* (compreso il presidente Damiano), hanno memorie fragili da tutelare.

Agli occhi di diversi giovani quanto denunciato dagli italiani risulta filtrato da uno sterile vittimismo. Proprio qui, sulle coordinate emozionali della memoria esplodono le distanze tra vecchie e nuove generazioni. Laddove per gli anziani il patrimonio culturale italiano si vede svanire con rimpianto (ad esempio nel dialetto e nel copyright della cattedrale di Sveti Duje), per i giovani sarà il futuro a rischiare lo stesso, se non c'è volontà di chiudere con il passato e andare avanti.

3.5 Cultura e mass media

Dalbelo: [*rivolto a me*] dottoressa, questo accanto a me è un signore che ha lavorato molto con me per la ricostituzione della comunità, è il signor Franco. Lei si ricorda anche questo signore [*indica il signore alla sua sinistra*] è marchigiano, sua madre è nata a Mugia, sa dove è Mugia? [*dico di no*] lei non sa dove è Mugia? Ma è vicino a Trieste!

Giorgia: ma scusa, è un borgo, come può saperlo?

Dalbelo: era un comune medievale e aveva anche uno statuto! Suo padre si è sposato con questa signora di Mugia, purtroppo lei è morta, e lui parla sempre qua in lingua italiana, e qui la lingua non era il turco, era il veneto.

Franco: e questo mi attira sempre, la lingua, se la sento.

Dalbelo: [rivolto a Dora] si dice lingua materna, non si dice lingua paterna, è vero professoressa?

Dora: sì

[voci sovrapposte, gli italiani parlano in croato]

Franco: mia madre si è trovata qui parlavamo anche in italiano e avevamo tanti tanti vicini...c'è stata anche la grande influenza della televisione, da noi era tutto in un mondo ristretto, ma la televisione italiana era più varia, allegra, con le canzoni Sanremo penso come in Italia.

Dora: Sanremo ha portato l'Italia qui.

Dalbelo: ma non è la stessa cosa! A Zagabria non è la tv che ha portato l'italiano nelle case.

Franco: non dico di no.

Dora: in Dalmazia, perché il nord è tedesco.

Dalbelo: il terreno era fertile in Dalmazia, dove c'era già la base.

Franco: certo, e poi cresceva questa ricchezza di cultura, con le canzoni, le opere, di moda...praticamente in una certa maniera. Noi eravamo quelli che praticamente...troviamo i nostri ideali in Italia, più o meno tanta gente. Poi come ha detto la signora c'era un periodo che si andava lì a comperare a munirsi di varie cose che qui non c'erano, era una politica economica. Economicamente noi stavamo molto male, e l'Italia stava bene. Parlo degli anni '50-'60 in poi. E qui era un poco triste, diciamolo.

Dalbelo: no, no ma non c'entra niente! allora tutte le persone che sono andate con lo stesso pullman hanno comprato tante cose a Trieste che qui non c'erano, e dopo dicevano "mamma mia che caro a Trieste e la roba non vale niente, è di poca qualità", così io so tutto un altro racconto. Signora professoressa [rivolto a Dora], io sentivo queste cose con le mie orecchie!

Dora: sì, e io sentivo che noi siamo sempre stati matti per la moda italiana! Tutti andavano a comprare quelle cose lì, poi si andava a comprare oro da Trieste all'ingrosso. Poi sa, si lasciavano tanti sacchetti perché c'era la dogana...comunque, l'italianità oggi piace! Piace l'Italia, però la gente è gelosa...si è gelosi perché loro sanno fare, perché sono sorridenti, quando gli italiani vengono, dicono che sono molto seri...sa, la gelosia...e poi c'è un'altra cosa, dicono che non sono beneducati, ora dicono che gli italiani non sono educati, che sono un po'...che fanno baccano, ecco così. Dice che entrano quattro nella camera di albergo e ne escono in cinque, sono italiani...però tutto sommato l'italiano piace!

E: ci sono anche imprenditori italiani qui?

Dalbelo: sì ma vanno avanti con molta difficoltà.

Dora: gli imprenditori? ma tutto va così!

Dalbello: qui poi abbiamo presente anche un'italiana [*si riferisce alla vice presidente Giovanna*] che è nata in Italia, che è nata in Sardegna ed è stata attratta dalla Dalmazia, non so come ma è venuta qui!

Giovanna: e anche lui può essere una testimonianza qua [*si riferisce a Antonio*]

Antonio: beh io se posso dire una cosa, io mi sono sempre rifiutato di parlare croato. In diciotto anni io non l'ho mai imparato, parlo italiano qui.

E: *e come fa a interagire qui?*

Antonio: in qualche modo mi faccio capire parlando in italiano o a gesti. Vado nei posti dove mi conoscono e mi capiscono, e poi il mio posto è qui in comunità. Lavoro con export italiano quindi non ho necessità di parlare croato.

Emilio: eh, se fosse possibile cambiare le leggi e quasi tutti i croati!

Susanna: ma l'importante è trovare il rispetto della gente.

Antonio: io il rispetto della gente non ne trovo troppo, ma non ci faccio troppo caso, non sto lì a vedere...e poi prima ho fatto diciassette anni in Sicilia perciò conosco il Sud dell'Italia e della Croazia, da tutte e due il sistema è lento...il buon cuore c'è, magari...Comunque io mi trovo bene, sono venuto per un giorno e sono rimasto diciottoanni quindi vuol dire che un po' mi è anche piaciuto stare qua [*ride*] ma si stava bene anche nel meridione, ma c'era molto rischio...qui invece ce ne è molto meno e non c'è ancora, ma arriverà anche qui, quando entreremo in Europa sarà un caos, dice che probabilmente il prossimo anno non c'entrerà, ci vorrà un altro anno.

E: *la Croazia entrerà in Europa nel luglio 2013.*

Antonella: non entra, prima cosa perché ci sono molte cose che hanno promesso per gli italiani ma non hanno mantenuto, capito?

E: *c'è anche la questione della giustizia sui crimini di guerra per esempio.*

Dalbello: chiedo scusa, lei è stata in Olanda a Nimega?

E: *no, ho vissuto ad Amsterdam.*

Dalbello: Voi siete grande popolo grande! ma lei è nata in Olanda o no?

E: *no, io sono nata a Roma...e mia madre è per metà croata, di Lissa.*

Dalbello: dalmata, dalmata! non dica croata!

La difesa dell'italianità sul piano linguistico contro la contaminazione slavo-croata è un caposaldo del discorso comunitario. Tuttavia, nella discussione gli italiani mescolano variamente espressioni italiane, croate e dialettari; un fatto ordinario considerato l'habitat sociolinguistico in cui i soci sono quotidianamente immersi, che evidenzia una distanza tra l'idealizzazione e la pratica linguistica. L'unico esempio di osservanza del principio di non-contaminazione linguistica è

rappresentato dal signor Antonio, che in diciotto anni di residenza a Spalato si è sempre rifiutato di imparare il croato.

Franco ricorda la realtà jugoslava come vivere in un “mondo ristretto”, un’espressione curiosamente identica a quella di una spalatina croata (intervista in Parte III). Egli parla della tristezza e dell’austerità del comunismo, dei viaggi a Trieste per comprare merce italiana, mentre l’Italia entrava nell’immaginario degli jugoslavi grazie alla televisione – in particolare Sanremo, specifica Dora.

L’italianità si esprime nei simboli della moda, musica, cultura e lingua, e si ritrova condensata, quando proiettata nel passato jugoslavo, a ideali di una vita più libera e frivola. Stiamo parlando di un’italianità ricordata attraverso i mass media nell’epoca del boom economico, anche se gli stessi ingredienti (moda, musica, lingua, cultura) sono ancora considerati, anche da professori dell’Università di Spalato, i principali fattori di attrazione dei croati verso il Belpaese. Secondo i docenti, tuttavia, oggi questi elementi tuttavia sono quasi sempre correlati a necessità pragmatiche, in primis le prospettive di emigrazione.

Insieme agli immaginari di un’Italia di libertà e benessere, con la televisione entra nelle case spalatine anche la lingua italiana. Dalbello ricorda che *“il terreno era fertile in Dalmazia, dove c’era già la base”*.

È interessante notare infine la funzione antropologica dell’espressione *“dice che...”*, ad esempio nel discorso di Dora e in quello di Antonio sull’ingresso della Croazia nell’UE (*“dice che probabilmente il prossimo anno non c’entrerà, ci vorrà un altro anno”*). Il *“dice che”* è materiale vicino al terreno del quotidiano, del sentito dire, delle chiacchiere, della realtà del luogo comune e delle mode sociali. Il *“dice che”* è una forma di intercalare che esprime l’attribuzione di un dato, informazione, opinione, ad una terza persona, sì anonima ma non per questo meno autorevole: è una fonte non-fonte spersonalizzata, reificatore del discorso sociale. Antonio riporta il sentito dire della possibilità del mancato ingresso della Croazia in Europa mentre un’altra italiana, Maria, è convinta dell’impossibilità dell’ingresso a causa di questioni irrisolte che hanno a che vedere proprio con le vicende degli italiani. Si noti in chiusura il repentino cambio di argomento di

Dalbello quando provo a sollevare la questione della memoria e dei crimini dell'ultima guerra, un vissuto che rappresenta ancora per molti un punto sensibile.

Capitolo 4

Donna, italiana, straniera. Le storie di vita di Roberta e Rosa

In un giorno di maggio del 2012, nella sede della comunità, al mio invito di condurre interviste individuali i soci avevano prontamente risposto con un'efficiente organizzazione dei turni di ingresso nell'ufficio del presidente che era stato predisposto per l'occasione. Rosa e Roberta saranno le prime a presentarsi.

4.1 Roberta e la lingua del cuore

Roberta è una signora spigliata ed estroversa sui sessant'anni. Mentre entra nello studio che per anni lo vide entrare come presidente, Dalbello la ferma dicendole sottovoce, con gravità: *“mi raccomando la verità, devi dire la verità!”*. Vedova in pensione, Roberta trascorre la sua infanzia a Lussinpiccolo, centro dell'isola di Lussino nell'arcipelago del Quarnaro, passata alla Jugoslavia nel secondo dopoguerra. Dopo l'esodo in Australia con la famiglia, Roberta torna da sola in Italia per trasferirsi poi a Spalato nel 1969 a seguito delle nozze con un medico militare croato.

Roberta sceglie di parlare di sé attraverso alcuni ricordi di infanzia, al tempo delle scuole elementari, in piena intemperie storico-politica per la questione nazionale e istriana:

Poi hanno chiuso le scuole italiane e sono dovuta andare in scuola croata. Il primo anno non sapevo niente, sono stata bocciata, non sapevo parlare. L'ultimo anno l'ho ripetuto e dopo pian piano ho imparato il croato, così...ma era difficile. Le maestre ci dicevano: perché a casa non parlate la lingua croata? Perché è molto difficile. E allora dicevano i maestri: perché a casa non parli il croato? Ma io non avevo con chi parlare il croato a casa, mamma e papà parlavano italiano, così che...tante cose, mi sono state dette, non molto piacevoli, così...Sopportavamo.

Roberta descrive l'atmosfera del dopoguerra a Lussino, famosa per la sua storica maggioritaria presenza di italiani e italofoeni, parlando delle sue difficoltà di imparare il croato, lingua del nuovo ordine subentrato troppo rapidamente. Questa velocità è traslata nel ritmo narrativo, nella sintesi fitta delle circostanze (“*poi hanno chiuso le scuole italiane e sono dovuta andare in scuola croata*”).

Curiosamente anche la signora Rosa introdurrà la propria storia con uno *script* analogo. Rosa è una donna briosa di circa ottant'anni, insegnante di italiano della Comunità, nata a Rovigno in Istria ed emigrata a Spalato come Roberta per matrimonio con un ingegnere croato, nel 1957. Ecco come Rosa sintetizza il momento storico vissuto dagli italiani dell'Istria, facendolo sempre attraverso la lingua:

Finita la guerra noi ci siamo svegliati e non abbiamo più saputo parlare l'italiano. Perché c'era l'esodo, capito? Noi ci siamo svegliati e non abbiamo più saputo parlare né leggere. Questo era il cambiamento dell'amministrazione [*ride*], la fine della guerra. [...] quindi io non uscivo di casa, capito, mia madre si arrabbiava, 'perché non esci, mi diceva?' e io dicevo: perché non so parlare. E poi con quello che abbiamo sofferto durante la guerra non erano proprio simpatici [*i croati*], poi noi eravamo italiani.

“*Ci siamo svegliati e non abbiamo più saputo parlare né leggere*”: questa frase esprime molto bene, nell'estrema compressione dei fatti storici, il rapido e scioccante cambiamento di amministrazione. È la condizione di un'incapacità metaforica di saper persino leggere e parlare.

La scelta della questione linguistica per descrivere i cambiamenti di vita attraversati da bambine non stupisce, e non solo per le relazioni tra lingua e l'Io, delicate nelle fasi di crescita, ma anche per la dimensione sociale. La lingua esprime il legame con condizioni e strutture sociali: i cambiamenti sociopolitici si traducevano per le bambine in una difficile socializzazione e scolarizzazione. Per Roberta la lingua madre rappresenta una solida certezza, segnala il confine della sua identità, la sicurezza di una condizione che ritrova nella CI:

Cosa l'ha spinto a frequentare la Comunità di Italiani?

Eh, sa, io mi sono sempre sentita italiana, perché a casa parlavamo italiano, vivevo da piccola in Italia, i genitori sapevano solo la lingua italiana. E allora...era ovvio. Qui in comunità sto bene, mi sento come se vengo nella mia casa, sono contenta. Abbiamo i corsi per l'italiano, leggiamo dei libri, apriamo i giornali, guardiamo la tv italiana, andiamo in gita, bello proprio, sì una bella cosa. E tra di noi qualunque cosa, l'uno con l'altro ci aiutiamo, come no. Siamo proprio *collegiali*, come si dice? È una cosa che ci fa felici...io sono spontanea da me, si vede, lei ha capito, eh...io sono fatta così...Quando viene dal cuore, è una cosa bella.

Quando viene qui allora si rilassa come a casa.

Sì, che bello. Questo mi dà un'allegria, mi scalda il cuore, mi sento bene.

Meno male allora che c'è questa Comunità...

Sì, molto, questa è la nostra vita qui, questa è la nostra vita, ci sentiamo bene!

Le conosce le comunità degli esuli dalmati in Italia?

Come no, anche loro si sentono bene, come no. A Lussino c'era una bella grande comunità degli italiani, ora hanno una nuova grande bella sede, a Zara anche siamo andati a trovarli, bello così. Siamo sempre in contatto, loro vengono qui e noi andiamo lì altre volte, questi ultimi tempi no però..

La vita adulta di Roberta comincia con percorsi migratori, e con la necessità di guarire da una malattia particolare:

Ha mai avuto, nella sua esperienza di vita, di emigrazione, dei momenti in cui si è sentita spaesata, in crisi rispetto alla sua identità, alle sue relazioni con gli altri?

No, no. Io mi sono sempre sentita italiana, uguale così, italiana come dal primo giorno. Perché da noi a casa si parlava solo l'italiano, tutti parlavamo in italiano e dopo un po' uno qua l'altro là, la sorella in Nuova Zelanda, i due fratelli in Australia, io qui, mamma e qua non più tra di noi...E dopo loro sono tornati in Australia e vivevano lì e io sono tornata indietro, il mio destino era di ritornare, tutti erano lì, io sola qui, ero da sola, volevo stare qua.

E si vede che qualcosa l'ha richiamata...

Il cuore! E anzi il dottore mi ha detto lì in Australia, ero giovane, a sedici-diciassette anni, mi diceva che dovevo proprio tornare nelle proprie terre, nel vostro paese, non so da dove è lei – mi diceva – ma lei deve tornare perché lei si ammala e muore! Ed ero molto, molto malata di nostalgia, soffro per le mie terre, per il mio paese. Anche in Australia ho imparato l'inglese ma volevo tornare, e tutti mi dicevano ma come parli questo e quello e non hai mai dimenticato italiano! E io, ma come, l'italiano è la mia lingua non la posso dimenticare mai,

è la lingua del mio cuore! Quando sono partita da Sidney, non avevo soldi, li avevo solo per la nave, sono andata e sono tornata con la nave, un mese durava sto viaggio e quando tornavo da Sidney, niente mi importava che ero da sola, ero solo contenta che tornavo nelle mie terre. Ero molto lontana, c'era tutta altra gente, c'era un'altra lingua che dovevo impararla per sapere...niente, era bellissimo ho bei ricordi e tutto ma io volevo tornare in Europa, qui, o in Italia. Alla fine però sono qui.

La lingua madre di Roberta è la lingua del cuore: il dolore di non poter parlare italiano e la nostalgia della sua terra la riporteranno indietro dall'Australia. Roberta descrive la sua emigrazione di ritorno come cura per l'anima per ricucire lo strappo dell'esodo. Qui andiamo oltre la dimensione politico-nazionale della lingua dibattuta in precedenza: la lingua italiana, non importa imperfetta nella pratica, ha la funzione di riferimento psicologico e socioculturale, è la certezza delle proprie appartenenze. Roberta in comunità si sente a casa: nel suo universo interno predomina il costruito buono/cattivo in cui i buoni sono gli italiani, mentre degli altri non v'è certezza:

Io mi sento italiana. Più di tanto, ho paura un poco, non lo so, come vivo qui nel nostro quartierino ho paura..e allora devo un po'...

Paura dei croati, intende?

Beh allora, dipende, certi sono buoni, certi no. Ma io non sto con tutti, sto attenta io so con chi posso parlare con chi no, e se vedo che...io vado alla larga, io sto attenta.

Se vede cosa...?

Se mi guarda e mi tratta male. Ora tutto è cambiato. Tutto, bisogna stare molto attenti. Sono contenta che abbiamo qui la comunità e che si può venire qui.

Quali sono i suoi rapporti con i vicini spalatini croati?

Non cambia niente, anzi, io lo dico, lo sanno tutti i miei vicini che io vado in comunità, e sono contenti per me perché io vivo da sola. Hanno piacere, mi dicono, Roberta abbiamo piacere che vai, sono tutti contenti e io pure. Ho piacere che loro così mi hanno...che sono contenti che io vengo qui. Allora ancora più li stimo questi miei vicini.

È importante avere un ambiente che ti accetti..?

Sì, mi vogliono bene e io voglio bene a loro, io scelgo le persone e sento, sento nel cuore che sono con me sinceri e chi no. Quelli che non sono sinceri, lontano, mi diceva mia madre attenta, guarda con chi vai e ti dirò chi sei, lei mi dava consigli mi dispiace che non

sono più vivi mi mancano tanti, li ringrazio mi hanno insegnato tanto, purtroppo ormai erano anziani, tanto...vivevano in Australia dopo, e così..

Ma secondo lei perché i croati hanno avuto questa forma di discriminazione?

Non so, chi lo sa...io certe persone, certi così, non capisco, non lo so perché, mi domando e mi rispondo da sola e non arrivo a capire il perché.

Solo con gli italiani o altri?

Anche con gli altri, dipende dalle persone, dal carattere, da tante cose, perché poi è scoppiata un'altra guerra e anche oggi si parla di..fammi stare zitta che non si sa mai.

E gli italiani hanno vissuto qui una tragedia nella tragedia quindi.

Sì, ecco! Quella volta lì, poi di nuovo, non era facile, ma bisogna andare avanti, diritti per la strada propria e star sempre attenti. Con i piedi per terra e attenti a quello che si dice, che si parla, bisogna sapersi comportare. Io quello lì quando mi ha detto di scendere dal pullman ho detto quando lui ha sgridato, ha detto brutto proprio, siamo stati subito muti, zitti, fino a Spalato.

È poi successo altre volte ad altri italiani che lei sappia?

Come no, tante volte! Ce lo diciamo, sì, tante volte...beh non proprio tante, ma ancora, sisi come no. E allora io subito sto zitta e no...poi c'è anche chi ci accoglie, sì, non dico che sono proprio tutti così come quello del pullman, però bisogna stare assai attenti.

Roberta stempera i giudizi negativi sui croati distinguendo il potenziale minaccioso dal suo vicino contento di sapere che lei si trova bene in comunità. D'altra parte, le categorie della differenza si adattano meno bene ai dettagli di una realtà conosciuta da vicino, e per Roberta, come per gli altri italiani, la minaccia proviene dall'ignoto collettivo. Roberta ribadisce la necessità di rimanere vigili nel percorrere i sentieri della vita quotidiana, ricordando le occorrenze negative vissute, quegli episodi (come quello emblematico delle ingiurie sull'autobus) che fanno presto a circolare in comunità diventando materiale di convalida per la narrativa del naufragio.

4.2 Rosa e la lingua del lavoro

Rosa è un'insegnante di italiano in pensione e oggi insegnante volontaria presso la Comunità. Nata a Rovigno da genitori italiani, Rosa definisce subito la sua storia come "*probabilmente la più interessante da sentire*". La sua narrazione

è lo straripare di un fiume: il ritmo narrativo è alto, sono molti i pensieri che vuole condividere. Rosa imposta il suo racconto scandendolo automaticamente nelle classiche tappe dell'infanzia, gioventù, età adulta. Sarà qui osservato un analogo criterio di presentazione.

Parte I - Infanzia e gioventù: Istria, italiani, comunisti

Quindi i miei genitori sono italiani, erano italiani. Mia mamma lavorava alla manifattura Tabacchi. Io sono nata nel 1934, mi ricordo che in classe ero la piccola italiana, e mi ricordo di aver ascoltato Benito Mussolini alla radio, parlava alla radio quando cominciamo le scuole. Finita la guerra noi ci siamo svegliati e non abbiamo più saputo parlare l'italiano. Perché c'era l'esodo capito? Io ero ancora minorenne [...] La Jugoslavia era povera, capito? Ricordo che mia madre piangeva perché era andata a comperare...noi avevamo soldi ma non avevamo cosa comperare, anche in Italia, era questo ma in Italia si trovavano cose [...] Mi ricordo che non c'era pane ero piccola, quella mattina sono andata a comperare il pane, so che durante l'Italia c'erano venti tipi di pane e quella mattina avevano solo così dei panini di polenta [...] e in una classe di quaranta alunni siamo rimasti in cinque o sei italiani. e quindi io non uscivo di casa, capito, andavo a lavorare, mia madre si arrabbiava, perché non esci? e io dicevo perché non so parlare. E poi con quello che abbiamo sofferto durante la guerra non erano proprio simpatici, poi eravamo italiani.

Rosa spiega l'esito della guerra con esempi emblematici, dal pane che non si trova dal fornaio allo svegliarsi e non saper più parlare l'italiano. Perché Rosa e la sua famiglia sono rimasti a Rovigno in quelle condizioni?

Questo è stato causa mio padre, perché mio padre era una persona intelligente, insomma capiva la politica, sapeva le lingue, e insomma non ha voluto darmi il visto perché io possa andare in Italia. mio padre era per...era durante i russi, capito? e lui era intelligente, aveva idea di democrazia, e sa...e anche lui doveva lasciarmi andare in Italia e non mi ha lasciato! E allora cosa faccio? Avevo finito il ginnasio, il liceo scientifico, ero già in terza classe e non avevo nessuno, dovevo imparare per forza questa lingua bruttissima. E insomma non ci trovavamo bene, nessuno mi ha saputo dire che per me la vita, finendo il liceo scientifico, non avevo nessuna prospettiva di andare avanti. Mio padre voleva che andassi all'università ma io dicevo ma chi me lo fa fare, come lo posso fare non sapendo il croato, andare a Zagabria? e allora ho lasciato il liceo scientifico in terza classe e ho saputo che a Fiume

esiste l'istituto magistrale i-t-a-l-i-a-no, capito? e allora mi sono iscritta alla terza classe dell'Istituto magistrale di Fiume, poi mi sono diplomata.

Il padre di Rosa come altri istriani aveva optato per il rimanere nella nuova società jugoslava, sebbene questa scelta fosse stata molto sofferta da Rosa, costretta ad imparare il croato, “ *una lingua bruttissima*”. Vivere in Jugoslavia per Rosa è una condizione di confinamento e limitazione dentro la quale si mette in ricerca del proprio posto nel mondo. La sua vita professionale si andrà presto a intrecciare con la realtà delle Comunità degli Italiani quando inizia ad insegnare nella scuola di Rovigno che frequentava da piccola:

Il preside della scuola si chiamava Antonio Borme, è lui che ha istituito le Comunità di Italiani! Lui scriveva *Istria Nobilissima*, io insegnavo lì e prima ero anche andata al ginnasio lì, conoscevo tutti questi professori, i miei professori che una volta erano autorità, e ora dovevo sedere insieme a loro capito? [*ride*] Questa storia è proprio interessante, la mia. Allora Borme ha fatto il primo ballo della comunità italiana, è stato fatto all'isola di Santa Caterina, a Rovigno.

Io non volevo andare lì, mi hanno spinto insomma, il preside mi diceva lei deve venire, ma non avevo con chi andare, insomma a ogni modo sono andata mi ha accompagnata mio padre [...] c'era un unico croato, un unico croato venuto a chiedermi di ballare. Io l'ho guardato e ho visto che, siccome era giovane e molti giovani sono morti nella guerra o non lo so [...] io penso che lui sia sposato! Insomma lui era già da sei sette mesi a Rovigno, io non uscivo e lui non conosceva nessuno – eravamo in pochi rimasti, capito? – perché venivano i croati e con loro non sapevamo parlare, la lingua croata è per un italiano difficilissima e bruttissima [...] insomma io mi ricordo come adesso, il preside mi alzò il braccio e mi fece alzare e andare a ballare con mio marito!

In un evento sociale in una Rovigno sempre più a maggioranza croata, in un contesto urbano di grande mutamento in cui è anche più facile sentirsi soli, Rosa incontrerà il suo futuro marito, un ingegnere dalmata sposato nel 1957.

Parte 2 – La vita adulta a Spalato: donna, straniera, anti-comunista

In un resoconto fitto di dettagli, episodi, ricordi, Rosa ripercorre la sua vita adulta che, come quella giovanile, viene segnata da costrizioni date dalla politica:

In quel tempo bisognava essere membri del partito comunista, io e il comunismo e dei partiti non ne volevo sapere. Quindi non potevi neanche lavorare senza queste cose, non si poteva neanche avanzare, noi eravamo nemici del popolo. E poi io ero donna, e straniera.

Rosa ‘ripudia’ la scelta politica del padre in età adulta dopo averla subita da giovane, optando per una strada più faticosa. Quando si trasferirà a Spalato con il marito, dalmata di Makarska, località vicina, Rosa dovrà affrontare le difficoltà di una vita di donna, immigrata, straniera e anti-comunista. Siamo nei primi anni ‘60 e la Dalmazia è una regione ancora molto arretrata²⁰ rispetto all’Istria:

La Dalmazia era arretrata, già apparteneva alla Jugoslavia, se non avessi voluto bene a mio marito io sarei subito tornata indietro...era arretratissima. Già per arrivare lì, c’era solo un bus al giorno che scendeva a Spalato! Capito? Poi arrivata a Spalato era una tragedia...io piangevo, c’era tanta bora e non sapevo parlare croato...però c’era l’amore per mio marito...lui era così bello! E poi c’era il problema del lavoro. A Rovigno ho lavorato dal ‘53 al ‘64 quindi avevo già dodici anni di insegnamento in scuole italiane. Cosicché venendo a Spalato ho fatto cento e tante domande. Ma per sette anni non ho lavorato: per sette anni! Il motivo è che avevo i documenti italiani. E poi non avevo la tessera. [...] Mi scartavano da tutte le parti, e un giorno allora dico...ma cosa faccio a casa? Igor [*il primo figlio*] aveva già finito la prima classe e io dico: non aspetto più. E senza che nessuno sappia mi sono iscritta all’Accademia Pedagogica di Spalato, e io ero l’unica straniera che si è iscritta, eravamo in sessanta. Tutti mi dicevano non ti prenderanno, non potrai insomma, e quando ho fatto l’esame di lingua croata avevo paura tantissimo. Avevo paura solo del croato, del resto non avevo paura.

La questione della lingua è la costante della vita di Rosa: mentre insegna l’italiano non riesce a completare l’apprendimento del croato, il concreto ponte per la sua integrazione lavorativa a Spalato. Dopo altre vicissitudini, Rosa supera infine l’esame dell’Accademia e, una supplenza dopo l’altra, riesce a trovare la dimensione di vita che finalmente la soddisfa, da donna e madre lavoratrice, un’immigrata che ha conquistato il suo posto in società. Oggi Rosa continua a fare il suo lavoro per la Comunità.

²⁰ Cfr. Gottsman (1998) sulla letteratura di viaggio in Dalmazia nell’Ottocento.

Ma prima io per s-e-t-te anni [*scandisce bene la parola*] sono rimasta a casa! Ed eravamo tutti uguali: la Costituzione diceva che eravamo tutti uguali però no, non è vero, nessuno mi ha preso finché non ho avuto questo diploma qua, e io ero l'unica che non era membro del partito comunista, su sessanta persone.

Rosa svela la retorica dell'uguaglianza sociale in Jugoslavia con l'orgoglio di essere riuscita a trovare un posto di lavoro senza avere la tessera di partito. La posizione politica di Rosa è condivisa dalla maggior parte degli italiani conosciuti a Spalato.

Le storie di Roberta e Rosa mostrano l'esistenza di un doppio bisogno negoziato nella narrazione: confermare la narrativa di comunità, inserendo temi e timbri noti e condivisi da tutti, ed esprimere la propria unicità fatta di sensazioni, ricordi e pensieri propri.

Qual è infine la percezione dei giovani di oggi riguardo la situazione vissuta dagli italiani? Ivana, una giovane dalmata italiana di Spalato nipote di uno storico presidente della Comunità degli Italiani, ricostruisce così, nelle catene sociali del ricordo trasmesso, la storia degli italiani in Dalmazia dopo la guerra:

Le difficoltà degli italiani dopo la guerra sono quelle che conosciamo tutti quanti, non era ben visto essere italiani come oggi non è ben visto essere serbi. È anche vero che oggi non c'è un regime totalitario che inculcava le informazioni, mentre la Jugoslavia inculcava le informazioni. Ora non c'è questo regime che continua a aggiungere benzina sul fuoco, ma dopo la guerra gli italiani sicuro erano visti come quelli che volevano portarsi via di nuovo la Dalmazia e l'Istria.

Oggi esiste un metro di misura per immaginare la percezione che la società aveva nei confronti degli italiani: la categoria di alterità dei serbi (cfr. Parte IV), storia minaccia all'integrità del corpo collettivo dalmata e croato.

Un burrascoso epilogo

Nel novembre 2013 Damiano Cosimo D'Ambra viene ufficialmente sfiduciato dal suo incarico di Presidente per ragioni di "incompatibilità di carattere" tra lui e la Comunità, come si legge sulla pagina facebook della CI. Proprio su facebook in data 14 novembre 2013 viene riportata la notizia della nuova elezione:

Giovanna Asara Svalina [*già vice-presidente*] è la nuova presidente della Comunità degli Italiani di Spalato. La sua nomina è stata decisa lunedì scorso durante la seduta costituente dell'Assemblea del sodalizio del capoluogo della Dalmazia, convocata all'indomani delle elezioni tenutesi domenica scorsa. A vicepresidente della CI di via Bajamonti è stata designata Antonella Tudor Tomaš [...]. La nuova formazione dell'Assemblea della CI di Spalato è stata eletta nel corso di elezioni straordinarie indette in seguito alla rimozione di Damiano Cosimo D'Ambra dall'incarico di presidente del sodalizio (10 ottobre scorso). [...] Interpellato in merito alla sua destituzione dal ruolo di presidente della CI di Spalato, che gli era stato affidato circa un anno e mezzo fa, e all'indizione delle elezioni straordinarie, Damiano Cosimo D'Ambra nei giorni scorsi ci ha spiegato di voler mantenere momentaneamente il silenzio stampa. Una decisione che il violinista del Teatro nazionale di Spalato ci ha spiegato di aver preso "per rispetto delle persone serie in seno all'Unione Italiana e all'Università Popolare di Trieste". Antonella Tudor Tomaš commentando la vicenda ci ha spiegato che Damiano D'Ambra è stato sfiduciato per "incompatibilità di carattere".

Le reazioni degli iscritti alla pagina facebook sono state le più svariate, dalle congratulazioni per la nuova presidenza fino alle richieste di avere dettagli sulle circostanze della destituzione. Alcuni commentatori richiamano con forza la CI a mantenere l'impegno di rappresentare e diffondere l'identità italiana in Dalmazia approvando il nuovo corso della Comunità, nei binari della tradizione.

Cosa succede passando dalla realtà virtuale al mondo reale?

Sono tornata sul campo nel periodo di assestamento degli equilibri dopo i cambiamenti comunitari culminati con un evento mai accaduto prima nella storia della Comunità, l'interruzione del mandato presidenziale a seguito di delibera

assembleare. Ho potuto raccogliere la versione della Comunità e quella di Damiano²¹, con cui i rapporti sono cessati definitivamente.

Nel dicembre 2013 in comunità partecipai alla festa di arrivederci per la Reggente Console italiana in un clima di grande festosità (“*lo vedi, che ora qui siamo tutti più rilassati?*” commenta un’italiana). In questa occasione ho potuto salutare diversi italiani e conoscere nuovi membri, raccogliendo accenni alle ultime vicende. Mi dice Antonella, ora vice-presidente, impegnata con altri soci nella trasformazione delle strutture e attività della CI:

Ora possiamo fare tutta una serie di attività condivise anche dai membri. La comunità ora è diversa, prima l’atmosfera era tesa. Ora ci sono tanti corsi offerti tutti gratis.

L’atmosfera di festa in Comunità contrasta con quella triste dell’incontro con Damiano, avvenuto in un caffè di un centro commerciale nella periferia di Spalato. “*Mi volevano far fuori dall’inizio, ti ricordi? e alla fine ci sono riusciti*”: turbato e amareggiato, l’ex-presidente si sfoga raccontandomi la sua versione dei fatti e smentendo le voci che circolano in comunità.

Dovrei essere protetto dalla comunità e dal Consolato, perché prima di essere il Presidente io sono un *italiano*, e invece ecco, sono diventato un esule, come erano nel passato gli italiani.

La narrativa dell’esilio e del naufragio, finora appartenuta ai membri più anziani della CI, è sentita ora in modo diverso anche da Damiano.

L’italianità è una dimensione fatta di tante alterità.

²¹ I dettagli sulle circostanze non verranno qui divulgate. La presente ricerca non ha finalità di inchiesta: l’interesse antropologico risiede nello studio di comunità come luogo di produzione e riproduzione di narrative sull’identità e memoria italiana.

Sintesi Parte II

La Comunità degli Italiani è l'associazione socio-culturale di riferimento della minoranza italiana di Spalato e centro di promozione e diffusione della cultura italiana. Nel 2012 raggruppava in prevalenza anziani non autoctoni (i dalmati italiani) ovvero persone immigrate dopo la seconda guerra mondiale. La narrativa di comunità sull'identità italiana si produce e trasmette nei confini dell'intimità sociale e culturale, ed è allo stesso tempo immersa nella rete discorsiva più ampia degli ambienti associativi degli esuli dalmati e istriani. Il discorso sull'identità si basa su specifici repertori tematici, script narrativi, atmosfere emotive e luoghi della memoria. Sul tema sono intervenuti voci insider (il presidente e i soci membri) e outsider (spalatini e italiani non della comunità). C'è il tema del quotidiano esilio in terra dalmata dove gli italiani furono storicamente una presenza importante. Gli italiani intervistati si percepiscono spesso come stranieri, agli occhi dei croati. A detta di alcuni, essi sono stati *fatti diventare* stranieri dalle politiche jugoslave e croate del Novecento. La minoranza italiana soffre oggi di una condizione auto-percepita di esclusione, negazione e discriminazione da parte della società croata. I confini del Noi comunitario sono definiti dalla storia culturale: gli italiani sono simbolicamente eredi dei romani, veneziani e italiani che diedero contributi fondamentali alla cultura dalmata. Viene stabilita una continuità simbolica con il passato.

Gli interlocutori denunciano il misconoscimento e la sopraffazione subita da slavi e croati nel corso della Storia: è questa la tragedia dell'italianità che caratterizza, con le atmosfere di una narrazione da vittime, il discorso sull'identità e memoria del gruppo. Il discorso comunitario si impernia nello specifico sui seguenti punti: 1. denuncia del disinteresse e ignoranza dei croati circa la memoria italiana in Dalmazia; 2. ricorrenza di pratiche di sopraffazione, manipolazione, negazione delle identità e memorie italiane da parte di slavi e croati; 4. disinteresse della politica e istituzioni italiane verso le vicende degli esuli e dei rimasti; 5. scarsa visibilità e potere di affermazione della comunità nella società.

Nel timore di subire ancora oggi forme di discriminazione, gli italiani dichiarano di voler difendere la propria identità a rischio di annichilimento. Tale manifesto si traduce poi nel quotidiano in pratiche sociali caratterizzate anche da incongruenze, contraddizioni e sfumature dovute ai percorsi di integrazione individuali e alle necessità di vita (ad esempio nelle relazioni quotidiane, nel sincretismo culturale, nelle pratiche linguistiche). Per quanto riguarda le relazioni comunitarie interne il problematico rapporto tra il giovane (oggi ex) presidente Damiano e i soci della CI si è rivelato indicatore delle priorità valoriali del gruppo, del complesso passaggio inter-generazionale della memoria, delle modalità di vivere e immaginare la comunità italiana e la dimensione dell'italianità in rapporto all'ambiente circostante e alle alterità.

PARTE III

Confini

Dalmati e italiani nel Novecento jugoslavo e croato



Mostar. Il ponte, distrutto nel 1993, fu un famoso simbolo della tragedia delle guerre jugoslave

Introduzione

Bisogna partire dalla mentalità sociale per capire la storia. Nei Balcani la storia si ripete perché è la mentalità che si ripete. Devi andare a vedere come si fabbricano le identità.

(Milan, lissano emigrato in Italia)

Le fabbriche delle identità jugoslave e nazionaliste sono al cuore di questa Parte, che nasce in risposta ad un dato etnografico: il frequente ricorso, nel discorso sociale sull'attualità, a memorie e immaginari sull'epoca jugoslava e tuđmaniana¹. Il passato continua a fluire nella contemporaneità in narrative dove vengono prodotte, negoziate e trasmesse diverse rappresentazioni di individuo e comunità. In questa Parte la dimensione del confine si declina ancora nelle forme di condizionamenti ideologici, violenze, limitazioni alla libertà, situazioni di cui oggi in Croazia si parla ancora poco, o male², e nei tentativi di fuoriuscita da tali confinamenti.

Nel *primo capitolo* si vedrà perché parlare della Jugoslavia non significa solo parlare del ricordo di quell'epoca ma dell'odierna realtà che è possibile (e doveroso, per alcuni) interpretare anche alla luce di quel passato. Una ragione del perché per giovani e meno giovani sia importante parlare del passato jugoslavo (così come di quello nazionalista) è perché esso è ancora oggi *sospeso, causativo, attivo, inconciliato*. Vedremo quali significati assumeranno questi termini nella specificità delle interviste. Come gli accademici, anche gli interlocutori³ sanno

¹ Da Franjo Tuđman, primo presidente della Croazia indipendente e leader del partito nazionalista HDZ (*Hrvatska Demokratska Zajednica*, Unione Democratica Croata).

² Rimando al Capitolo 3 per approfondimenti. Da consultare anche i *report* annuali di Amnesty.

³ Condivido a questo proposito il pensiero di Crane circa il "pensare storicamente" degli individui: "*Individuals may happen to be professional historians, but, more often, they may simply be people who are thinking historically. For any individual, learning about history is a lived experience that becomes part of collective memory—a seemingly simple proposition that none of the theorists of collective memory discuss*" (1997: 1381).

che li devono ricercare alcuni importanti motivi e responsabilità che portarono alle guerre degli anni '90, o a certe gestioni politiche del patrimonio culturale locale, o a determinati comportamenti sociali. Il passato jugoslavo sembra ancora non potersi fare storia, e ancor meno storia condivisa, per la presenza di voci a lungo sedate o perseguite che solo da relativamente poco tempo stanno emergendo dalle zone d'ombra in cui erano rimaste confinate.

Nel *secondo capitolo* si darà spazio riflessivo-teorico alle dinamiche del nazionalismo croato (tuđmanismo) al fine di contestualizzare meglio le narrazioni individuali. Alla situazione delle memorie dell'epoca comunista si aggiunge il pesante carico dei traumi delle guerre jugoslave. Da quel processo violento di nation-building la Croazia nel luglio 2013 entra nell'Unione Europea, in pace (apparentemente) con i fantasmi del passato. I racconti mostreranno le ombre lunghe della guerra nei percorsi di vita individuali.

Il *terzo capitolo* contiene estratti relativi all'epoca del nazionalismo. Nel ricordo diretto o trasmesso dei dalmati e italiani e nei loro commenti sulla realtà odierna si entrerà nel triste mistero e nei cupi interrogativi, rimasti ancora inesausti, sulle ragioni di una guerra che seppe esprimere un paradosso tragico del Novecento: un'inimmaginabile attualizzazione di immaginari aberranti.

Capitolo 1

La Dalmazia jugoslava

Perché per molti dalmati è ancora oggi importante parlare della Jugoslavia, come periodo storico, ideologia e pratica politica, immaginario sociale? Cosa rappresentava e cosa rappresenta oggi? Quali impatti hanno avuto cinque decenni di titoismo e perché parlare ancora della seconda guerra mondiale?

La frequenza con cui durante le conversazioni avute con dalmati e italiani scaturiscono spontanee e ampie riflessioni sul passato comunista è già di per sé un dato significativo, quasi ci sia, nell'abbondanza dei riferimenti, la necessità di un sovrappiù di rielaborazione e condivisione della memoria laddove essa è stata finora, a detta di molti, poco o mal raccontata⁴. Anche nel caso di persone non aventi una diretta coscienza storica testimoniante come i giovani, la Jugoslavia viene presa non di rado come riferimento o pietra di paragone sia per descrivere la realtà della Dalmazia di oggi nelle sue criticità, sia per contestualizzare eventi ed atmosfere da cui presero avvio i propri sentieri di vita. Gli interlocutori insistono spesso in riferimenti, paragoni e correlazioni, anche causali, tra il periodo jugoslavo ed epoche e circostanze più recenti, in particolare i nazionalismi degli anni '90. D'altra parte, la fine della Jugoslavia significò per essi la fine di un mondo e lo scoppio di un'atroce guerra.

⁴ Hajdinjak teorizza il concetto di "oblio organizzato" per descrivere la situazione croata degli anni '90. Lo studioso riprende in effetti la tesi di Connerton sottolineando come, per la costruzione di un nuovo ordine sociale e politico, specialmente di regime, bisogna considerare anche il modo in cui le società dimenticano. Il caso della mancata/parziale/inventata rielaborazione di eventi della seconda guerra mondiale è significativo, a maggior ragione perché fu un processo già compiuto sotto il comunismo sotto naturalmente un'altra luce interpretativa: "*The Communist Party which came to power in the former Yugoslavia after the World War II created such official common memory [...] among its many shortcomings, the most important was its inability to deal with the World War II ethnic hatred and killings in a constructive way*" (2006:1).

1.1 Titoismo, il sogno di fratellanza e unità

Lo sanno tutti che anche le nuvole non si muovono senza politica.

(Damir, ex-responsabile degli affari esteri nel comune di Spalato)

Nel 1945 nei Balcani occidentali nasce un mondo nuovo. La Dalmazia diviene parte della Repubblica Socialista di Croazia, tra le sei della Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia (*Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija*, SFRJ). La Jugoslavia costituiva un ambizioso progetto politico ad altissimo rischio di fallimento, di cui Tito e la dirigenza comunista furono fin dall'inizio consapevoli. La Jugoslavia viene presentata in molte analisi come comunità costruita a tavolino su terreni sociali compositi (Pratt 2003), la cui coagulazione era difficile per complesse ragioni storiche, geopolitiche, socioculturali.

Lo storico sloveno Pirjevec (2002) afferma che:

Nel tracciare le frontiere tra le sei repubbliche della Federazione i comunisti jugoslavi [...] partivano dalla convinzione di essere in procinto di costruire una società completamente nuova, basata sull'idea di internazionalismo proletario nell'ambito delle quali le differenze etniche sarebbero contate ben poco. (2002: 20)

Di fatto la Jugoslavia socialista rimaneva un paese:

scisso da due programmi politici che si escludevano a vicenda: mentre i croati gli sloveni e in parte anche i macedoni miravano al rafforzamento del principio federale per rivendicare la propria individualità nei confronti dei serbi, costoro erano attratti dal centralismo partitico e statale, l'unico capace di garantire compattezza alla complessa compagine di cui costituivano l'elemento più numeroso e influente. (2002: 20)

La soluzione del federalismo, come esperimento alternativo a quello sovietico (inaugurare ovvero le vie nazionali al socialismo) non bastava ad ottenere quel largo consenso per la sopravvivenza della Jugoslavia. I poteri centrali riuniti nella Lega dei Comunisti (1953) sentirono fin da subito come

indispensabile un progetto di costruzione di identità e appartenenza condivisa dai neo-cittadini jugoslavi (cfr. Coulson 1993).

La Jugoslavia, come sogno di Balcani uniti dal senso di appartenenza di tutti gli “slavi del sud”, non fu d’altra parte un progetto inedito, ma un tentativo politico storicamente ricorrente (Ivetic 2012). Il sogno della Jugoslavia sorgeva e si nutriva, in epoca moderna e risorgimentale, di un immaginario politico, sociale, letterario, culturale diffusamente coltivato tra serbi, croati, sloveni e anche dalmati. Dei panslavismi e jugoslavismi ottocenteschi si facevano portatori variegati movimenti sociopolitici e culturali che entravano talvolta in collusione e più spesso in conflitto con altre forze per esempio regionalisti e nazionalisti (Banac 1983).

Già l’esperienza di una Jugoslavia monarchica, con il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1919-1929), e poi con il Regno di Jugoslavia sotto la dinastia serba dei Karadorđević (1929-1941) si caratterizzava per difficili travagli politici. Le politiche interne oscillavano tra l’autoritarismo e la pacificazione conciliante, con riforme spesso inefficaci sul piano amministrativo e sociale. Permanevano tensioni tra interventi ispirati all’integralismo jugoslavo (coesione dei popoli al di là delle differenze socio-culturali e politiche) e istanze localistiche.

Senza lanciarsi in fuorvianti analogismi tra epoche, che richiederebbero ben altre approfondite contestualizzazioni, è in ogni caso possibile dire che già l’Ottocento, e ancor più il Novecento, si faceva secolo testimone della complessità di realizzare progetti panslavisti che scaturivano dai più svariati ambienti sociali aventi ciascuno istanze e opportunismi propri⁵.

⁵ Per comprendere fino a che punto fosse difficile far risorgere, nel 1945, un progetto di coesione jugoslava, basti solo citare i diversi movimenti politici e sociali coinvolti nella seconda guerra mondiale, e le cui lotte dal 1941-42 portarono a tragiche circostanze, di cui quelle accadute a Lissa sono esemplari. Nel quadro dell’opposizione tra forze dell’Asse e dell’Alleanza, in Jugoslavia si contrappongono gli ustascia fascisti di Ante Pavelić, i cetnici nazionalisti di Mihailović, il governo serbo filo-nazista di Milan Nedić, i partigiani impegnati nella lotta di liberazione. In epoca titoista, le tensioni tra opposte concezioni e ideologie di stato e popolo propuginate da tali movimenti si andarono a sfumare nelle istanze federaliste o centraliste avanzate dalle Repubbliche croate, serbe, macedoni, slovene montenegrine e bosniache rappresentate nella *Lega dei Comunisti*.

Nei confini tracciati dalla seconda guerra mondiale, come era possibile per Tito realizzare l'unione degli slavi del sud, considerando le interne distanze e i conflitti tra diverse concezioni e vissuti di identità, alterità, società?

Il motto *fratellanza e unità*⁶ restituisce il senso del progetto politico teso al superamento dei particolarismi, nella consapevolezza che la coesistenza pacifica della diversità fosse condizione fondamentale per gestire un territorio composito appena uscito da una guerra e da conflitti interni come tra ustascia e cetnici (Balić 2009, Hajdinjak, 2006). L'internazionalismo socialista doveva integrare elementi di precedenti jugoslavismi e servire a calmierare le conflittualità e i movimenti centrifughi in particolare di matrice nazionalista (Bowman 1994), che iniziavano a fermentare dagli anni '60 (Cvijić 1972). L'immaginario della fratellanza e unità forniva un modello di integrazione basato sul principio dell'unità nella diversità declinato nelle forme imposte dal regime (Djilas 1991). Questo immaginario era un orizzonte simbolico totale, un meccanismo idealmente regolatore dei rapporti individuo-collettività e tra governi locali e poteri centrali.

La dirigenza propose un'immagine di Jugoslavia, riverberata nella sua Costituzione, come federazione multi-etnica incoraggiante le specificità socio-culturali ed etniche delle Repubbliche (Fine 2006). Per scongiurare l'eventuale esplodere della questione nazionale la Costituzione federale sanciva il formale rispetto dell'uguaglianza tra i popoli⁷. Tuttavia, già la denominazione etnico-nazionale delle Repubbliche (croata, serba, ecc.) non rispecchiava l'effettivo panorama sociale la cui disomogeneità veniva riconosciuta in due casi, le province autonome di Voivodina e Kosovo. Proprio la questione delle frontiere jugoslave diventerà cruciale nelle relazioni tra le Repubbliche e poi nella propaganda di guerra (Bataković 2005).

⁶ In croato, *bratstvo i jedinstvo*, motto coniato da Tito nel 1941.

⁷ Quest'ultima, riformulata nel 1974, includeva il principio del diritto di autodeterminazione e secessione delle Repubbliche, la cui *ratio* era proprio quella di arginare minacce di secessione (da parte croata) o di espansionismo (da parte serba).

Secondo Bowman (2004) e altri analisti, la Lega dei Comunisti cercò di non dare risalto ai particolarismi, che dovevano rimanere inglobati e sedati sotto l'ombrello dello jugoslavismo. Il titoismo cercò di valorizzare le differenze, ma retoricizzandole ed essenzializzandole per neutralizzare movimenti che sulla polarizzazione di quelle differenze (così create, stereotipizzate e cristallizzate) rischiavano di minacciare l'integrità della Jugoslavia. La gestione politica della differenza prese via via traduzioni sempre più etniciste. È possibile affermare che il contesto jugoslavo abbia contribuito all'innesto delle successive politiche etnonazionaliste, in quanto utilizzava già strategie etnicizzate. Dissidenti, oppositori, minoranze venivano perseguite e marginalizzate (Mirković 1996) ad esempio attraverso lo strumento della cittadinanza, riformulata su nuovi criteri di appartenenza alla nazione⁸.

Nel complesso, la politica di pacificazione mostrò tutte le sue debolezze alla morte di Tito nel 1980, debolezze già evidenziate da tempo, e di cui erano sintomatici tra l'altro i fenomeni di resistenza in diverse aree della Jugoslavia (dai movimenti studenteschi a quelli delle comunità musulmane bosniache). Dagli anni '60 la Jugoslavia presentava un quadro di notevoli criticità, per l'urgenza di rinnovamento delle strutture politiche e socio-economiche, per le conflittualità tra le Repubbliche, per i delicati equilibri politici internazionali (dalla rottura con il Cominform al Movimento dei Non Allineati). La Jugoslavia rimaneva una Federazione centralizzata nella dirigenza del Partito, che tramite l'Armata Jugoslava cercava di sedare le continue tensioni e rivolte.

Ecco perché la controversa ideologia dell'*unità nella differenza* tradotta nelle politiche di gestione della differenza sociale, etnica e politica, viene generalmente considerata una concausa alla base della disgregazione violenta della Jugoslavia (Bakic-Hayden & Hayden 1992).

⁸Denich offre una buona sintesi interpretativa: “*while Titoism reconstructed Yugoslavia to encompass all its ethnicities within an overarching ideology it never actually replaced the 19th century definition that equated “nation” with “people” using the same word, narod, to mean both. Thus, the Serbs, Croats, and other “peoples” were ethnically defined, and each accorded an ambiguous hegemonic status in its “own” republic. Since mixed populations prevail through much of Yugoslavia, the ideological definition of the republics as nation-states created anomalies in the form of those inhabitants who were not of the dominant nationality.*” (1994: 376)

1.2 La memoria pubblica della lotta partigiana

La soluzione al problema di stabilire e consolidare una coesistenza pacifica tra le Repubbliche Socialiste fu cercata anche nel campo delle politiche della memoria, per la capacità simbolica di questa nel plasmare immaginari sociali contribuendo alla fabbrica di storie identitarie (cfr. Parker 2008). La memoria storica fu un privilegiato strumento di legittimazione e celebrazione del potere jugoslavo (Hajdinjak 2006, Hayden 1992) utile a calmierare anche conflittualità interne. La seconda guerra mondiale costituì un fondamentale serbatoio cui attinsero le politiche titine della memoria. Come asserisce Hajdinjak:

After the Second World War, the memories of war-time ethnic hatred and of violent civil war were officially “erased.” State propaganda, dispersed through the educational system, media and mass culture (especially literature and films), instead presented a picture, which testified about mass support among all Yugoslav peoples for the joint struggle against invaders and “domestic traitors,” as numerous ethnically based military formations during the war were called (for example, Croatian *Ustashe* and *Domobrani*, Serbian *Chetniks*, Albanian *Balisti*, Slovenian *Belogardisti*, etc). (2006)

La lotta di liberazione dell’Armata Popolare⁹ contro il nazi-fascismo non era solo una realtà storica, ma il mito fondativo¹⁰ della Repubblica Federale in quanto prima e fondamentale esperienza collettiva dei “nuovi” popoli jugoslavi serbi, croati, sloveni, macedoni, bosniaci. La lettura jugoslava della seconda guerra mondiale fu quella di un’esperienza collettiva trasversale, vissuta da tutte le componenti della Jugoslavia compartecipanti alla scrittura della sua storia.

La vittoria sul nazi-fascismo divenne così l’anno zero mitico e storico della Jugoslavia. La costruzione di tale memoria comportò sul piano pratico l’inclusione o l’esclusione di cittadini membri sulla base di riformulati criteri di

⁹ Denich individua nelle “memorie fratricide” della seconda guerra mondiale un nodo critico del titoismo, impegnato nel controllo delle rappresentazioni del passato, risolto mediante l’opposizione tra due categorie collettive, le vittime del fascismo e gli invasori stranieri e i traditori interni (1994:370).

¹⁰ Hajdinjak (2006) ribadisce l’insostanzialità del problema dell’accuratezza storica del mito o delle storie miticizzate, fondamentali per il processo di identificazione degli individui con il Noi nazionale. Come vedremo, furono tuttavia fatti intensi sforzi per costruire una credibile narrativa storica dello stato nazione che doveva nelle intenzioni presentarsi scientificamente accurata.

appartenenza. L'espulsione dalla federazione avveniva per tutti coloro associati o associabili al nazi-fascismo. Il regime perseguì atti di violenza simbolica contro le memorie alternative, scomode e di minoranza. L'assenza, a Lissa, di una memoria pubblica delle rappresaglie partigiane si può ascrivere anche all'efficacia degli interventi delle politiche della memoria praticate dal 1945 in poi.

La complessa situazione della memoria collettiva del Novecento jugoslavo nel contesto dalmata fuoriesce da più parti nelle testimonianze raccolte:

Nessuno, nemmeno Tito l'ha mai detto e riconosciuto, il fatto che i dalmati erano stati i più importanti nella lotta partigiana perché eravamo diventati tutti uguali, jugoslavi. La Dalmazia aveva il 5% del numero degli abitanti in Jugoslavia e aveva un quarto di tutti i partigiani, perché i dalmati erano arrabbiati con gli italiani fascisti e con gli ustascia che li avevano dominati e ammazzati.

Damir, spalatino incontrato già nella Parte II, denuncia il misconoscimento del ruolo che ebbero i dalmati nella lotta di liberazione, tagliati fuori dalla versione ufficiale della storia. La retorica di fratellanza e unità a suo dire andava negando il riconoscimento del contributo delle singole parti. Non solo dunque andavano soppresse le contro-versioni sulla liberazione, ma marginalizzati anche i particolarismi interni a quella narrativa perché potenzialmente pericolosi. La celebrazione della lotta partigiana doveva riempire di pienezza i sensi di appartenenza di tutte le identità jugoslave, per creare compattezza contro tutte le altre categorie di alterità, naziste e fasciste *in primis* (Hayden 1992, Hajdinjak 2006¹¹). Già in guerra venivano eseguite espulsioni e persecuzioni delle minoranze, come testimoniano le foibe istriane e gli annegamenti in Dalmazia. La propaganda jugoslava della lotta partigiana poteva così occultare la memoria delle stragi da parte comunista:

¹¹ Hajdinjak sulla linea di Denich ricorda che le memorie della guerra civile nei territori jugoslavi furono ufficialmente seppellite per mostrare la compattezza di tutti gli jugoslavi (2006).

Le foibe? Mai saputo! Sentivi solo “partigiani eroi” e in quello tu credevi. Come quando si era ragazzini, tra cowboy e indiani, tu credevi che i primi erano giusti e solo dopo capisci chi erano i veri sterminatori.

(Jelena)

Le foibe ci sono quando finisce la guerra. Prima ci sono le rivendicazioni della guerra e di tutte le cose terribili che ha fatto il fascismo, poi viene l’odio di classe, poi c’era orgoglio nazionale. E poi, esiste una cosa di cui nessuno parla. La gente che lavorava in segreto con i partigiani, e che sapevano cose che non si deve sapere, anche loro finirono nelle foibe. Ci sono quattro classi dirigenti che finiscono in foibe, e ora in Italia dicono che sono solo “gli esuli!”. Tutti dicono che furono uccisi perché erano italiani, ma nooo non è vero, alcuni erano croati, e sloveni anche! E questo è nazionalismo perché vuol dire che “noi siamo buoni e loro sono cattivi” mentre anche loro hanno buttato noi in foibe.

(Damir)

Io le ho viste le foibe...di sicuro c’era qualche cosa...ma si sa, una parte dice questo, una parte l’altra..

(Desa, già partigiana, intervistata nel 2012)

Le asserzioni di Desa e Damir evidenziano l’efficacia dell’indottrinamento di regime. Nelle foibe accadde molto più di “qualche cosa”, e gli infoibamenti avvennero non solo alla fine della guerra, come asserisce Damir, ma già dal 1943. Desa evita di entrare nei dettagli nonostante sia stata anche testimone oculare dei siti delle foibe tra il 1944-1945 in Istria, in una tappa del suo rocambolesco viaggio di ritorno a Spalato dal carcere fascista dove rimase prigioniera per due anni perché partigiana. La questione delle foibe è ancora oggi dibattuta (Ballarini 2010), anche perché per ragioni politiche le testimonianze il recupero dei dati sul territorio furono possibili (e non del tutto) solo dagli anni ‘90.

In una panoramica antropologicamente più ampia, afferma bene Appadurai:

Oggi il passato non è una terra in cui tornare in una semplice politica della memoria, ma è diventato un deposito sincronico di scenari culturali, una specie di archivio centrale del tempo, cui fare ricorso come meglio si crede, secondo il film che deve essere girato, la scena da ripetere, gli ostaggi da liberare. (2012: 43)

La strumentalizzazione politica delle memorie della seconda guerra mondiale fu una strategia seguita da comunisti e nazionalisti croati e serbi (Becker 2001). Secondo Damir anche in alcune prospettive italiane si riscontra il vizio nazionalista, ad esempio nella tesi delle foibe come pulizia etnica. Nella mancanza di uno spazio pubblico pluralista, la sottrazione e la negazione delle memorie costituisce un altro tratto di regime sottolineato da molti interlocutori. Ricordiamo l'esempio che l'anziano Ivo nella Parte I esprimeva riferendosi al vissuto emozionale della *strah*, una perdurante paura oramai introiettata:

Durante il comunismo la gente non andava in chiesa per paura...poi tutto è cambiato e allora tutti andavano in chiesa...per paura! Devo andare in chiesa perché...chi lo sa!

(Ivo)

La gente ha ancora paura, per quello che è successo e per come è successo. E la pressione del nazionalismo oggi è ancora forte.

(Damir)

1.3 La Jugoslavia nelle mappe del ricordo

Secondo una visione sempre più diffusa negli studi storico-politici sui Balcani bisogna considerare con maggiore attenzione processi, fattori e contesti culturali per comprendere perché i progetti politici di unione panslava si rivelarono fallimentari, perché né i movimenti jugoslavisti ottocenteschi, né il Regno di Jugoslavia, né infine la Jugoslavia di Tito riuscirono a sviluppare una vera e propria identità e cultura jugoslava (Sekulic 2002). Le prospettive antropologiche hanno offerto diversi contributi, ad esempio nell'ambito degli studi sulla memoria collettiva, utili alla problematizzazione dei meccanismi e impatti delle politiche e ideologie in epoca titoista.

Come ricordano e interpretano oggi l'epoca jugoslava i dalmati e gli italiani, quali relativi immaginari e realtà si attivano nei percorsi della memoria?

Susanna e Jelena sono due donne sui sessant'anni residenti a Spalato. Susanna è una dalmata italiana preside di un istituto privato da lei fondato, dove la

incontrai nel novembre 2012. Jelena è invece una spalatina vissuta a Roma per trent'anni, dopo essersi sposata con un italiano. In età della pensione, già vedova, Jelena ritornerà a Spalato seguita poi dalla figlia Draga.

Susanna e Jelena esprimono punti di vista affini sulla politica di Tito:

La Jugoslavia è stata creata a tavolino. Era un matrimonio combinato, e quello per forza è un matrimonio mal riuscito.

(Jelena)

Era un regime brutto, era un regime che teneva tutti insieme. La Jugoslavia era una cosa fatta, non era naturale perché sono tanti stati, tre religioni, altre lingue. Quando è morto Tito loro si sono distaccati, perché sentivano che ciascuno deve vivere per conto proprio.

(Susanna)

La Jugoslavia viene simbolizzata come matrimonio combinato o convivenza forzata: una forma di unione che ha già scritto in sé il fallimento.

Damir fu dirigente della sezione affari esteri al Comune di Spalato. Nel febbraio 2012, invitata a casa sua, mi parla del comunismo e di Tito:

In Jugoslavia esistevano questi conflitti nazionali, ma in ogni situazione dove c'è la ricerca di un *balance of power* [equilibrio di potere] sempre c'è un giudice! Quando il *balance* fa così [abbassa la mano destra], il giudice fa così [alza la mano sinistra]. Tito era il giudice. Ma senza Tito – non solo senza Tito, senza Tito e senza l'Unione Sovietica! – il *balance* crolla completamente.

Le prospettive di Susanna, Jelena e Damir sono complementari: se la Jugoslavia è “fatta a tavolino”, come un matrimonio combinato, essa poteva essere tenuta in piedi solo grazie a un giudice pacificatore. Con le sfumature soggettive, tutte le persone incontrate sul campo hanno messo in piedi un ritratto di Tito come leader carismatico dalle spiccate capacità politiche, un leader che poteva essere poi deificato o demonizzato:

Tito era considerato un dio, un padre. non si può capire la Jugoslavia e la sua gente, e quello che è venuto dopo senza capire questo.

È quanto mi dice una guida turistica di Lissa, intervistata nell'agosto 2011, mentre mi fa vedere il rifugio antiatomico di Tito nel cuore del monte Hum.

Tito era per tutti un uomo, un mito, un padre.
(Jelena)

Il simbolismo mitico e mistico presente nel ritratto di Tito come padre-dio della nazione può ritrovarsi nelle retoriche del discorso sulla Jugoslavia.

Mila è una donna spalatina sui quarant'anni, sposata e madre di una bambina. Parla italiano perché ebbe per qualche anno un'esperienza lavorativa a Roma come truccatrice di cinema alla Rai (*“lo dico subito, io non ho avuto raccomandazioni come pensate sempre tutti voi italiani: ho fatto uno stage, ero brava e mi hanno preso”*). Comparandola con la società di oggi, Mila definisce la Jugoslavia una forma di monarchia assoluta, al pari della precedente e di quella successiva:

Sotto Tito non era gente libera, non è che potevi fare ciò che volevi, dovevi ascoltare, era proprio come una monarchia, come quella di prima. E poi pure come quella di Tuđman che ha fatto la sua monarchia assoluta, con quel capitalismo sporco.

Nella rappresentazione di Tito e Tuđman come monarchi assoluti si ritrovano le tracce sia di un immaginario di jugoslavismo monarchico antecedente la seconda guerra mondiale, sia una critica alle retoriche comuniste e nazionaliste fondate sul culto della personalità. Nella stessa conversazione Mila è tuttavia in grado di ribaltare il giudizio su Tito, che da autocrate diventa *“un grandissimo diplomatico che ha fatto bene”* quando comparato ai politici di oggi. Mila sa sottolineare anche i contributi positivi del titoismo incarnato nel suo leader, tra cui l'aver modernizzato Spalato, una modernità il cui simbolo sono i grattacieli: *“quelli ancora oggi mancano anche a Roma, mentre da noi già c'erano”*. Un esempio, tra

i tanti, di versatilità retorica del giudizio sociale. In un solo caso il ritratto di Tito viene alquanto depotenziato nel suo tratto di dio-padre così com'era socialmente percepito (come doveva, perlomeno):

Non lo dice nessuno, ma Tito era un fantoccio alla fin fine. Lui era l'immagine, la facciata, il referente delle frustrazioni della gente, in realtà comandavano gli altri dirigenti dietro di lui, c'era un team di potenti che prendevano le decisioni. Alla gente, si sa, serve un leader carismatico, come lo fu Tuđman e come in Italia è Berlusconi.

(Milan, da una conversazione telefonica del settembre 2012)

Tito è una marionetta nelle mani della ben più potente dirigenza comunista, asserisce Milan, esule lissano sui quarant'anni, fuggito da disertore dalla Croazia di Tuđman. È interessante il confronto con Silvio Berlusconi – figura certo incomparabile a quella di un leader comunista – che viene talvolta utilizzata dai dalmati come parallelo per descrivere, sicuri di essere capiti da un'italiana, i comportamenti di bassa statura morale dei loro politici. Per esempio per spiegarmi il personaggio del sindaco (oggi ex) di Spalato, Draga, figlia di Jelena, ricorre al paragone di Berlusconi, che “dice tutto”:

Lui è venuto qui a farsi i suoi interessi sai. È come Berlusconi – e ti ho detto tutto. Si chiama Kerum, ha la sua catena di supermercati, quelli che vedi in giro. Poi ha gli alberghi e il suo giro di affari, insomma usa la nostra città per i suoi interessi. Io ormai lo chiamo *Cetto la Qualunque*, hai presente il film¹² [ride]?

(conversazione del 23 giugno 2012)

Draga, amica di Mila, è una donna italo-croata sui quarant'anni anche lei, nata e vissuta a Roma, che vive a Spalato da un paio di anni con la madre Jelena. Draga crea una connessione ironica tra la persona reale e il personaggio di fantasia con cui trova somiglianze, una modalità per raccontare e simbolizzare la propria realtà locale attraverso un immaginario mediatico.

¹² Il film è la commedia *Qualunque* (2010). Cetto la Qualunque è il personaggio principale, interpretato dall'attore Antonio Albanese, un imprenditore disonesto che decide di candidarsi a sindaco per difendere i suoi personali interessi e le proprietà acquisite abusivamente.

Nelle testimonianze degli intervistati ricorre l'immagine di una Jugoslavia come entità monolitica. Le narrazioni, specialmente quando esulano dal racconto autobiografico, mancano generalmente contestualizzazioni e riferimenti a circostanze e processi specifici che la società jugoslava attraversò nel lungo corso dei suoi quasi cinquant'anni di vita. Con stili caratterizzati da un certo impressionismo descrittivo, tra messe a fuoco su dettagli e considerazioni generiche, la Jugoslavia viene ricordata proprio come voleva essere politicamente immaginata, in un paragone con l'URSS da cui per Jelena e Damir essa ne esce vincente:

Non era un regime duro come l'URSS. In tv passava tutto, c'era il turismo, negli anni settanta c'erano moltissimi turisti italiani, c'era proprio l'invasione. C'erano due traghetti qui a Spalato, ancora mi ricordo, si chiamavano Tiziano e Tintoretto. La madre di Sandra, mia cugina – te lo ha detto, no? – beh, lei già affittava camere ed era strapieno di italiani..gli italiani erano di casa [...] si viveva meglio prima, c'era lo stato sociale. Come sistema non era rigido come oltre cortina, era una via di mezzo. Si lavorava in una ditta, si avevano casa e lavoro, non come oggi. A Spalato c'era un importante cantiere navale, c'erano migliaia di aziende e in ogni famiglia moglie e marito lavoravano, magari c'era la casa dello stato e poi tutti si facevano seconda casa al mare.

(Jelena)

Non era un socialismo come in Unione Sovietica, no. Era un posto con una democrazia industriale dove i lavoratori votavano per i loro direttori, il che significa praticamente che i lavoratori erano proprietari, ma solo per gestire. La Jugoslavia aveva una grande stima nel mondo, tra socialisti e capitalisti, perché noi avevamo tutti e due i mondi...Era facile, era bello!

(Damir)

Durante una conversazione avuta in una *konoba*, una trattoria vicina al lungomare, Damir ricorda che quel tempo “*era facile, era bello*”: c'era la democrazia industriale, lo stato sociale, il turismo. Quello che emerge è un ritratto di welfare oggi rimpianto, soprattutto dai giovani, considerando in particolare gli aspetti di garanzia sociale, per la casa e il lavoro oggi a rischio:

Mila: Tito era una grandissima persona e tutti lo rispettavano, lui chiedeva soldi agli americani dicendo che noi siamo poveri e abbiamo bisogno di soldi, era un grandissimo diplomatico, ha fatto bene. Quando c'era la Jugoslavia tutta la gente stava bene, i comunisti non sono...non è una buona cosa, però...almeno avevi casa e lavoro che oggi non hai.

Draga: stare bene allora non significava avere una bella casa, c'era gente che viveva in pochi metri quadri.

Mila: e poi ricordiamo che lui ha costruito anche i grattacieli, la città!

Draga: il concetto era che tutti devono avere una casa e un lavoro, la casa te la davano anche in centro, nel palazzo di Diocleziano. Figurati, oggi una cosa del genere è inconcepibile.

(Spalato, 11 novembre 2012)

Come molti spalatini Draga vive dell'affitto estivo di appartamenti e di qualche lavoro saltuario durante l'inverno:

Considera che lo stipendio medio di una commessa è di 300-400 euro al mese. Mi dici tu come fai a campare con una figlia a carico se non hai appartamenti da affittare in estate? Quei soldi cerchi di farteli bastare tutto l'anno.

Il ricordo del comunismo trasmesso alle giovani generazioni si esprime, quando positivo, su poche parole essenziali: casa, lavoro, uguaglianza, una realtà oggi "inconcepibile". L'immaginario sulla Jugoslavia si colora, nei discorsi di Draga, Mila, Damir e Jelena, di sfumature che evocano quel paradiso di Lissa pre-bellica descritto da Lorenzo Dojmi. I dalmati hanno un giudizio tendenzialmente positivo del titoismo sul piano della liberalizzazione economica e delle garanzie sociali, soprattutto quando comparato al modello sovietico e rapportato al tempo presente. Le mappe mnestiche e immaginative dei dalmati sulla Jugoslavia – come entità politica, epoca storica, società, immaginario culturale – sono riferimenti per spiegare, comprendere, criticare, più in generale relazionarsi con la realtà che li circonda. Le memorie e simboliche relative alla Jugoslavia – come epoca storica, società, immaginario – appaiono così ingranaggi di quelle fabbriche di storie prodotte nel Novecento.

1.4 Eredità comuniste a Lissa



Mimetismo militare jugoslavo a Lissa.

Finti massi di polistirolo colorato per difesa da incursioni aeree.

La Jugoslavia viene ricordata e rimpianta, non solo dai nostalgici, come una società che dava un futuro garantito, certo a un prezzo alto. È un immaginario post-comunista sul comunismo mappato nei confini di una Spalato jugoslava che attraversava fasi alterne di trasformazione e che conobbe un florido sviluppo sul piano commerciale, turistico, industriale. A Lissa invece, il tempo comunista dell'uguaglianza può considerarsi, in una lettura dietrologica che tanto informa il discorso locale, un tempo prima del tempo: se comunismo ci fu, fu possibile viverlo o immaginarselo solo come antecedente al 1941. Fino alla seconda guerra mondiale, secondo diversi locali a Lissa era ancora possibile sperimentare un certo equilibrio sociale. “Fratellanza e unità” avrebbe potuto essere anche il motto del podestà padre di Lorenzo, fino al 1941.

Lissa non fu raggiunta dalla modernizzazione jugoslava: fu questa per molti residenti un'importante causa dell'attuale depressione socioeconomica dell'isola. Più volte Jasna, l'insegnante di italiano dell'istituto tecnico locale, constatava con rammarico l'impossibilità per molti giovani di proseguire gli studi (cfr. Parte I).

L'unico segno visibile del comunismo mi viene spesso indicato a vista dai locali, nel loro puntare il dito in direzione dell'hotel Issa, un casermone sul lungomare poco distante dal centro costruito per ospitare i familiari dei militari, e oggi privatizzato.

L'altro albergo di Lissa, il Tamaris, rappresenta invece un curioso esempio di autogestione dal basso. Nel 2011, a seguito della decisione dei proprietari di chiudere l'hotel dato il forte indebitamento, i dipendenti dell'albergo (camerieri, cuochi, inservienti e segretarie) decisero di prendere in mano le redini dell'attività, dividendo spese e introiti e continuando a svolgere le loro mansioni. La gestione collettivista del Tamaris, che nel 2012 non aveva ancora un proprietario, rimanda ad un modello di democrazia proletaria ricordato (e rimpianto) da Damir, una modalità che sa ritornare in micro-gestioni imprenditoriali.

Della Lissa comunista vengono visualizzate nella memoria non solo le solidità delle strutture ma anche immagini in movimento. In Parte I Susanna ricordava l'abitudine della gente di parcheggiare le macchine sui mosaici delle terme romane, mentre l'archeologo Boris la costruzione del campo di calcio (1956) che seppellì la necropoli greca sotto il cemento. Il tema dello scontro tra barbarie e civiltà inizia ad incorniciare i racconti degli interlocutori:

Dopo la guerra a Vis se ne andarono i migliori, e sono rimasti i barbari, e poi ne sono venuti altri. Prima c'erano delle famiglie, proprio dei signori, dei gran signori, gli altri erano dei barbari. Vis si è svuotata delle famiglie nobili per bene, l'hanno chiusa per l'esercito jugoslavo. Vis era chiusa per i turisti, per gli stranieri, per tutti quanti, tremendo! Forse però da una parte era un bene perché non hanno fatto quelle ville tremende, non hanno fatto niente, solo quell'hotel, e forse questa era la cosa migliore. L'isola è rimasta intatta però dall'altra parte poi l'hanno occupata questi ufficiali serbi dell'esercito.

(Susanna)

Dal punto di vista di Susanna, discendente di una storica famiglia dalmata italiana, Lissa fu "imbarbarita" *in primis* proprio dai locali rimasti sull'isola una volta fuoriuscita l'élite locale alla fine della seconda guerra mondiale. I barbari sono quegli stessi lissani che prima facevano parte dell'armonioso paesaggio

sociale. In epoca jugoslava l'etichetta di barbaro fu assegnata dai dalmati, non solo italiani, anche ai militari che vi si stabilirono, provenienti dai territori interni delle varie Repubbliche. Per Susanna, barbara è la cultura e società slava, di cui l'estetica architettonica jugoslava è l'emanazione visibile. Il comunismo per lei portò in Dalmazia non la modernità, i grattacieli¹³ di cui parlava prima Mila, ma l'orrido gusto del regime.

Mentre il cemento andava a seppellire il patrimonio archeologico, la natura veniva risparmiata: *“forse questa era la cosa migliore”* del comunismo, dice Susanna e altri locali, date le ricadute positive sul turismo odierno. Anche i bunker e rifugi bellici e post-bellici diventati siti turistici, frequentati dagli stranieri ma non dai locali, come hanno asserito le due guide del tour incontrate nel 2011 e 2012. Marko affermava:

I locali non vengono a vedere questi posti, il rifugio di Tito e altre cose della storia di Lissa. A me e a nessuno dell'agenzia l'hanno mai chiesto, non hanno organizzato niente. Non sembrano interessati, è strano perché alla fine hanno vissuto decenni senza poter vedere tutto quello che accadeva dietro e vicino a loro, come funzionava. Forse chissà...proprio per quello...per com'era la situazione, loro non vogliono e...non gli interessa ricordare.

Il disinteresse e la ritrosia dei lissani nel ripercorre i luoghi del Novecento jugoslavo per Marko è una reazione strana, considerata la vicinanza decennale che i lissani ebbero con i militari jugoslavi. Strano non essere curiosi di vedere come funzionasse la vita quotidiana dei soldati nei bunker, come vivessero nei rifugi, da cui uscivano ogni tanto per scendere nella cittadina. D'altra parte, in un pensiero non del tutto esplicitato, Marko sembra pensare che la strana reazione dei locali sia dovuta proprio a quella prolungata condizione di convivenza.

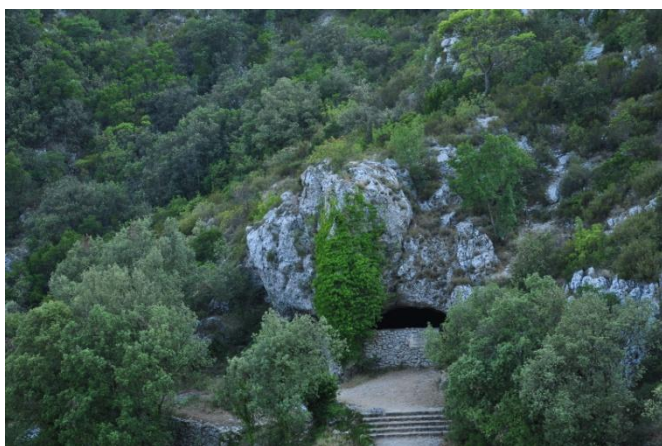
La Lissa jugoslava non è un luogo che ai locali interessa molto ricordare. Il loro rifiuto di entrare in rapporto con la storia del proprio territorio è un fatto

¹³ Scrive Enzo Bettiza sulla modernizzazione e i grattacieli di Spalato: *“la millenaria, suggestiva personalità archeologica [...] è stata deturpata dall'escrescenza di bituminosi e orrendi grattacieli di tipo brasiliano; pure la sua originalità umana, la sua vivacità culturale e cosmopolita, sono state sommerse e cancellate da una vera e propria eruzione di plebi semibarbare, calate con la dirompente violenza della lava dalle montagne dinariche”* (1996:147)

confermato anche da Jasna, che cita un episodio accaduto con i suoi alunni e il preside della scuola:

Una volta eravamo andati in gita vicino al monte Hum. E allora ho detto al preside della scuola: perché non facciamo vedere ai ragazzi il rifugio di Tito, e la grotta? Sai, perché la scuola non aveva mai organizzato una visita lì, e ora ci passavamo proprio vicino, per caso. E il preside sai che mi ha detto? “no, no, che ci andiamo a fare lì, meglio di no, e poi cosa interessa ai ragazzi questa storia”. Ma loro ci hanno sentiti e sono voluti andare a vedere la grotta, così, per curiosità, perché non ci erano mai stati. Il preside è così, alla scuola sono così...il professore di storia è bravo solo io penso che bisogna uscire di più con i ragazzi, devi uscire e fargli vedere cosa c'è sull'isola!

L'episodio della gita al monte Hum evidenzia una criticità nelle modalità di trasmissione sociale e didattica della memoria nel rapporto tra insegnanti e alunni, i primi recalcitranti a far partecipi i secondi ad una memoria locale che comunque, secondo Jasna, aldilà di una superficiale curiosità non interessa in fondo nemmeno a loro conoscere.



La grotta di Tito

Molti discorsi di lissani e spalatini ruotano intorno al nesso territorio-economia. Viene denunciata in particolare la continuità di un intenso sfruttamento della Dalmazia, perseguito ieri da “Belgrado”, ovvero il governo jugoslavo, e oggi da “Zagabria”, capitale della Croazia (il potere centrale viene spesso simbolizzato

con il nome della capitale). Se la predazione jugoslava viene addotta sovente come concausa della stagnazione economica, c'è anche spazio per includere le responsabilità del governo croato:

Siamo onesti, la Dalmazia è ancora oggi la gallina dalle uova d'oro, c'è il mare e c'è il turismo. Secondo te perché la Slovenia ha restituito le proprietà agli esuli ungheresi e tedeschi e la Croazia non lo fa con gli esuli italiani della Dalmazia? Perché in Slovenia non c'è questo grande turismo. È tutta una questione economica e politica, il governo jugoslavo e poi quello croato sapevano che le proprietà immobiliari in Dalmazia valevano moltissimo e non le hanno volute ridare ai vecchi proprietari che erano stati cacciati. Così, tutte le ricchezze potevano andare a loro.

(Ivana, trentasette anni, figlia di Susanna, dalmata italiana)

La Dalmazia jugoslava era “la gallina dalle uova d'oro” per l'alto indotto economico che la regione era in grado di portare alla Repubblica Federativa grazie al turismo. Così si declina in altro modo l'idea dell'invasione, quasi dello “stupro” economico della regione da parte dei governi. Questo pattern lo abbiamo già visto in altri racconti di lissani, nell'idea di una Dalmazia soggetta a continue invasioni e dominii. Si levano tuttavia anche voci contro-corrente rispetto a questo discorso. La più radicale è quella di Milan, lissano emigrato in Italia, che sottolinea l'esistenza di un effettivo circuito di scambio economico tra la Dalmazia e la Jugoslavia. Se sfruttamento c'è stato, a sua detta sarebbe stato bilaterale, come dimostra il caso dell'industria navale di Spalato che poté diventare fiorente solo grazie alle materie prime comprate a basso costo dalla Bosnia e dalla Serbia. Per Milan il diffuso discorso sulla Dalmazia jugoslava sfruttata dai poteri centrali è sintomatico di un generalizzato vittimismo sociale, altra faccia del passivismo e della depressione economica.

Certo è che nella Lissa jugoslava esistevano situazioni acute di depressione economica dovute anche alle particolari limitazioni alla libertà di circolazione, non esistenti a Spalato. Ricorda Franjo, un anziano contadino di Lissa incontrato nel maggio 2012 per le vie di Lissa:

Noi di Lissa avevamo il passaporto speciale, di colore azzurro. Così tutti sapevano da dove venivi, perché nessun altro ce l'aveva così in Jugoslavia. Così tutti sapevano che venivamo...dall'isola chiusa, ed eravamo visti come diversi, come quelli rinchiusi. E non uscivamo spesso perché c'erano sempre tanti controlli. Chi andava via di solito emigrava per sempre.

Franjo non parla della stessa libertà di movimento descritta da Jelena riferendosi a Spalato. Uscite ed ingressi sull'isola venivano sorvegliati e dovevano essere motivati. Franjo ricorda una sensazione di diversità rispetto agli altri cittadini, parlando del passaporto come segno di una differenza.

Quali erano, più in generale, le percezioni delle alterità su Lissa? Secondo i miei interlocutori, la Lissa jugoslava è stata percepita a lungo come l'isola chiusa, l'isola dei barbari, oppure l'isola di cui nessuno sapeva niente, l'isola dimenticata, e addirittura l'isola del diavolo:

Non si sapeva nulla di Vis. È stata isolata per cinquant'anni. Poi uno non è che uno si poneva il problema.

(Jelena)

Noi [*dalmati*] sapevamo che Vis era una bella isola [...] Vis è diventata una base chiusa e quelli della Dalmazia che venivano a fare il militare a Vis erano contenti. Io ero contentissima che mio marito andava là ma io conosco il mare, l'ambiente, tutto. Invece quegli altri che venivano qua [*dalle altre Repubbliche*] si sentivano che erano mandati per castigo a Vis, perché per la gente dell'entroterra isola significa castigo! una signora della Serbia che viaggiava con me a Vis mi diceva "io vado da mio figlio, l'hanno mandato a questa isola del diavolo!" Perché loro dell'isola avevano paura, figurati non avevano mai visto il mare, venivano dalla Macedonia, dalla Serbia. E allora per tutti quelli mandati a fare il militare a Vis, per loro era una punizione, e Vis era l'isola del diavolo, *djavolevo otok*.

(Susanna)

L'immaginario su Lissa si arricchisce ed evolve con altri elementi, da paradiso per i locali a inferno per le alterità, fino alla ripresa della retorica del paradiso nelle politiche del turismo.

1.5 Quando il mondo era ristretto

Con la parziale eccezione dei lissani, generalmente dell'epoca comunista gli interlocutori ricordano la libertà di poter viaggiare in Jugoslavia e all'estero. Il comunismo poteva garantire questa libertà, insieme ad un benessere di base, una casa e un lavoro. La Jugoslavia "diventa" regime quando se ne ricordano i condizionamenti sociali e ideologici. Se la Jugoslavia può ancora essere quasi rimpianta sul piano del garantismo socioeconomico, ad altri livelli essa viene ricordata in tutt'altro modo, anche come una prigionia infernale:

L'adolescenza è diversa, cominci a capire le cose e nella mia giovinezza c'erano problemi, nel '72 c'era la primavera croata, i croati si volevano staccare dalla Jugoslavia...allora cominci a guardare con occhi nuovi...è l'età che ti incuriosisce, vuoi sapere le cose! cominci a capire che non era proprio così, che non c'era questa libertà, una piena libertà di espressione. In quegli anni un sacco di amici e conoscenti sono finiti dentro, in prigione. una cosa infernale. Perché il regime ti dava quel tanto...scoprivi che non potevi scrivere quello che ti pare, che eravamo stati indottrinati. Non potevi dire qualcosa contro, ma io l'ho saputo dopo che non si poteva, ho scoperto dopo che c'era l'Udba, i servizi segreti, le spie che ti controllavano. Se dicevi qualcosa contro ti sbattevano dentro, i libri non circolavano, si prendevano di nascosto...se li trovavi. Allora a diciassette anni cominci a ribellarti, io alla fine sono andata via.

Jelena racconta della scoperta della prigionia del comunismo, parlando ora non più di un generico sistema-Jugoslavia ma di una vita fatta di amici e libri, imprigionati i primi e letti in segreto i secondi, sullo sfondo dell'indottrinamento ideologico e del controllo dei servizi segreti.

Jelena definisce l'adolescenza come l'età in cui "cominci a capire le cose", e per lei, cresciuta a Spalato negli anni '70, quest'età ha significato la scoperta del regime, delle limitazioni alla libertà personale e delle repressioni, che in un'altra conversazione definisce l'alto prezzo da pagare per avere quel benessere garantito. Come nei ricordi di Lorenzo quand'era bambino a Lissa, Jelena, con un accenno al tempo della primavera politica croata, ricorda le incarcerazioni di conoscenti e amici e scopre la censura, che contraddice quanto andava dicendo in un altro passaggio a proposito di una televisione che "passava tutto".

Come gli occhi di bambino di Lorenzo (Parte I) iniziano a vedere le presenze degli “occulti e misteriosi partigiani”, così gli occhi di ragazza di Jelena vedono il potere capillare e invisibile del regime. La segretezza, il mistero, il controllo, lo spionaggio, sono realtà che per entrambi fuoriescono dall’ombra solo grazie alla manifestazione eclatante della violenza, negli arresti di persone conosciute, eventi che interrompevano la dimensione ordinaria di vita.

Se Lorenzonnarrava il suo adattamento al contesto di guerra sottolineando il contrasto tra scenari di domesticità ed episodi di violenza extra-ordinaria, Jelena racconta il graduale crescendo della sua disillusione circa la convinzione di vivere una vita “cosiddetta” libera. Proprio quella libertà garantita di viaggiare all’estero le permetterà di guardare la sua realtà per la prima volta *fuori confine*, e da qui la sua scelta di trasferirsi a Roma dove rimarrà per trent’anni.

Se esistono memorie positive quando non retoriche patinate sulla Jugoslavia per quanto riguarda le politiche sociali – discorsi non scevri di contraddizioni – il registro cambia notevolmente quando si affronta la sfera dei diritti umani e politici. Qui l’orizzonte totale si contrae. Il mondo jugoslavo viene ricordato come ristretto: al suo interno si aveva casa e lavoro così come persecuzione e violenza. Il punto critico che più spesso fa spostare la percezione di Jugoslavia da mondo “facile e bello” (Damir) a un “brutto regime” (Susanna) è il ricordo della mancanza di libertà di espressione. Questo elemento consente agli intervistati di qualificare il mondo-Jugoslavia come regime, anche se generalmente predomina nel giudizio una certa ambivalenza, dimostrata da accostamenti sfioranti figure ossimoriche: “un regime morbido”, “regime aperto” “un regime dove si stava bene”. Come visto già nelle storie di Roberta e Rosa della Comunità degli Italiani, (Parte II) i testimoni parlano di un percorso di soggettivazione vissuto tutto nella negoziazione di quei confini sociali, politici, ideologici e culturali stabiliti dal regime:

Il mondo era ristretto...Magari che ne so io, non sono mai andata in profondità perché la maggior parte della gente non ha vissuto come in Ungheria, Cecoslovacchia, Russia. Qui invece potevi uscire, avere un passaporto. Ma questa era una *cosiddetta libertà*.

(Jelena)

Il mondo era ristretto, dice Jelena. Ancora una volta il discorso si apre con riferimenti ad altri sistemi e realtà comuniste, su cui l'intervistata non sa dire molto, se non esprimere la convinzione che il titoismo concedeva una libertà maggiore, in primo luogo in termini di circolazione, come la possibilità di avere il passaporto, simbolo di libertà ma anche strumento di controllo e discriminazione.

1.6 Comunisti sotto pelle: i dalmati secondo Damir

La società dalmata fu esposta nel corso del Novecento a forme di governo che nella percezione del singolo individuo talvolta risultano indistinguibili o sovrapponibili. Nel giudizio retrospettivo dato ai vari passaggi istituzionali dalla Jugoslavia monarchica a quella comunista nel 1945, alla Repubblica di Croazia nel 1989 e poi fino ad oggi, molti interlocutori sottolineano affinità e continuità. La Jugoslavia di Tito e la Croazia di Tuđman arrivano addirittura ad essere simbolizzate alla stessa maniera, come forme di assolutismo monarchico (cfr. Mila, paragrafo 1.3). Se il titoismo viene associato al tuđmanismo e all'epoca attuale, ed è interessante osservare su quali temi e momenti della storia sociale i narratori si soffermano maggiormente, e a partire da quale posizionamento:

E cosa è rimasto del comunismo qui oggi? Niente. Si dice niente. Ma la realtà è che tutti i vecchi comunisti sono diventati nazionalisti [...] e c'è ancora oggi questa centralizzazione, ma non è dura come nel socialismo. Adesso la produce un tipo di burocrate che deve cambiare forma e diventare come uno zagabrese, anche se non lo è, per sopravvivere e fare carriera [...] il problema è che la democratizzazione oggi in Croazia è una cosa superficiale...sono cose...come la pelle. Dentro, la Croazia è nazionalista, e ancora più nel profondo è comunista. Tutto oggi è pelle. Sopra non si vede niente, ma dentro...

Damir fu tra i fondatori del Partito autonomista di Azione Dalmata. Sorto negli anni '90, questo movimento raccolse un discreto consenso alle elezioni regionali in Dalmazia, per poi essere sorpassato dal partito nazionalista HDZ di Tuđman, sembra anche per circostanze di brogli non ancora chiarite. Come

dirigente del dipartimento degli affari esteri a Spalato nell'epoca comunista, Damir cercò di tradurre in progetto politico la sua visione di Dalmazia come regione autonoma, sdoganata dall'influenza dei poteri centrali, libera di autogestirsi ed esprimere la sua propria specificità culturale. Ricca e preziosa è l'esperienza di vita di Damir che, nelle lunghe conversazioni avute con lui in inglese e in italiano, o più spesso in una lingua franca tra le due, ha saputo sempre scivolare con fluidità dal racconto di storie personali ad aneddoti locali, dai toni accademici di discorsi-lezioni improvvisate di storia, cultura e lingua dalmata avute a casa sua (*“perché non è un dialetto croato, è una lingua vera e propria, i libri che ho lo dimostrano”*), al repertorio umoristico su politici croati e serbi fatte al bar in Piazza (*“nessuno la chiama Narodni Trg, per tutti gli spalatini questa è semplicemente Piazza...e poi dicono che non abbiamo origini veneto-italiane!”*), da finestre sui propri rapporti familiari a tentativi di analisi politiche sul perché dell'ultima guerra. Le storie e gli aneddoti che racconta esprimono anche il suo modo di vivere il senso di appartenenza e identità:

Devi sapere che sono uno dei pochissimi dalmati DOC rimasti oggi in città, e vado sempre in giro con lo stemma della Dalmazia stampato sulla mia maglietta [*tre leoni su sfondo blu con una sovrastante corona*] perché sono un raro esemplare di vero dalmata!

Damir esprimeva, con la metafora del corpo e della pelle, ciò che per lui è la società croata oggi: una democrazia che cela sotto la superficie un *continuum* di altri modelli ed esperienze politiche. Enzo Bettiza, giornalista e scrittore spalatino, parlando delle guerre jugoslave, vede queste in continuità con il passato:

L'ultimo stadio di un comunismo senile che, raschiato il barile, cerca di procurarsi una seconda, orrenda giovinezza con gli estrogeni mefistofelici del nazionalsocialismo. (1996: 145)

Damir va un piccolo passo oltre rispetto alla più diffusa percezione sociale che esistano continuità tra epoca jugoslava, nazionalista e odierna. Non solo sull'oggi pesano ancora i passati trascorsi della Jugoslavia che, a differenza di

altri, Damir non definisce mai regime. Diversi interlocutori, abbiamo visto, fanno correlazioni anche causali tra epoche e politiche jugoslave e nazionaliste, vedendo analogie simbolico-politiche (culto del leader), psico-sociali (paure), culturali (jugoslavizzazione e nazionalizzazione). Damir espone invece un punto di vista ancora più radicale: il presente non è solo l'evoluzione del passato, è quello stesso passato camuffato sotto altre forme. La realtà di oggi è fatta di persone e modelli di ieri camuffati nel presente: i comunisti sono diventati nazionalisti (lo stesso Tuđman), poi diventati democratici. Anche il burocrate dalmata per sopravvivere deve camuffarsi e diventare come uno di Zagabria.

La Croazia Democratica è la pelle di un corpo di Jugoslavia Comunista e Croazia Nazionalista. Dove si trovava e si trova oggi la Dalmazia nella mappa di questo corpo simbolico?

Tito era un politico molto di valore ma quando i dalmati volevano la loro autonomia, lui non lo ha permesso, perché questo dipende dalle sue relazioni con la Repubblica di Croazia. Lui dice che per lui tutti i più importanti servitori erano dalmati, ma l'autonomia no! [...] e queste stupidaggini nazionalistiche erano insegnate anche durante il socialismo a scuola.

La Dalmazia si trova inglobata nel, e perciò dipendente dal, corpo nazional-comunista che si andava legittimando anche tramite l'indottrinamento scolastico. Pur se considerato un politico di grande levatura negli affari politici ed economici federali, soprattutto per il modello di democrazia industriale che volle introdurre con esiti poi fallimentari, Tito è per Damir il responsabile dell'affossamento delle istanze localistiche e autonomiste dalmate. Tramontato il sogno di autonomia politica, il destino della Dalmazia è quello di dipendenza dalla Croazia, una condizione che Damir ammette con triste rassegnazione.

Anche sulle politiche didattiche jugoslave Damir fa parallelismi con l'epoca nazionalista:

Mio padre era un dalmata, non era un croato, non aveva nessuna simpatia per i serbi ma non parlava mai contro i serbi e mai contro i croati. Ma l'*historia* che noi avevamo in scuola mi sembrava un po' strana, cioè che noi siamo i poveri croati perché in tutta la storia gli altri ci

hanno battuto...perché questa storia nazionalistica era insegnata a scuola anche durante il socialismo! E quando iniziavo a leggere altre cose specialmente in altre lingue ho visto che esiste un'altra realtà, per esempio alle scuole che ho fatto nessuno mai ha detto una parola di Bajamonti [*intellettuale e politico dalmata italiano dell'Ottocento*], niente! Anche sotto il socialismo il programma di storia era un programma nazionalistico, solo che questa parte di storia era marxista e l'altra era nazionalistica. E questa gente veramente pensa che quello che impara a scuola è tutto vero...e noi oggi con il nazionalismo...si pensa in un modo che tu non puoi capire...Si dice che esistono i re croati e che poi noi facciamo la guerra contro i serbi perché loro sono nostri nemici. Nel mezzo della storia...niente! Ma nel frattempo c'era l'occupazione austriaca, veneta, c'era anche stato Napoleone che entra qui con l'armata...e la gente di Spalato non sapeva che esiste questa gente come se per mezzo millennio non avessero avuto mai nessun contatto! mezzo millennio di storia!

Questa volta è suo padre, e non il Padre Tito, a rappresentare una figura di giudice pacificatore, e introdurre il discorso di Damir che parte da una dimensione biografica, dal percorso di apprendimento a scuola, per poi aprirsi a riflessioni sulla politica scolastica. Se durante il comunismo la storia è letta secondo la prospettiva marxista (cfr. il nazionalismo curriculare, in Radonic 2012), in uno scenario sociopolitico diviso tra comunisti e resto del mondo, sotto il tuđmanismo è il corpo jugoslavo a frantumarsi nella costruzione delle identità nazionali. Queste due grandi narrative organizzano il tempo della storia, sacrificando localistiche occorrenze, periodi e contesti, come quello dalmata che rendeva lampante l'esistenza di storiche interazioni tra popoli e culture diverse. Damir a scuola non poté conoscere la storia della Dalmazia e dei suoi grandi protagonisti, come il citato Bajamonti. La denuncia del negazionismo storico sulla Dalmazia è ciò che accomuna, per ragioni diverse, dalmati autonomisti come Damir e gli italiani della comunità.

Come Jelena, anche Damir, della sua stessa età, parla della Jugoslavia a partire dal percorso di scoperta di storie altre, con una formazione autonoma, alternativa e proibita. La curiosità porta entrambi a scoprire i confini dell'ideologia del sistema. Essi esprimeranno un'agency tesa alla fuoriuscita: per Jelena sarà il trasferimento all'estero, per Damir invece, che continuerà a lavorare

a Spalato, sarà un percorso di autonomia intellettuale e un tentativo, poi fallito, di rendere indipendente la Dalmazia.

Nelle restituzioni del ricordo diretto e socialmente trasmesso, il mondo-Jugoslavia rappresenta un'importante lingua di comunicazione culturale, un potente aggancio simbolico per ripensare la storia e il presente, in un narrare talvolta tendente alla de-storicizzazione stereotipata (*era un mondo bello, facile*), e al permanere di dissonanze (il titoismo come *regime aperto*). Il racconto di un segmento di vita, quasi un fotogramma verbalizzato, può dettagliare aspetti reali o immaginati del mondo-Jugoslavia. Guardando alle simboliche del confine, esso è un mondo ristretto, un orizzonte totale comprimente quegli spazi sociali, fisici, psicologici e simbolici dell'individuo. Le storie di Jelena e Damir mettono in luce l'emergere di una prospettiva autonoma sulla realtà, ovvero di un punto di vista *individuale*, al di fuori dagli orizzonti dell'immaginario sociale, e che ancora oggi sono punti fermi della loro identità. Grazie al percorso nelle memorie sul passato jugoslavo si è arrivati così a toccare il nucleo di un'importante dimensione antropologica: l'esperienza di *persona* nei confini di un totalitarismo ideologico che per molti interlocutori non è ancora oggi scontato definire tale.

Capitolo 2

Nazionalismo e guerra

Il 25 giugno 1991 Croazia e Slovenia dichiarano la propria indipendenza dalla Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia (SFRJ). Dopo la guerra dei Dieci Giorni tra Slovenia e Serbia, contraria questa al secessionismo della prima, nel luglio scoppia la guerra serbo-croata, chiamata in Croazia "guerra della Patria" (*Domovinski rat*) o "aggressione grande-serba" (*Velikosrpska agresija*). Il conflitto tra le forze militari croate e jugoslave JNA, di fatto controllate dai serbi, si protrae per mesi, portando a tragici massacri e genocidi, come quello di Vukovar per la contesa regione della Krajina, territorio croato a maggioranza serba. Nell'aprile 1992 il conflitto si sposta nella Bosnia-Erzegovina, regione dal panorama sociale, etnico-culturale e religioso altamente sincretico e disaggregato. Le forze armate croate e le milizie della minoranza croata della Bosnia entrano in guerra contro i serbi della Bosnia, e poi nel 1993 con i Bosgnacchi (bosniaci musulmani). I conflitti per la spartizione dei territori, che per le opposte fazioni si legittimava nel principio "un'etnia uno stato", portano a efferati crimini di guerra, massacri e genocidi come quello di Srebrenica, in Bosnia. La guerra termina con gli accordi di Washington (1 marzo 1994), con cui si definiscono le rispettive zone di diritto e controllo serbe e croate. Nasce la Federazione Croato-musulmana e viene stretta un'alleanza tra Croazia e Bosnia Erzegovina, ratificata nel luglio 1995. Dopo una serie di trattative fallite e risoluzioni internazionali europee e della Nato, con gli accordi di Dayton, formalizzati nel dicembre 1995, l'ex-Jugoslavia si divide infine nella Repubblica di Croazia; Macedonia, indipendente dal 7 aprile 1993; Bosnia-Erzegovina divisa nel 14 dicembre 1995 in Repubblica serba di Bosnia e Federazione croato-musulmana; infine la Federazione Jugoslava, composta da Serbia, Montenegro (indipendente dal 2006) e le province autonome di Vojvodina e Kosovo, dove tra il 1996-1999 scoppierà la guerra tra serbi e separatisti albanesi per la conquista e sovranità della regione, terminata con il ritiro delle forze militari jugoslave. Nel 2008 il Kosovo, sotto il protettorato Onu, dichiarerà unilateralmente la propria indipendenza, e ancora oggi esso rimane territorio a status conteso.

Non è possibile trattare di identità e memoria nel contesto dalmata senza trattare il drammatico capitolo delle guerre jugoslave, la cui complessità storico-sociale rimane notevole, considerando già solo i suoi impatti a breve, media e lunga durata. Basti ricordare la questione degli invalidi di guerra, le cause ancora in corso contro i criminali di guerra, i movimenti delle famiglie delle vittime come le Madri di Srebrenica, i numerosi casi di persone affette ancora da sindrome post-traumatica, le gestioni politiche della memoria pubblica.

In questa sede verrà analizzato un aspetto specifico delle guerre degli anni '90: la costruzione dell'identità nazionale croata portati avanti dalle politiche di Franjo Tuđman, leader del partito HDZ (*Hrvatska demokratska zajednica*, Unione Democratica Croata) e primo presidente della Repubblica indipendente, e le relative dinamiche di negoziazione da parte dei dalmati. L'obiettivo del capitolo è pertanto quello di descrivere 1) i principali confini simbolici e contenuti del più potente immaginario sociale sull'identità collettiva prodotto nella Croazia negli ultimi vent'anni; 2) le sue traduzioni/elaborazioni nelle pratiche discorsive locali e individuali, accogliendo l'idea che *“essenzialismo e l'agentività sono due facce della stessa medaglia, come lo sono lo Stato e il popolo”* (Herzfeld 1997, trad. it. 2003: 197). Verrà offerta una limitata rassegna critica dei principali indirizzi di studio sulle guerre jugoslave e nazionalismi¹⁴ per meglio contestualizzare i vissuti e gli universi di significato degli interlocutori.

2.1 Le fenomenologie nazionaliste nelle scienze storico-sociali

Avvicinarsi alla questione balcanica degli anni '90 è tutt'ora un compito difficile. Le guerre jugoslave, come tragica precipitazione di inaudita violenza, sono riuscite a falsificare tante ipotesi teoriche sul nazionalismo, facendo saltare la plausibilità di tanti modelli e stimolando al tempo stesso una vivissima ricerca verso altre strade di analisi percorribili. Nei *Balkan Studies* negli ultimi vent'anni sono proliferate numerose prospettive e approcci che cercano di illuminare le

¹⁴ Accademia di studi storici Aldo Moro, *La questione dell'identità nazionale nel XXI secolo*. Rassegna della letteratura sull'identità nazionale, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, programma di studio in occasione del 150 anniversario dell'Unità di Italia, Settembre 2011.

ancora numerose zone d'ombra del dibattito (McCrone 1998). La complessità storica delle guerre rimane comunque notevole, considerando anche le scie del ricordo collettivo (Moodie 1995).

Accademici e non, condividono uno stesso interrogativo di fondo: perché in Jugoslavia la transizione sociopolitica dal modello federale comunista a quello nazional-democratico (un processo di *nation-building* pacifico in altri paesi ex-sovietici) si ebbe nella forma di una tragica guerra fondata su violenti nazionalismi, inedita nel continente europeo dalla seconda guerra mondiale?

Questa domanda trova ancora oggi un terreno inquieto di parziali e inesauste risposte. Solleva una certa problematicità, e questo non stupisce, già solo definire la natura delle guerre, lette solitamente alla luce di tre prospettive interpretative: conflitti civili-etnici, di *nation-building*, finanziari. Questa schematizzazione è un quadro minimo di riferimento a scopo metodologico per orientarsi nel ricchissimo corpo di ricerche.

Secondo la prima corrente, che è anche la più diffusa *opinio communis*, le guerre jugoslave vanno lette con le lenti dell'etnicità e del confessionalismo. Nei Balcani "polveriera d'Europa", le guerre sarebbero state causate da focolai di conflittualità inter-etniche esplose dopo la lunga sedazione jugoslava e incanalate poi nei movimenti nazionalisti (Sfikas & Williams 1999, Várdy & Tooley 2003). Le guerre furono l'esito di una catena di reazioni collettive che avrebbero prima o poi disintegrato la Jugoslavia, considerata un esperimento artificiale di convivenza multietnica. Diverse versioni di questa vulgata, influenzate anche dalle cronache mediatiche e politiche, sono per molti viziate da riduzionismi (Marta 2005) ed essenzialismi politici (Malighetti 2007), oltre che da orientismi e balcanismi, che evidenziano una mancata decostruzione del linguaggio nazionalista.

La tesi del conflitto etnico incorpora visioni sul nazionalismo vicine ai modelli del primordialismo, etnosimbolismo e perennismo¹⁵, focalizzati sulla

¹⁵ Dopo i primi studi sorti negli anni '30, i grandi dibattiti tra i teorici del nazionalismo (famoso fu quello di Warwick tra primordialisti e modernisti, interrottosi alla morte di Ernest Gellner nel 1995) riguardano oggi diverse questioni storiografiche, socio-antropologiche e politiche, tra cui la genealogia della nazione, la sua periodizzazione, le ipotesi e le concettualizzazioni di nazione e nazionalismo, le tensioni tra prospettive universaliste e particolaristiche. Cfr. Özkirimli (2005), Spencer & Wollman (2002).

genesi ed evoluzione della nazione e del nazionalismo applicati ai contesti croati e serbi in particolare (Miller 2004). Nella varietà di prospettive presenti in questi grandi filoni, i primordialisti condividono l'assunto che i legami etnico-nazionali siano elementi dati, precedenti ai nazionalismi¹⁶. Il perennismo, scisso anch'esso in varie correnti, accoglie l'ipotesi dell'antichità e continuità storico-culturale (ma non sociobiologica) dei legami tra nazione ed etnia o etnie. Questo spiegherebbe la percezione collettiva di nazione come entità eterna, nel *continuous perennialism* (Hastings 1997). Secondo il *recurrent perennialism* (Armstrong 1994) la nazione è un fenomeno universale, rappresentazione variabile nella storia, emergente dallo sviluppo della moderna identità nazionale. Le prospettive del primordialismo e del perennismo sono state da più parti criticate per il loro sguardo discontinuista, essenzializzante e universalista¹⁷. Un vizio di questi modelli è il punto di vista oggettivista, in cui le categorie di identità e alterità (gruppo, etnia, nazione, popolo ecc.) vengono assunte già come date (Geary 2002).

Un'altra corrente, in parte intersecabile con la prima, vede le guerre come conflitti causati primariamente da processi di *nation-building*¹⁸ sorti per volontà di secessionismo/espansionismo delle dirigenze delle Repubbliche. Le guerre sarebbero esplose per le volontà delle élites politiche di rivendicare territori autonomi su cui fondare il proprio stato-nazione secondo il noto principio (e qui ritorna l'elemento etnico) di “*un'etnia, uno stato*” (la Serbia dei serbi, la Croazia dei croati, laddove era poi problematico definire i criteri di serbicità e croaticità). I vertici politici avrebbero perseguito le proprie istanze di indipendenza nell'idea

¹⁶ Se per i primordialisti socio-biologisti nazioni e comunità etniche sarebbero espressioni di una stessa ‘famiglia estesa’, per i primordialisti culturali come Geertz (1973) le origini premoderne della nazione e la coincidenza tra comunità etnica e nazione risulterebbero evidenti in forza dei lasciti culturali posseduti dalle comunità etniche e nazionali, come i sentimenti di attaccamento di gruppo, credenze, cognizioni e percezioni su etnia, cultura, religione, ecc. Geertz definì questi elementi (discutibilmente, secondo molti) come “*orientamenti all'azione di natura primordiale*” per distinguerli dagli orientamenti all'azione razionale civile in grado di portare alla costituzione dello Stato moderno.

¹⁷ Appadurai muove forti critiche al primordialismo considerandolo viziato da un universalismo illuminista e ontogenetico (1996).

¹⁸ Diversi modelli sociopolitici e istituzionali (Tilly 1994, 2003) collegano il nazionalismo, nella storia europea, ai processi di costruzione degli Stati, leggendo il nazionalismo come insieme di azioni politiche volte alla creazione di confini nazionali, come attività sottoprodotto della formazione degli stati moderni (Hechter 1975).

dell'inevitabilità che ciascun popolo jugoslavo (croato, serbo, montenegrino, sloveno, macedone, bosniaco) dovesse realizzare il proprio sogno di nazione.

La frequenza di massacri e genocidi nelle regioni di confine come la Krajina o in Bosnia, ad alta mescolanza etnico-confessionale, proverebbe l'importanza dell'ideologia nazionalista nei processi di *nation-building* in Serbia e Croazia (Diddi 1995). Ciò che accadde fu la violenta radicalizzazione della questione del rispettivo "confine" politico-territoriale ed etnico-sociale che nel nuovo stato-nazione doveva costruirsi come il più possibile "puro"¹⁹. Le analisi riconducibili a questa seconda scuola di pensiero sono generalmente inquadrare in approcci socio-antropologici e politico-istituzionali sul *nation-building*, permeate da visioni moderniste (per citarne alcuni classici autori: Gellner 1983, Connor 1972, 1994; Wolff 1996, Deutsch 1953, Todorova 2005, Moore 2001, Emerson 1960, Kedourie 1960, Breuilly 1993, Hobsbawm 1992) etnosimboliche (Smith 1986; Hutchinson & Smith 1994) e ancora primordialiste (Hastings 1997).

Il modernismo e l'approccio culturale al nazionalismo, con cui il presente studio si trova in affinità, raccolgono una varietà di correnti. Secondo Ernest Gellner, tra i principali esponenti, nazione e nazionalismo sarebbero strutture della modernità, invenzioni culturali, costruzioni cognitive. "È il nazionalismo che genera le nazioni" (Gellner 1983, trad. it. 1997: 55) come effetto delle riconfigurazioni della società industriale. I processi di *nation-building* sono dunque fenomenologie di natura politico-istituzionale e socio-culturale sorte in epoca moderna²⁰.

¹⁹ A seconda delle correnti teoriche interne, gli scontri violenti tra processi di *nation-building* sono visti come espressioni politiche originate dal basso, per la volontà di sollevazione/liberazione popolare, o come un complesso di visioni e strategie militari e politiche concepite dalle sole dirigenze, dunque non necessariamente (e democraticamente) in comunicazione con le volontà di popolo.

²⁰ È nell'Europa ottocentesca che si rintracciano fattori, condizioni e processi da cui è possibile inquadrare il fenomeno dei nazionalismi: la presenza e il ruolo dello Stato moderno centralizzato, territorializzato, burocratizzato; lo sviluppo industriale, le innovazioni tecnologiche, la diffusione della cultura di massa, le rivoluzioni culturali, sociali ed epistemologiche. Tra queste, il fondamentale portato della Rivoluzione francese, ovvero il concetto di nazione come espressione politica della sovranità dei cittadini, e la patria coincidente con territorio, nazione e popolo e dunque con lo stato-nazione. Storici come Breuilly (1993) e Hobsbawm (1992) osservano analogamente la componente politica del nazionalismo, visto dal primo come espressione del potere di Stato, dal secondo come fenomeno assolutamente moderno.

Nell'etnosimbolismo di Anthony D. Smith (1981), vicino al primordialismo di *longue durée*, le nazioni deriverebbero da fenomeni pre-moderni e da preesistenti comunità etniche. Il nazionalismo è sì un fenomeno moderno politico-culturale (tesi modernista) ma il concetto di nazione come categoria collettiva sarebbe sempre esistito, pur espressosi in diverse forme a seconda dei contesti ed epoche storiche, e si lega fortemente alla dimensione dell'etnicità. A seguito di processi politici e socioculturali, tra cui la diffusione di simboli e pratiche condivise di natura simbolica, culturale, intellettuali – già nazionali – il nazionalismo avrebbe infine politicizzato il rapporto tra etnia e nazione.

Secondo infine la tesi della guerra di finanza, i conflitti etnici tra popoli (prima tesi) o le rivendicazioni nazionaliste delle dirigenze politiche nel processo di *nation-building* (seconda tesi), non sarebbero state le vere cause della guerra ma solo le sue sintomatologie. Le guerre sarebbero state pianificate a tavolino dalle élites (anche in accordo tra loro) per ottenere vantaggi specialmente economici. Le dirigenze avrebbero utilizzato la retorica della differenza etnica e religiosa e dello scontro di civiltà “inventando” o comunque radicalizzando la questione etnico-nazionale, sposando opportunisticamente la causa del diritto alla sovranità dei popoli. Le politiche e retoriche della differenza sarebbero state lo strumento per far sì che le coscienze credessero al progetto etno-nazionalista, efficace per esorcizzare i malesseri e le frustrazioni socioeconomiche, arrivando poi ai ben noti parossismi del conflitto, della pulizia etnica e del genocidio (Kellas 1991, Mirković 1996).

Secondo i sostenitori di tale tesi, le speculazioni finanziarie, gli incontri tra leader, le appropriazioni indebite di capitali statali jugoslavi, sarebbero le prove della plausibilità dell'ipotesi delle guerre come grandi operazioni di speculazioni finanziarie (Rumiz 2011, Miglino 2006). Questa ipotesi si basa su una visione foucaultiana del potere radicalizzata in senso strumentalista-economicista. Il processo di costruzione della nazione si trasforma da fine a strumento delle leadership, grazie all'(ab)uso di strutture politico-militari, per la realizzazione di obiettivi altri, in sostanza la reificazione del potere stesso. Questa lettura si fonda

sull'assunto modernista secondo cui il nazionalismo può esistere solo nella creazione dell'illusione che la nazione sia sempre esistita²¹. Le variazioni sul tema solitamente escludono analisi di processi e contesti socioculturali, pure fondamentali in uno studio su potere e istituzioni, mentre la dimensione dell'agency sociale viene spesso ridotta ad un comportamentismo riduttivista (es. analisi delle risposte sociali allo stimolo della propaganda nazionalista) specialmente in una prospettiva socioeconomista (Dallago & Uvalic 1998).

Nella ricchezza di approcci e teorie sul nazionalismo e le guerre jugoslave, sembra lapalissiano ora sottolineare come le complessità dei contesti e processi balcanici richiedano approcci diversificati nella flessibile considerazione ed inclusione di angolature prospettive diverse anche per lo sviluppo di un fruttifero pensiero laterale²² nel momento analitico (De Bono 1967, trad. it. 2010).

2.2 Prospettive di complessità nell'antropologia

L'abbozzare di una mappa di alcuni orientamenti socio-antropologici sui conflitti balcanici e nazionalismi è un invito ad approfondire temi e questioni qui esposte in forma inesausta. Dagli ambienti antropologici sono giunti importanti contributi e spunti di riflessioni epistemologiche sul nazionalismo e le guerre jugoslave. Viene ad esempio suggerita la necessità di adottare cautela nell'analisi delle fenomenologie in questione, frenando l'illusione di riuscire a pervenire a facili comprensioni, ad esempio nella consapevolezza che le ragioni delle guerre non possano esaurirsi nell'esplosione di odii tra etnie repressi dalla politica titina,

²¹ Gellner afferma: “*il nazionalismo non è quel che sembra, e soprattutto non è quel che sembra a se stesso. Le culture che pretende di difendere e di rianimare sono spesso invenzioni sue, o sono modificate al punto da risultare irriconoscibili*” (1983, trad. it. 1997: 64).

²² De Bono (2010) teorizzò nel 1967 il pensiero laterale come pensiero indiretto e creativo opposto al pensiero logico-sequenziale “verticale”. Tale prospettiva è divenuta anche un approccio *problem solving* (oggi si direbbe anche *solution-oriented*). Ho trovato nel pensiero di De Bono interessanti punti di contatto con il pensiero antropologico sulla complessità (Morin 1986) data la visione di pensiero laterale come metodo a-metodico (cfr. Feyerabend 1975). Il postulato fondamentale della teoria di De Bono è che possano esistere diverse soluzioni ai problemi e alle complessità ricadenti fuori dal dominio della logica classica, e che esse possano emergere attraverso elementi innovativi, idee, intuizioni anche nello scavo creativo dell'ovvio. Proprio questo è l'ambito che l'antropologia dalla svolta interpretativa in poi ha inteso includere come campo etnografico.

o negli scontri geopolitici di *nation-building*, o nei razionali opportunismi delle dirigenze. Una nota perplessità degli antropologi riguarda l'enfasi universalista e strutturalista di certe prospettive moderniste, primordialiste, etnosimboliche ecc. agli aspetti storico-politici e istituzionali, a scapito di processi socioculturali. In mancanza di un'analisi del contesto e del soggetto questi studi rischiano di ignorare fondamentali aspetti utili a comprendere per esempio alcuni meccanismi dell'adesione collettiva alla causa nazionalista, sulle cui effettive proporzioni e caratteristiche tra l'altro si discute ancora, o la questione delle appartenenze etnico-nazionali, spesso viste come esperienze sociali già date, "naturali" (Fabietti & Matera 1999). Va invece prestata attenzione alla complessità utilizzando approcci integrati, che prendano in esame molteplici fattori ad un micro/meso livello (cfr. Moodie 1995).

Diversi studi antropologici sono poi andati in direzione di una critica alla scarsa o nulla problematizzazione della questione etnica e culturale – o, peggio, ad una loro trattazione confusa e approssimativa – riflesso anche di una tendenza, presente nelle correnti di mainstream, di formulare proposizioni generali senza verifica empirica. Vi si trova così il correlato rischio di reificare l'essenzialismo del nazionalismo, ad esempio dando per scontato il potere delle politiche serbe e croate di imporsi senza guardare alla ricezione sociale²³(Bellamy 2003). Oppure ignorando altre forme di nazionalismo, per esempio quello del quotidiano (cfr. nazionalismo banale, Billig 1995), più subdolo dell'*hot nationalism*.

Le metodologie antropologiche possono aiutare a catturare micro-realtà e dinamiche psico-sociali dalle più ampie rilevanti implicazioni, come la questione di genere (Olujic 1998, Nahoum-Grappe 1997, 1999; Kunovich & Deitelbaum 2004), le memorie traumatiche, la pulizia etnica (Béla Vardy & Tooley 2003), violenza ed etica (Robben & Suarez Orozco 2000), il *moral disengagement* fino ad aspetti meno noti come la questione dei mercenari e degli incentivi ai militari

²³Durante le guerre jugoslave continuarono a verificarsi invece notevoli dibattimenti e resistenze, mediaticamente manipolate quando non concretamente represses, che esprimevano visioni e realtà sociopolitiche tra loro anche molto distanti, e che per varie ragioni non riuscirono a contrapporsi efficacemente al paradigma etnico-nazionalista propugnato dai partiti maggioritari e ad arginare così lo sviluppo drammatico della guerra.

(Duffy & Lindstrom 2002). Tutti studi che tentano di non reificare l'idea di banalità, universalità, esplicabilità della guerra (Mueller 2000).

I *Post-colonial Studies* hanno offerto critiche importanti rispetto alle visioni etnocentriche ed euro-centriche di molte prospettive sul nazionalismo (Bhabha 1990, Gupta & Ferguson 1992, 1997; Brubaker 1995). Le sensibilità post-moderniste si sono andate a riversare nel dibattito tra primordialisti e modernisti, portando a nuove sintesi e linee interpretative con la discussione di tesi recenti e meno recenti²⁴. Dai *Post-colonial Studies* ho colto l'invito a ridiscutere l'idea di nazionalismo come grande narrazione non già chiusa nel suo senso, e con essa le teorie che sostengono tale tesi.

Le correnti post-nazionaliste e del transnazionalismo hanno prodotto gli esiti tra i più interessanti dei nuovi orientamenti, sia sul piano etnografico che teorico, dando rilievo ai processi di de-territorializzazione e dislocazione socioculturale complessa nelle realtà culturali globalizzate²⁵ (Robertson 1990). Sono studi che per esempio guardano alla ri-semantizzazione e ri-funzionalizzazione di modelli sociopolitici e culturali, che decostruiscono concettualizzazioni di nazione e stato (Gupta 1992, Sharma & Gupta 2006) osservando lo spezzarsi delle identificazioni tra identità, etnia, stato (Gupta & Ferguson 1992; Verdery 2004; Malkki 1995), o incontri ideologici tra etnicità e nazionalismo (Eriksen 1993: 264, Calhoun 1993).

Oggi è più diffusa una posa vigile ai retoricismi, etnicismi e culturalismi. Tuttavia, nella letteratura scientifica nativa (e non solo) si riscontrano ancora connubi tra retorica politica, media e prassi scientifica. Afferma Appadurai:

²⁴ Come altri riferimenti nell'estesa letteratura sul nazionalismo cito qui le ipotesi weberiane di Bendix (1964) sulle relazioni di potere tra gruppi come chiave di lettura del nazionalismo; la teoria modernista psicosociale della comunicazione di Deutsch (1966); il pensiero di Znaniecki (1952) sull'autonomia di rappresentazione e identità della nazione e nazionalismo rispetto allo Stato, in una prospettiva culturale e simbolica.

²⁵ Gli approcci neo-economicisti e politico-istituzionali esplorano in particolare l'evoluzione dell'idea e della realtà di stato-nazione nel sistema-mondo (Wallerstein 1974, 1983) che, anche alla soglia del nuovo millennio, veniva concettualizzato con paradigmi cibernetici aggiornati (società dell'informazione); modelli di social network (Castells 2000) metafore di liquidità (Bauman 1998).

Negli Stati Uniti l'immagine dell'Europa orientale è stata profondamente distorta nelle discussioni sul nazionalismo presente con intento divulgativo nella stampa e nel mondo accademico. Invece di essere considerata il caso modale della complessità di tutti gli etnonazionalismi contemporanei, l'Europa orientale, e in particolare la questione serba, è stata usata come dimostrazione del rinnovato vigore dei nazionalismi in cui suolo, lingua, religione, storia e sangue coincidono [...] quel che è incredibile dell'Europa orientale è che alcuni dei suoi ideologi di destra abbiano convinto la stampa liberale occidentale del fatto che il nazionalismo è una politica fatta di elementi primordiali, mentre la vera domanda è come si sia riusciti a far sembrare che la cosa fosse così.

(2012: 33)

Le teorie sul nazionalismo costituiscono proprio un primo fattore di intralcio per la comprensione di quella storia (cfr. Naimark & Case 2003). È necessario spezzare quei pericolosi allineamenti tra forme e contenuti delle retoriche e politiche oggetto di studio, e le categorie analitiche attraverso cui interpretarle. Se l'attivismo degli scienziati sociali dell'ex-Jugoslavia, unito spesso ad un grande impegno etico, ha portato negli ultimi anni ad una preziosa produzione scientifica, è pur vero che talvolta la loro tendenziosità rischia di inficiare la qualità delle ricerche (Povrzanović 2000). Tale situazione si presenta anche nelle antropologie internazionali, vuoi per l'accoglienza di tesi native senza lo studio né del contesto di produzione né della loro natura di rappresentazione negoziata, vuoi per le effettive difficoltà di catturare sul campo sottili valenze simboliche e culturali. Va ricordata infine la marginalizzazione di studi etnografici, per definizione carenti di slanci alla generalizzazione teorica che vengono invece spesso ricercati con irrequietezza negli altri ambiti scientifici per tentare di "sciogliere" una volta per tutte il nodo delle guerre.

La prospettiva teorica che assumo qui è, come ribadito più volte, rientrante nell'ombrello del costruttivismo socio-culturale applicato allo studio narrativo della memoria e identità. Le modalità discorsive, immaginative e culturali sono preziose fonti di studio per l'analisi del rapporto tra individuo e comunità. L'analisi dei significati e rappresentazioni socio-culturali compiuta scavando nella biografia del soggetto può aiutare a mettere in luce alcuni aspetti del rapporto tra individuo -comunità/stato. L'approccio discorsivo congiunge la dimensione della

semiotica culturale con la pratica e l'esperienza storica e socio-relazionale del soggetto, collocando discorsi e pratiche nei mutevoli universi intimi, locali, inter-soggettivi. Tra le pratiche discorsive importanti da analizzare nel caso dalmata sicuramente ha un posto importante la narrativa nazionalista e il discorso sul nazionalismo.

Il nazionalismo è un idioma simbolico e culturale (Brubaker 1995, 1998) che organizza con violenza i confini delle rappresentazioni identitarie collettive. Per il caso croato mi sono riferita nello specifico alla ricerca di Bellamy (2003) sul processo di formazione dell'identità nazionale sotto il tudmanismo, la forma politica del nazionalismo assunta dal leader croato Tuđman negli anni '90. A Spalato e Lissa il nazionalismo non è solo il "tudmanesimo", ma un mondo di "piccole narrazioni" che negoziano il confine tra individuo e stato, tra pratiche di vita e retoriche nazionali, ecc. Nella prospettiva di analisi qui assunta saranno oggetto di studio le espressioni soggettive di quella capacità di definire (e imporre) i confini delle identità. Questo tema si interseca agilmente con le prospettive classiche sul confine etnico e nazionalismo (Eriksen 1991, 1993, 1995) e naturalmente con l'approccio culturale modernista. Secondo Anderson (1983) l'immaginario di nazione è frutto di pratiche culturali che situano l'identità sociale nella comunità immaginata della nazione. Tra queste pratiche culturali, quelle discorsive sono tra le più importanti, creando specifiche e omologate trame simboliche atte alla riproduzione della stessa comunità, attraverso strutture di informazione, reti sociali e tecnologie.

2.3 Passaggi di orizzonti totali: dal titoismo al tudmanismo

Perché in Jugoslavia ebbe così tanto successo la questione etnico-nazionale, nell'estrema traduzione del nazionalismo? Perché agli occhi di molti quell'immaginario di Grande Croazia (o Grande Serbia) riuscì a giustificare la "necessità" di una guerra?

Nelle più diffuse prospettive sulle guerre jugoslave (conflitti etnici, di nation-building e di finanza) alcune fondamentali ragioni vengono fatte ricondurre

anche al sistema-mondo Jugoslavia. Si concorda generalmente nel ritenere la dissoluzione della Jugoslavia un esito della complessiva fragilità del totalitarismo pluricentrico di Tito causata da fattori primariamente endogeni, tra cui i diffusi malesseri socioeconomici, le deficienze e le corruzioni del sistema politico-amministrativo locale e confederale, l'assenza di una cultura del pluralismo (Sekulic 2002), di uno spazio pubblico condiviso (Arendt 1963), gli effetti psicosociali della repressione, la standardizzazione culturale.

Considerando poi fattori esogeni come i mutamenti negli assetti geopolitici internazionali nelle diverse fasi della guerra fredda, è comunque nel contesto jugoslavo che solitamente si parte per inquadrare l'esplosione della questione etnico-nazionale declinata nel nazionalismo di Tuđman e in quello serbo di Milošević (Kaplan 1991, Križan 1994, Đorđević 2007). Sia che venga letta come causa primaria della guerra o come sua manifestazione, la questione nazionale viene considerata un'importante sindrome prodromica delle guerre jugoslave presente già negli anni '60.

Nel precedente capitolo abbiamo osservato l'abbondanza di riferimenti al mondo-Jugoslavia nei discorsi degli interlocutori. La Jugoslavia costituisce per gli intervistati un discorso e setting storico-culturale attraverso cui essi hanno potuto organizzare ricordi della propria vita e opinioni sul tempo presente, collegando per esempio l'epoca della Jugoslavia con quella degli anni '90. La maggior parte delle persone ha formulato correlazioni tra le derive autoritarie dei movimenti etnonazionalisti e il totalitarismo jugoslavo (Altermatt 1996). Le correlazioni sono state fatte, lo ricordo, nei termini di:

- 1) spiegazioni causali (ruolo del titoismo nell'esacerbare conflittualità).
- 2) associazioni simboliche (analogie del ritratto di Tito e Tuđman come monarchi assoluti).
- 3) percezione di continuità delle epoche jugoslava e nazionale in termini di modelli politici e processi storico-sociali.

4) idea dell'evoluzione drammatica di una stessa *mentalità* sociale comune ai 'popoli balcanici', la presenza di una *forma mentis* autodistruttiva, aberrante, assuefatta alla paura, fascinata dalla leadership carismatica.

I dalmati tessono dalla seconda guerra mondiale un filo di continuità con il passato recente e con la guerra serbo-croata. La seconda guerra mondiale viene raccontata come epoca di profondi, rapidi e violenti mutamenti, dove muta irreversibilmente il rapporto tra individuo e comunità. In particolare gli interlocutori avevano messo in luce i seguenti elementi (cfr. Parte I): l'innescò dell'abitudine alla paura (Ivo), la repressione e l'introiezione di nuovi modelli culturali e ideologie (Lorenzo), le costrizioni fisiche e psicologiche (Enza). Più in generale, per molti l'epoca jugoslava ha significato la lotta contro e dentro limiti imposti dal regime. In sintesi, si può dire che la seconda guerra mondiale portò ad un ordine societario nuovo composto da soggetti in parte già sottratti a se stessi.

Nel suo articolo *Patologie del nazionalismo* (1999) Vlatko Sekulovic, ex deputato dell'opposizione democratica in Serbia negli anni '90, riflette sulle connessioni tra comunismo e nazionalismo. La genesi di quest'ultimo fenomeno, secondo l'autore:

Viene spesso imputata all'oppressione comunista dei sentimenti nazionali, e questi, con il crollo del comunismo, eruppero con violenza alla superficie. Questa tesi nella sua essenza è mendace, soprattutto nel caso della ex Jugoslavia. Il rapporto tra comunismo e nazionalismo è diverso, la caduta dell'ideologia comunista creò un vuoto spirituale il quale non soltanto dovette essere colmato in fretta, ma dovette essere rimpiazzata da un'ideologia ancor più totalitaria per minimizzare gli effetti della disintegrazione del comunismo, ed il nazionalismo era il più adatto per tale compito.

Con il crollo dell'ideologia comunista, l'individuo sarebbe stato facilmente recettivo nell'accogliere il pensiero totalitario nazionalista, come testimonia la sua presa ancora oggi in altre modalità (sul caso serbo cfr. Miller 2004). Si può criticare la tesi di Sekulovic per molte ragioni: ha accenti generalisti e astorici (i nazionalismi non sorsero in modo unico né subitaneo al crollare del comunismo) e

non convince la soluzione psico-funzionalista del nazionalismo come ideologia compensativa del “vuoto spirituale” lasciato dal comunismo, e come ammortizzatore degli effetti della disintegrazione jugoslava. Tuttavia, nel cercare un’alternativa alla vulgata della genesi etnica della guerra, Sekulovic apre una riflessione sull’aspetto prima sottolineato, il titoismo e nazionalismo come forme di orizzonte totale di pensiero e vita, dai tratti quasi mistico-spiritali (come nelle rappresentazioni di Tito e Tudman). Un complesso ideologico, politico e culturale capace di far sentire gli effetti della sua deprivazione, per la mancanza percepita di visioni di società alternative non solo possibili ma pensabili. Hayden & Hayden introducono inoltre l’idea del passaggio critico da un paradigma socialista ad uno orientalista ritenuto indispensabile anche tra gli osservatori occidentali per riuscire a interpretare le guerre (“*the orientalist paradigm has gained prominence in political rhetoric from the North Western republics as the old socialist paradigms have faded*”, 1992: 5).

La retorica del titoismo contribuiva a radicare discorsi sull’identità sociale nel mito della fratellanza e unità e della storia collettiva (Smith 1986, Altermatt 1996). L’appartenenza etnico-nazionale fu tema oggetto di istituzionalizzazione in ambito politico-giuridico (es. nel richiamo nella Costituzione federale al rispetto della nazionalità delle singole Repubbliche) e anche merce simbolica a livello mediatico²⁶. L’imprevisto e paradossale effetto della gestione politica della questione etnico-nazionale fu quello di rinforzarla in un sistema che però non ammetteva alterazioni rilevanti al suo equilibrio prodotti da paradigmi alternativi e oppositivi (Isaković 2000).

Come visto, anche per le sue alte valenze essenzializzanti (Herzfeld 1997) il discorso jugoslavo sull’etnicità e i modelli imposti di multiculturalità andavano ad incoraggiare discorsi regionalisti e nazionalisti che condividevano una stessa aspirazione: realizzare esperienze sociali e politiche di autonomia dal totalitarismo comunista per le insoddisfazioni verso un mondo sentito come opprimente.

²⁶ Negli anni ‘70 circolava una famosa pubblicità in cui ciascun gruppo etnico della Jugoslavia veniva rappresentato, con costumi tradizionali e negli ambienti tipici locali, intento a bere felicemente un’acqua minerale jugoslava, capace di unirli nelle diversità perché amata da tutti.

Con la fine della Jugoslavia si dissolve pertanto l'immaginario di fratellanza e unità tra i popoli, che viene a sostituirsi con altri costrutti politici, culturali e simbolici di cui quello nazionalista fu quello più efficace. L'adesione di massa mostrò se vogliamo la riuscita del progetto titoista proprio nel momento della sua frantumazione (Križan 1994). In primo luogo perché il nazionalismo serbo e croato, tra loro speculari, si fondavano sulla stessa roccaforte retorica del titoismo e jugoslavismo: la legittimità dell'esistenza di un'entità politica espressione della volontà di autodeterminazione dei suoi membri. Il nazionalismo fu venduto come immaginario di stato-nazione inedito e al tempo stesso familiare, di *proprietà* dei croati, l'unica alternativa possibile al comunismo sia nella fattibilità degli obiettivi (costruzione dello stato) che nelle modalità di realizzazione.

In secondo luogo, lo jugoslavismo comunista si esprimeva nella tensione alla coesione al di sopra delle appartenenze etniche e nazionali, tensione che tuttavia mancò di trascendere. Nei processi di nation-building era essenziale, data la realtà composita dei territori jugoslavi, rifondare su nuove basi ideologiche la relazione Noi-Altri. Fu sottolineata la contrapposizione politico-ideologica tra comunisti e nemici del comunismo e del popolo jugoslavo (Denich 1994) – tant'è che quando fu riscritta la seconda guerra mondiale in chiave anti-fascista la versione deludeva molti, perché minimizzava i singoli contributi per la paura che potessero divenire manifesti di identità e rivendicazioni locali (cfr. Gupta 1992²⁷).

La visione politica di società jugoslava era continuista sul piano interno, e discontinuista all'esterno, nella demarcazione dei confini con gli Altri al di fuori la federazione. Questa logica fu riprodotta dai nazionalisti che vedevano la nuova società nazionale continuista al suo interno, definendo le zone di omogeneità tra i propri membri adottando politiche discriminatorie discontinuiste verso le alterità nemiche, nella ricerca anche di una continuità simbolica con società oltre confine (es. il richiamo all'appartenenza al mondo europeo). L'obiettivo del discorso

²⁷ L'affermazione di Gupta sul nazionalismo sembra evidenziare le correlazioni anche con lo jugoslavismo, così come la natura della loro relazione: "*nationalist narratives also acknowledge, and sometimes celebrate, difference. It needs to be emphasized that shaping union through difference is also a mode of creating subject positions for subordinated narratives. As a reinscription of narratives of community, nationalism does not much erase existing narratives as recast their difference*" (1992:72).

nazionale era “*trasformare i boundaries in confini, cioè in linee politiche prive di spessore che delimitano senza soluzione di continuità e senza ambiguità il territorio nazionale*” (Vereni 2004: 159). La tensione jugoslava all’unità, che ambiva ad una convivenza tra popoli grazie alla trascendenza del particolare nell’universale, si traduceva così nel frazionamento in opposti e speculari progetti nazionalisti impegnati a tracciare violentemente nuovi confini di persona, collettività e stato.

2.4 Il tudmanismo: la fabbrica dell’identità nazionale

I discorsi sull’identità nazionale del tudmanismo si riverberano in molte dimensioni del vivere e del pensiero degli interlocutori, come vedremo. Per tudmanismo intendo l’insieme delle politiche, pratiche e retoriche portate avanti da Franjo Tuđman, primo presidente della Croazia indipendente e leader del partito HDZ tuttora importante in Croazia (Jovic & Lamont 2010).

Partigiano e capo nell’Esercito Popolare di Liberazione (EPJ), Tuđman negli anni ‘60 divenne strenuo oppositore dell’ideologia panjugoslava e del centralismo federale che considerava strumento della serbizzazione politica e socioculturale della Jugoslavia. Morto nel 1999, Tuđman fu dichiarato criminale di guerra dal Tribunale Penale Internazionale per l’Ex-Jugoslavia (ICTY) in quanto ispiratore e corresponsabile di massacri a danno della minoranza serba e della comunità bosniaca musulmana.

Tuđman propugnava la visione di una Croazia indipendente, fondata su un sistema misto di capitalismo e socialismo reale, in cui fossero riconosciute le radici europee-cristiane e sancita la distanza con il mondo balcanico ortodosso che la geografia e la politica fino a quel momento avevano unito²⁸. Criticato per il suo revisionismo storico (es. per l’ambiguo giudizio sugli ustascia), grazie al suo camaleontismo Tuđman riuscì ad aggregare diverse frange politiche e sociali, proponendo ai croati una retorica nazionalista alternativa a quella della fratellanza e unità. Il tudmanismo riuscì a trovare un largo consenso anche per le confusioni,

²⁸ Sul fenomeno del *croatianism* vedere anche Kaplan 1991.

incongruenze e contraddizioni del suo manifesto politico, per l'uso manipolatorio del linguaggio politico che mescolava temi e repertori vari (etnicismi, storicismi, mitologie genealogiche ecc.) convogliandoli nel ritornello unico nazionale. Il tuđmanismo raccolse consenso grazie alla propaganda, al massiccio investimento in apparati strutturali e interventi politici in tutti i settori pubblici, dalle televisioni ai giornali, allo sport e all'educazione. Una ragione del suo successo fu anche un'opposizione partitica debole. L'HDZ trovò un'opposizione tenace nel solo partito regionalista istriano, sospinto da una visione di regionalismo europeista anti-nazionalista. Istriani e i dalmati furono sedotti in misura minore dalle proposte di Tuđman. La proposta politica della Dieta Istriana, che all'epoca subì una marginalizzazione importante come il Partito di Azione Dalmata, fuoriusciva infatti dagli schemi nazionalisti prodotti in varie vesti dai partiti.

Le politiche tuđmaniste intervennero capillarmente nella riorganizzazione degli assetti socioeconomici e amministrativi statali, nella sfera dei diritti civili, nel settore linguistico-sociale, nella memoria pubblica, in interventi che andavano dalla creazione di nuovi simboli della nazione come la moneta e la bandiera alle modifiche alla toponomastica (Migliano 2006, Hayden 1996). Vediamo alcuni ambiti di intervento del tuđmanismo allo scopo di inquadrare e arricchire i successivi discorsi dei dalmati e italiani.

CITTADINANZA Il tuđmanismo modificò le forme dell'istituto giuridico della cittadinanza per utilizzarlo come meccanismo di inclusione ed esclusione sociopolitica. Secondo la nuova normativa, la cittadinanza croata poteva essere acquisita per discendenza, nascita sul territorio croato, naturalizzazione²⁹, per convenzioni internazionali³⁰. Le politiche tuđmaniane riflettevano un complesso mitico-simbolico sulla natura del rapporto tra stato e cittadini. Il cittadino croato modello doveva rispondere ai criteri di "croaticità", dati dalla comprova della

²⁹ La cittadinanza per naturalizzazione poteva essere ottenuta con la comprova della continuità di residenza sul territorio per cinque anni, e solo successivamente alla verifica che il soggetto richiedente conoscesse "la lingua croata e la scrittura latina, la cultura croata e l'ordinamento sociale" (art. 8 c. 4) e che "dal suo comportamento è possibile dedurre che egli rispetta l'ordinamento giuridico e le usanze nella Repubblica di Croazia" (art. 8 c. 5).

³⁰ Gazzetta ufficiale no. 53 del 08.10.1991 e successive modifiche.

purezza e naturalità della sua appartenenza alla stirpe nazionale o per riuscita croatizzazione. La normativa incentivava il richiamo di croati emigrati all'estero, liberalizzando le richieste di non residenti di origine croata³¹ dando luogo a paradossi e incongruenze³². L'organo competente alla valutazione delle richieste di cittadinanza poteva arrogarsi il diritto di non motivare il rifiuto della domanda inoltrata dal richiedente jugoslavo. I tanti episodi di arbitrarietà nell'applicazione della legge mostravano gli intenti dell'HDZ volti alla realizzazione di uno Stato epurato da tutti coloro considerati per nulla o non sufficientemente croati (Migliano 2006, Bellamy 2003). Durante la guerra, bastava avere un cognome serbo a far decadere la domanda o la conferma di residenza e cittadinanza, a perdere il lavoro, essere sfrattati.

Più in generale, la costruzione della nazione e dell'identità nazionale si realizzava attingendo ampiamente al serbatoio giuridico-politico. Glenn Bowman (1994) individua precise condizioni e fattori di opportunità che consentirono il sorgere e il legittimarsi, anche sul piano dell'opinione pubblica internazionale, del progetto di nazione propugnato da Tuđman. I fattori in questione vengono fatti risalire alla storia giuridica e politica della Jugoslavia, alla Costituzione federale del 1974 che consentiva alle Repubbliche, almeno sul piano teorico, una larga autonomia e addirittura il diritto alla secessione (Pratt 2003). La *ratio* di tale principio risiedeva nel tentativo della dirigenza comunista di sedare potenziali istanze scissioniste nelle Repubbliche attraverso il de-potenziamento delle stesse, “*rendendole ovvero teoricamente possibili*” (Bowman 1994). Se una comunità etnonazionale poteva appellarsi al diritto di autodeterminazione, fu dall'ambiguità della Carta comunista del 1974 in merito a quale soggetto potesse arrogarsi il diritto della secessione (se la Repubblica o il Popolo) che i movimenti di Tuđman e Milošević poterono fare buon gioco, appellandosi al diritto di

³¹ Articolo 11 comma 3: “*non è da considerarsi come emigrato la persona che è emigrata dal territorio della Repubblica di Croazia in conformità ad accordi internazionali o per rinuncia alla cittadinanza croata, come pure la persona che ha cambiato residenza in un altro Stato che allora faceva parte dell'entità statale alla quale apparteneva anche la Repubblica di Croazia*”.

³² Hayden analizza l'incongruenza paradossale della legge croata sulla cittadinanza che poteva portare a situazioni in cui a un musulmano bosniaco, da tempo residente in Croazia e parlante il dialetto croato, poteva essere negata la cittadinanza, mentre poteva essere data a un croato degli Stati Uniti mai stato in Croazia e non parlante croato (1996: 794).

autodeterminazione del gruppo maggioritario presente nel territorio considerato (Miglino 2006). L'etnicità fu anche un pretesto legalistico: ecco uno dei motivi per cui il repertorio etnicista fu largamente sfruttato dai leader politici. Essi facevano poi leva sul patriottismo anche degli emigrati, su cui l'HDZ contava per aiuti economici (Winland 2002, Miglino 2006).

MEMORIA E APPARTENENZE Il tudmanismo attuò piani di ri-organizzazione simbolica del ricordo collettivo per rafforzare l'adesione alla causa nazionale – come visto, anche il titoismo sfruttò ampiamente la memoria storica (Judt 2005, Ramet 2007, Rivera 2008³³). I movimenti nazionalisti lottavano contro la visione panjugoslava anti-etno-nazionalista, e trovarono nella memoria un fertile terreno di legittimazione. La propaganda doveva accelerare processi di socializzazione mnemonica (Zerubavel 2003) per creare consenso sull'idea del diritto di sovranità del popolo unito da memorie, storie, simboli. Come per lo strumento della cittadinanza, anche l'arena della memoria doveva servire a stabilire i confini identitari di croaticità (Wilmer 1997). Quale memoria storica andava allora fabbricata e trasmessa? Quale concetto di nazione croata poteva creare con successo il nazionalismo croato? Sulla base di quali attribuiti i croati potevano infatti definirsi tali in opposizione ad un'alterità serba? Su quali pilastri della memoria e storia i croati potevano identificarsi come entità sociale radicalmente diversa, quando né la lingua, né i tratti culturali, né la storia politica, né una diffusa autocoscienza bastavano in sé a tracciare i confini della differenza con gli altri e soprattutto stimolarne la credenza?

Di base, la nuova memoria storica doveva evidenziare la forza di memorie e tradizioni locali condivise, “riscoperte” insieme ad un repertorio epico, letterario e storico (Denich 1994, Hayden 1995, Tanner 1997). Furono istituiti rituali di commemorazione di storie della nazione croata. La bandiera jugoslava e gli

³³ Rivera (2008), analizzando le politiche tudmaniste della (negazione e invenzione di una certa) memoria storica in Croazia ribadisce l'importanza della storia politica jugoslava dove si rintraccia uno stesso pattern. Per tenere unita la Jugoslavia fu eliminata la possibilità di una memoria pubblica che riconoscesse e commemorasse le tragedie e i conflitti sorti durante la seconda guerra mondiale.

slogan nazionali furono modificati; il motto della patria divenne *Sve za Hrvatsku* (tutto per la Croazia) sulla falsariga dello slogan ustascia *Za dom spremni* (pronti per la patria), furono compiuti cambiamenti all'urbanistica, come il riportare nella piazza principale di Zagabria il monumento del più popolare governatore croato, Josip Jelačić, simbolo del nuovo ordine (Hajdinjak 2006).

L'opposizione Noi-Altri tra serbi e croati fu polarizzata grazie alla forza coagulante di memorie, miti e simboli collettivi, totalizzanti e specularmente oppositivi³⁴: in Croazia il tuđmanismo riportò alla luce le efferatezze dei cetnici serbi, in Serbia furono invece ritirate fuori le colpe degli ustascia (cfr. Hayden 1996, Hajdinjak 2006). Fu adottata la strategia retorica della colpa/innocenza collettiva, in cui al nemico veniva attribuita la responsabilità dell'affossamento del proprio popolo. Come ribadisce Michael Herzfeld, “*in quanto tutti i termini etnici e nazionali sono morali, essi implicano una differenziazione qualitativa tra membri di una società ed estranei; tutti i confini di inclusione ed esclusione sociale o culturale*” (1997, trad. it. 2003: 64). Riesumando antichi odii etnico-nazionali i croati battevano sul tasto del vittimismo. Si ricorse anche al paradigma della genealogia del sangue e della razza e alla logica della trasmissione del “gene del male”³⁵.

Le autorità intellettuali ebbero un ruolo significativo nella manipolazione della memoria storica, e ben prima della disgregazione della Jugoslavia. Celebre fu il *Memorandum* del 1986 dell'Accademia Serbia di Scienza e Arti, da cui proveniva una parte influente dell'élite intellettuale serba. Considerato dai serbi il riferimento “scientifico” del nazionalismo, il *Memorandum* indicava la necessità di riscattare il passato di sopraffazione subito dai serbi. Fu qui che si utilizzò per la prima volta il termine genocidio (termine che entrò nel repertorio

³⁴ Balandier (1977) ricorda l'efficacia del principio totalizzante nell'organizzazione politica, che mediante l'uso di simboli riesce a proteggersi contro elementi stranieri.

³⁵ Il nazionalismo serbo è stato letto anche attraverso riferimenti alle idee herderiane di *Volkgeist*, lo spirito di popolo e di nazione, all'ideologia del sangue e della purezza/contaminazione biologico-culturale. Nahoum-Grappe (1993, 1997, 1999) ha analizzato per esempio gli stupri di guerra dei serbi verso le donne bosniache musulmane in termini di strumento di annichilimento dell'alterità mediante la distruzione del suo spirito incarnato nel sangue della donna. Innestando, per trasmissione genetica, lo spirito puro serbo nel sangue del nemico, si sarebbe così potuto compiere lo sterminio fisico-spirituale della razza considerata inferiore.

propagandistico di lì a breve) in riferimento alla sconfitta dei serbi nella battaglia del Kosovo contro l'Impero Ottomano del 1389, la cui commemorazione fu ripristinata da Milošević. Questo evento entrò nel mito nella storia dell'identità collettiva dei serbi, che da quella sconfitta, secondo la retorica serbista, impararono la lezione del riscatto, affermando con orgoglio la nascita della loro identità di popolo.

LINGUA I nazionalismi serbi e croati condividevano una stessa concezione di lingua come elemento rafforzativo del confine dell'identità nazionale.

Il serbo-croato, termine coniato con successo da Jacob Grimm nel 1818, fu definito la lingua ufficiale jugoslava nel trattato di *Novi Sad* (1954). Il serbo-croato era parlato dai quattro popoli della Federazione (serbi, croati, montenegrini e musulmani³⁶) con variazioni vernacolari sul piano fonologico, morfologico, lessicale e sintattico. Lingua appartenente ad uno stesso ceppo slavo meridionale, il serbo-croato comprendeva pertanto varianti diverse che le politiche linguistiche titoiste cercarono di armonizzare, esaltando le somiglianze anziché le differenze. Il titoismo continuava su una tradizione jugoslavista di unificazione culturale diffusasi nel XIX secolo che prevedeva interventi di standardizzazione linguistica avviati proprio in Croazia³⁷.

Negli anni '90 la lingua serbo-croata divenne oggetto di accanite dispute tra linguisti filo-nazionalisti e politici, portando infine alla scissione tra le varianti serba e croata, di lì in poi considerate lingue diverse nonostante la presenza di differenziazioni limitate alla sintassi, grafia, uso dei tempi, lessico³⁸ (sul tema rimando a Robert 2004, Greenberg 2004).

³⁶ Questi ultimi furono riconosciuti nel 1974 come *narod*, popolo, in cui si potevano riconoscere diverse minoranze nazionali (*narodnosti*) come albanesi e turchi. Ci si riferiva dunque non ai musulmani islamici ma agli slavi islamizzati all'epoca dell'Impero Romano tra la fine del XIV e la fine del XIX, oggi *Bošnjački* (Bosgnacchi).

³⁷ Con Ljudevit Gaj, fondatore dell'Illirismo, fu scelta come parlata di base per una codificazione comune tra i popoli balcanici la variante dialettale dello *štokavo*, uno dei tre gruppi della lingua serbo-croata insieme al *čakavo* e al *kajkavo*, nomi che derivano dai diversi modi per dire "cosa?", ovvero *što* (*šta*) *ča*, *ka*.

³⁸ Da un punto di vista glottologico, i dialetti serbi, croati o montenegrini continuano ad essere definiti dalla gran parte delle comunità scientifiche di linguisti come varianti di un unico ceppo linguistico, lo slavo meridionale. Non ci sono riscontri di correlazioni tra varianti vernacolari e

Le politiche tuđmaniane imposero una lingua basata sulla variante *štokavo* (paradossalmente la più vicina alle varianti serbe). La ricerca affannosa di parole da coniare, proibire, riesumare, negare, impegnò molti linguisti per la costruzione di una lingua “pura” nazionale. Il nuovo standard doveva essere decontaminato da serbismi e forestierismi. Gli elementi slavi-ortodossi e orientale-islamici furono eliminati, una scelta che è stata letta anche come strategia di avvicinamento all’Europa. Furono introdotti neologismi e arcaismi caduti in disuso, operando una politica di conservazione e innovazione lessicale funzionale per costruire quella famosa differenza con la variante serba. Esempi di reinvenzione linguistica furono le sostituzioni di neologismi al posto di prestiti stranieri, come *nogomet* (calcio, al posto di *fudbal* usato in Serbia e fino ad allora anche in Croazia) o *zrakoplov* al posto di *avion* (aereo). Fu modificata anche la geografia nazionale: la Dalmazia ad esempio fu ribattezzata “Croazia del Sud” e fu proibito l’uso della nomenclatura corrente.

I linguisti riuniti attorno al centro intellettuale e culturale del giornale *Jesik* si impegnarono nella produzione di interi vocabolari di sola elencazione delle differenze tra lessico serbo e croato (detti *razlikovnici*, “differenziali”), e furono scritte opere di standardizzazione ortografica, sintattica e lessicale in chiave anti-serba (la più famosa, l’*Hrvatski jezični savjetnik* del 1999). Su tali operazioni intellettuali furono svolte intense campagne di comunicazione per trasmettere lo standard ufficiale. Questo tuttavia stentava a circolare e a sostituirsi alle parlate locali. A tutt’oggi, se lo standard croato definito sotto il tuđmanismo continua ad essere la lingua ufficialmente impartita, le varianti dialettali continuano tuttavia ad essere utilizzate nella comunicazione quotidiana.

RELIGIONE La definizione, su base del criterio della nazionalità, delle differenze confessionali tra serbi ortodossi e croati cattolici furono fondamentali mattoni

comunità etniche o nazionale parlanti (croati, serbi e montenegrini possono parlare lo *štokavo* nelle diverse varianti *ikava*, *ijekava*, *ekava*) cosicché la lingua in questo caso non può nemmeno definirsi elemento distintivo per definire i confini di un’identità etnico-nazionale. Può semmai indicare la provenienza territoriale del parlante.

nella definizione dei confini dell'identità nazionale, grazie anche al ruolo delle rispettive Chiese. Scarduelli a questo proposito asserisce:

È noto che i Croati sono cattolici, i Serbi ortodossi, parlano la stessa lingua e le differenze erano considerate di scarsa rilevanza nella Repubblica Socialista. Con la secessione della Croazia emerse la necessità politica di rafforzare l'identità 'croata' e sottolinearne la diversità. Gli elementi comuni (lingua) vennero minimizzati mentre l'unica differenza sostantiva (religione) fu enfatizzata. Risultati di una scelta resa manifesta dal carattere convenzionale delle etichette religiose che si riferiscono al passato più che al presente, serbi e croati sono stati in passato ortodossi e cattolici. (2000: 67)

Precisando quanto affermato dallo studioso che esprime una tesi diffusa, la differenza religiosa non può considerarsi l'unica sostantiva in un territorio socioculturale frammisto e variegato culturalmente. Né la religione fu il principale strumento dei nazionalismi per enfatizzare le differenze tra identità nazionali altrimenti difficili da individuare. Anche le politiche linguistiche, per quanto operanti in maniera macchinosa su un terreno scivoloso, ebbero un grande impatto, basti pensare al proibizionismo lessicale che modificò le ordinarie geografie simboliche, come l'obbligo di dire Croazia del Sud invece di Dalmazia.

Serbi e croati sfruttarono gli accenti della diversità che il confessionalismo offriva loro, una prassi già sperimentata con successo durante la seconda guerra mondiale (Biondich 2005). La religione fu usata come indicatore di differenza e come carburante morale della scissione dal nemico. Grazie alla fede religiosa il tuđmanismo si poté proporre come via di liberazione nazionale: era giunto il tempo dell'agognata resurrezione dello spirito di popolo portatore di una moralità cattolica repressa dall'ideologia marxista (poi di fatto tollerante). Nella retorica tuđmaniana, la fede religiosa era un modo altro di declinare la fede nella nazione: il cattolicesimo fu un attributo della croaticità del popolo (Kunovich & Hodson 1999).

Il tuđmanismo agganciò al tema della fede più ampie retoriche e simboliche culturali, intrecciando la confessionalità con rappresentazioni di civiltà e barbarie. Il tuđmanismo recuperò il discorso orientalista e balcanista aderendo alla logica

simbolica che riduceva l'Oriente ad un'alterità inferiore. Si approfondivano le divisioni tra l'Europa cristiana democratica e il mondo balcanico ortodosso da cui si rimarcava la radicale estraneità biologica, culturale, e spirituale. Questo fatto non aveva risvolti marginali: dichiarare l'estraneità dei croati rispetto ai popoli balcanici comportava la riscrittura totale della storia.

2.5 La narrativa politica della storia nazionale croata

C'è un ambito del discorso nazionalista che unisce in un certo senso i temi osservati ora in maniera analiticamente distinta: è la *narrativa storica dello stato nazionale*. Come asserisce Alex J. Bellamy che ne fa oggetto del suo interessante studio (2003), questo è un terreno ancora poco esplorato nel caso croato, sebbene (o proprio perché) la narrativa della storia nazionale abbia avuto un ruolo fondamentale nella formazione dell'identità nazionale e nella costruzione politica della croaticità. L'ipotesi di Bellamy qui discussa è che il successo delle politiche tudmaniane sia derivato anche dall'abilità di costruire e gestire una narrativa storica sulla nazione, cui si agganciò la questione etnico-linguistica e religiosa³⁹.

I nazionalisti erano consapevoli delle debolezze della *retorica della differenza* che scindeva i croati dal resto dei popoli balcanici. Il repertorio a disposizione – lingua, religione, memoria, tradizioni, etnicità – non bastava a legittimare l'ideologia nazionalista, a tracciare i confini dell'identità nazionale, a creare consenso sociale. Una difficoltà stava nella diversificata ricettività dei terreni locali. Le categorie etniche, religiose, ecc. dell'identità dovevano infatti innestarsi anche in realtà di sincretismo socioculturale. La presa del nazionalismo in Dalmazia e Istria fu in effetti minore.

Gli elementi etnici, linguistici, confessionali furono strutturati in una più ampia narrativa della “storia ufficiale della nazione”. Questa presentava nuove

³⁹ Bellamy afferma, contrariamente ai primordialisti, che le narrative storiografiche degli intellettuali croati nazionalisti tendevano a concentrarsi più sulla questione della sovranità politica che sui vari claim etnico-nazionalisti e linguistici (p. 32): “*The central debates in Croatia's national historiography are not ones of ethnicity or religion but ones of national governance and sovereignty*” (2003: 35).

forme di relazione *individuo-collettività-territorio*, dove l'asse era la coesione simbolica tra individuo e stato-nazione. Bisognava a tal scopo elaborare una precisa definizione di identità croata fondandola su una memoria storica in cui i cittadini croati potessero ritrovarsi al di là delle appartenenze locali.

Secondo il modernismo è il nazionalismo a fondare l'idea di nazione, e non viceversa: in effetti il punto focale dell'agenda politica di Tuđman fu quello di elaborare una credibile storiografia sulla nazione croata. Secondo lo storicismo primordialista di Tuđman (considerato da molti un intellettuale in quanto autore di saggi storici), la nazione croata si manifestò *già* in terra nelle forme di stato e regno, fin dall'epoca medievale. L'obiettivo ultimo era pertanto raggiungere la forma compiuta di stato-nazione indipendente.

Il tuđmanismo diffuse l'idea della storicità della croaticità, dello spirito di popolo croato. Il linguaggio della propaganda offrì un'infrastruttura discorsiva flessibile, tentacolare, visitata da prospettive vicine alla dialettica storicista e idealista hegeliana. Queste erano d'altra parte ben note alle mentalità introiettate dall'ideologia marxista, di fatto positivamente sensibili al messaggio anti-comunista.

Sulla base delle linee aperte da Bellamy, si può ipotizzare che la retorica del tuđmanismo non solo poteva, ma doveva acquisire salienza con riferimenti alla dimensione della storicità declinata da Tuđman in (impoveriti) termini hegeliani. La struttura ideologizzata della storia conteneva e dava senso a tutti i miti, memorie, simboli nazionalisti. I fatti storici doveva dare la cornice di scientificità per legittimare l'"esserci della croaticità" sul territorio croato. Si può ritenere che il discorso potesse funzionare proprio grazie all'effetto paradossale di creazione del mito dell'identità nazionale declinata come realtà de-miticizzata fondata su presupposti storicistici. La croaticità era in altri termini un fatto storico: la (costruzione della) storia in senso finalistico testimoniava la volontà e necessità dello spirito di popolo di realizzare la propria identità di sintesi nello stato-nazione. L'assoluto della croaticità, disperso nella molteplicità della storia e nella mescolanza socio-culturale, poteva ritrovarsi nel suo divenire e nel suo *essere per sé*. Le politiche di croatizzazione si rifacevano all'ideologia di un *essenzialismo*

storicista delle identità che per risiedere sul territorio dovevano subire il progetto di indigenizzazione nazionalista (anche tramite la pulizia etnica).

Basta leggere il preambolo dell'odierna Costituzione della Repubblica di Croazia, intitolato *Fondamenti Storici*⁴⁰, per comprendere la salienza del tema della costruzione della narrativa storica dello stato sotto il tudmanismo. Hayden definisce addirittura il nazionalismo croato un *nazionalismo costituzionale* (1992). Lo studioso sottolinea l'importanza di analizzare fonti giuridiche per lo studio del nazionalismo, tenuto conto della precisazione di Verdery sull'opportunità di non isolare i testi dal campo delle relazioni in cui sono prodotti (1996: 786).

Nei *Fondamenti Storici* della Costituzione si ritrovano le ricostruzioni politiche e accademiche della storia della nazione. Soggetta dal 1990 a vari emendamenti (che comunque non hanno riguardato questa sezione storica), la Costituzione del 2001⁴¹ recita così nel suo preambolo (versione inglese):

The millenary identity of the Croatian nation and the continuity of its statehood, confirmed by the course of its entire historical experience within different forms of states and by the preservation and growth of the idea of a national state, founded on the historical right of the Croatian nation to full sovereignty, manifested in: ...

E segue una pedissequa elencazione dei momenti cruciali della storia della nazione croata, suddivisa nelle tappe delle sue manifestazioni politico-giuridiche, dai principati croati nel VII secolo allo stato medievale nel IX secolo, al Regno dei croati del X secolo, e così via. I fatti storici così selezionati attesterebbero l'evidenza di una volontà continua di autodeterminazione del popolo croato che poté finalmente realizzare con la Guerra della Patria (1991-1995) la millenaria statualità della sua nazione, nella forma di repubblica sovrana e democratica⁴².

⁴⁰ Nei *Principi Fondamentali* contenuti nel testo costituzionale emendato nel 2010 e consultabile sul sito ufficiale del parlamento croato si parte proprio dalla premessa dei *Fondamenti storici* (*Narodne novine* no. 85 del 09.07.2010).

⁴¹ *Narodne Novine* no. 41/01 del 07.04. 2001.

⁴² Nella versione inglese della costituzione ecco il passaggio relativo nei *Fondamenti Storici*: “*The Croatian nation by its freely expressed will at the first democratic elections (1990) reaffirmed its millenary statehood. By the new Constitution of the Republic of Croatia (1990) and the victory in the Homeland War (1991-1995), the Croatian nation demonstrated its will and determination to*

Nell'intento di costruire un percorso di continuità della storia nazione le difficoltà erano evidenti ad ogni passo date le molte incongruenze storiografiche. Gli studiosi trovarono difficile produrre credibili versioni della storia dove apparisse una chiara differenziazione tra croati e non. Non era possibile ricostruire la presenza del popolo croato prima del VII secolo, perché di tutti quegli attributi di croaticità – sociali, etnici, religiosi ecc. – non vi era riscontro, se si escludeva il ricorso alla mitologia e se non si volevano compiere forzature storiografiche⁴³.

La nuova storia dell'identità nazionale rischiava di finire nei regni dell'intellettualismo risultando poco comprensibile ai più, o di sbriciolarsi nelle realtà e narrazioni locali delle diversità socioculturali. Ed ecco che fu proprio il paradigma neo-evoluzionista della storia politica dello spirito di nazione che permise di “risolvere” il problema della sincreticità socioculturale. La croaticità, secondo il tudmanismo, si rintracciava nelle forme politiche in cui essa si esprimeva nella storia, *non* nel panorama sociale o etnico del suo territorio (sebbene poi nella Costituzione l'etnicizzazione delle identità trovò il suo posto nella formulazione dell'idea di nazione croata, *hrvatski narod*, cfr. Hayden 1996: 790; 1992: 657).

Se non ci si poteva appellare a ragioni di differenza etnica per fondare la propria narrativa di identità e stato, perché allora questa versione ebbe successo o quantomeno divenne la vulgata più comune sulle guerre jugoslave?

Per raggiungere il più alto consenso e legittimarsi agli occhi della comunità internazionale, l'HDZ necessitava di un'impalcatura ideologica credibile, di un immaginario sociale potente, di un pretesto giuridico (ricordo la questione del

establish and defend the Republic of Croatia as a free, independent, sovereign and democratic state”.

⁴³ Un altro tema spinoso oggetto di diatribe storiografiche riguardava il processo per così dire alle intenzioni fatto al popolo croato: per non far crollare l'impianto della narrativa storica sulla nazione era importante stabilire l'effettiva volontà di autodeterminazione del popolo durante tutto il corso della storia. Alcuni momenti nella storia politico-diplomatica, come l'Unione tra Ungheria e Croazia nel 1102, o l'adesione del parlamento (*Sabor*) allo Stato degli Slavi del Sud alla fine della prima guerra mondiale, rischiavano di minare la tesi della continuità dell'identità nazionale croata. Questa, come scritto nel l'odierna Costituzione, si impegnava da tempo immemore nel suo processo di *nation-building*. I nazionalisti cercarono di rassicurarsi sul punto che le varie alleanze e unioni politiche della Croazia con altri stati oppure ordini sovra-statali e nazionali fossero sempre e comunque state cessioni volontarie della sovranità senza che vi fosse mai stato un elemento di tradimento della causa nazionale.

diritto alla secessione previsto dalla Costituzione del 1974). Le produzioni discorsive basate sull'uso manipolato delle categorie etniche religiose, linguistiche dell'identità potevano aiutare a raggiungere il consenso. Tali supporti simbolici erano materiali suppletivi per la fabbrica dell'identità nazionale, perchè adatte a far risaltare, con la leva emotiva, l'immediatezza del *contrasto della differenza* tra Noi-Altri croati-serbi ortodossi, croati-musulmani bosniaci, ecc. (cfr. Verdery 1994⁴⁴). Rimane indubbio che le operazioni di politicizzazione della differenza ebbero una straordinaria efficacia a causa di un terreno evidentemente già fertile (Dei 2005). La retorica dello scontro di civiltà riuscì dunque a fornire motivazioni e carburante emozionale più di quanto non riuscisse a fare quel lavoro di ricostruzione storiografica teso a dimostrare le “*evidenze*” dello spirito nazionale.

La costruzione della narrativa di stato è un pilastro fondamentale del tuđmanismo e, motivo di questa trattazione dettagliata, mostra fino a che punto perda senso applicare cliché interpretativi per lo studio del nazionalismo, in particolari schemi etnicisti. Il nazionalismo croato sembra non trovare la sua base nella tensione alla radicalizzazione etnico-religiosa o di altro tipo, che ne furono le sue manifestazioni. Il tuđmanismo ebbe una grande forza mitopoietica in virtù della capacità di creare una metanarrativa che allo stesso tempo omogeneizzava le narrative di comunità accentuandone le differenze (cfr. Gupta 1992: 72). Quanto appena detto sulla narrazione di stato non rimane solo una speculazione filosofica tra gli intellettuali nazionalisti, né il preambolo della Costituzione, né un capitolo della storia politica della Croazia o un esempio di storiografia revisionista. Tali visioni di identità e stato fanno infatti parte di un discorso sociale, pubblico e politico ancora diffuso in Croazia, come vedremo ora.

⁴⁴ Le dimensioni di etnicità e nazionalismo, secondo tra gli altri Verdery (1991, 1994) ed Eriksen (1993) designerebbero forme di ideologia sociale correlate, strumenti di classificazione sociale basate sui meccanismi e rappresentazioni della differenza.

Capitolo 3

Dove muoiono fratellanza e unità

3.1 Le ombre lunghe della guerra

Negli anni '90 la fabbrica tudmanista della storia di nazione si sviluppò con grande intensità e proseguì con riformulate modalità e intenti anche dopo la morte di Tudman nel 1999. Se nel precedente capitolo si è potuto intuire la portata del tudmanismo nell'orientare la politica e la società, qui si vedranno aspetti legati alla ricezione e negoziazione individuale.

Quando crolla la Jugoslavia, molte cose crollano in Croazia, ma due lo fanno sicuramente: il calcio e i cantieri.

Con questa battuta Damir apre la discussione sulla guerra e i nazionalismi oggetto di un lungo colloquio avuto con lui nel febbraio 2012. In effetti, l'ironia con cui Damir pronuncia questa frase cela questioni assolutamente non marginali. In primo luogo, i cantieri: in epoca jugoslava l'economia della Dalmazia si basava sul turismo e l'industria navale, in cooperazione con le altre Repubbliche coinvolte nel circuito di produzione e scambio di prodotti e materie prime.

Con la guerra tutti i settori economici conobbero un crollo drammatico, causato tra l'altro dall'interruzione degli scambi commerciali tra paesi confederati (ad eccezione di quelli illegali), dal grave rallentamento dei circuiti di produzione e consumo, dalle speculazioni finanziarie. Mentre il settore turistico riprese un trend positivo già nel 1996, l'industria faticava a decollare.

Anche gli ambienti calcistici e sportivi dovettero ristrutturarsi su nuove basi. Il calcio era uno dei più importanti siti di trasmissione della propaganda nazionalista. Non è questa la sede per approfondire l'interessante questione delle

politiche sportive (rimando a Bellamy 2003) che tuttavia devono essere citate⁴⁵ per l'importanza dello sport e degli ambienti ricreativi come strutture di coesione e disciplina sociale, luoghi di creazione del consenso e veicoli di propaganda⁴⁶.

La tesi di Damir sulla genesi del nazionalismo è seguita da quella di Ivana, giovane spatina italiana già incontrata in Parte II:

Quando le nazioni non esistevano, non erano importanti le divisioni identitarie, il problema sorge durante il nazionalismo [...] perché la gente crede nelle idee nazionalistiche? *It is very simple*. Un altro modo di pensare è molto più complicato. Il modo di pensare nazionalistico è molto semplice. Noi siamo buoni e tutti gli altri sono cattivi. Un ministro una volta mi ha detto, negli anni '90, quando iniziarono la privatizzazione, che era terribile che hanno distrutto l'economia della Croazia, che i croati, che lui pensava erano sempre gente onesta, erano invece ladroni! Ecco, mi dice, hanno rubato tutto! Tutto! hanno mandato migliaia e migliaia di gente sulle strade.

Il problema della guerra e del nazionalismo fu che qui c'erano popoli con tre religioni diverse, e guarda che lì son guai.

(Ivana)

I discorsi di Ivana e Damir si possono collocare nelle cornici di significato proposti dalle prospettive teoriche sui nazionalismi esaminate in precedenza. La visione di Ivana è ascrivibile a una prospettiva primordialista etnico-confessionale molto diffusa tra gli interlocutori: il guaio dei popoli balcanici fu la diversità

⁴⁵ Bellamy cita un concreto esempio sulle difficoltà del tudmanismo nell'insinuarsi nei micro-siti locali imponendo la propria narrativa e simbologia nazionale. Riguardo l'applicazione delle politiche linguistiche al calcio, furono accese le reazioni sociali attorno al cambiamento, voluto nel 1991 da Tuđman, del nome della squadra di calcio *Dinamo Zagreb*, che si sarebbe dovuta chiamare *Croatia Zagreb*. Questa intenzione riuscì a mobilitare la cittadinanza zagabrese e divenne una vera e propria questione politica. Sebbene ultra-nazionalisti, i Blue Boys, la tifoseria zagabrese, erano fortemente restii al cambiamento del nome della squadra per via del senso più forte di appartenenza locale e alla tradizione del club. Tuđman non riuscì infine nell'intento. L'esempio mostra come il nazionalismo seppe complicare, fino a renderle violente, le relazioni sociali e simboliche tra livelli locali e nazionali di appartenenza, tra diverse semiotiche culturali delle località, polarizzando le opposizioni Noi-Altri.

⁴⁶ In Jugoslavia i club calcistici furono importanti siti di produzione e rafforzamento del senso di appartenenza locale e federale, e si identificavano e distinguevano spesso per gli orientamenti politici.

religiosa. Il progetto jugoslavo di far coesistere islam, cristianesimo cattolico e ortodosso in una confederazione era troppo ambizioso (si ritorna qui all'allegoria della Jugoslavia come matrimonio combinato, citato da Jelena e altri).

L'affermazione di Damir riflette invece una posizione modernista: egli vede nel nazionalismo un fenomeno che precede la nazione, che per il tuđmanismo è una comunità autocosciente già da secoli (visione perennista ed etnosimbolista). I conflitti identitari sorgerebbero *ex abrupto* sotto il nazionalismo. Perché la gente crede alle idee nazionaliste?

Damir adduce una spiegazione costruttivista. Il pensiero nazionalista si articola su un costrutto di base (un bipolarismo semantico come onesto/ladro, nell'esempio del ministro⁴⁷). Il nazionalismo è facile da pensare e dunque "buono da credere": il processo di *we-making* richiede infatti un contrasto semplice (cfr. Appadurai 2006). Secondo assunti costruttivisti le rappresentazioni e categorie di identità e alterità si costruiscono su costrutti cognitivi semplici (buono/cattivo, amico/nemico) per giungere a più complesse sintassi simboliche nella combinazione di altri processi e meccanismi emotivi, socio-culturali, ecc.

Nazionalismo serbo e croato sono sistemi discorsivi basati su costrutti oppositivi speculari che includono diverse categorie di identità, drenate anche dalla storia, come quelle di fascista/comunista, cetnico serbo/ustascia croato (cfr. Hayden 1995). Proprio su queste categorie viene rinforzata l'idea di continuità storica dello spirito di popolo e scaricate le colpe passate del nemico.

Damir fa poi riferimento alla semplicità del pensiero nazionalista, che ebbe successo anche per la sua povertà contenutistica proiettata in un orizzonte di totalità: esso forniva all'individuo strutture mentali, bacini emozionali, obiettivi ideologici e significati ricomprensivi (perché ridotti) di tante dimensioni della vita e del pensiero.

⁴⁷ L'esempio mostra un tipico meccanismo di inversione del significato originario di un elemento del costrutto nel suo opposto (i croati da onesti a ladroni), modificato a seguito di un'esperienza, una percezione, una gestalt, un'immersione in pratiche culturali altre, ecc. Un costrutto mentale di base (rappresentazione) come amico/nemico, onesto/disonesto, con cui si etichettano identità e gruppi, nell'esperienza del quotidiano può sempre arricchirsi e modificarsi semanticamente, nel persistere di una tendenza alla generalizzazione e all'essenzializzazione che permette in questo caso al ministro di cambiare la qualifica di croati da gente onesta a ladroni.

Si ponga attenzione ad un dato significativo: in questi e altri discorsi degli interlocutori si rintraccia l'assenza dell'aggettivo *etnico* e correlate terminologie. Questo non significa naturalmente che vi sia un'assenza di semantiche, pratiche e immaginari basate sull'etnicità, come si vedrà meglio in Parte IV.

Il caso dalmata segnala la distanza tra la bassa frequenza emica della terminologia della classe dell'etnicità e quella invece alta nella produzione scientifica. L'abuso dell'etnicità come criterio classificatorio, maggiormente sconcertante quando osservato nelle analisi dei contesti balcanici, è un fatto oggi messo in evidenza (cfr. Vereni 2004, Petrunaro 2012).

Un'altra assenza significativa nei discorsi sulla guerra è quella delle alterità non serbe: mancano riferimenti ai bosniaci, montenegrini, ecc. raramente si citano sloveni e istriani. Questa è una notazione basata sulle sole occorrenze rilevate sul campo (motivo per cui anche qui il focus è primariamente sul parallelismo serbo, il più citato). Non sarebbe azzardato ipotizzare una correlazione tra quest'assenza nel discorso sociale e gli effetti sull'immaginario collettivo della propaganda nazionalista, che investì in primo luogo nella contrapposizione tra croati e serbi.

A ben guardare, dovessimo venirne a conoscenza attraverso i soli racconti dei dalmati e italiani, la guerra nella ex-Jugoslavia sarebbe stata il solo conflitto serbo-croato del 1991-1992 (la "guerra della patria"). Al contrario, è difficile per gli interlocutori parlare di Tuđman senza menzionare Milošević, e viceversa. I modi di rappresentare e narrare la categoria di nemico sono affini nei nazionalismi serbo e croato propugnati dai due leader. La vicinanza simbolica tra Tuđman e Milošević viene per molti intervistati ravvisata anche in termini di convergenze di opportunismi:

Erano come due fuochi, si aiutavano. quando Milošević diceva una cosa, Tuđman dice sisi questo nostro amico, interessantissimo che la gente non capiva...anche in quel tempo era completamente chiaro che loro erano d'accordo.

(Damir)

Tuđman e Milošević erano le personalità del momento, in quel momento dovevi battere in questo modo. Milošević voleva tenere tutta la Jugoslavia, che non si distacchi la Croazia, invece Tuđman voleva distaccarsi – lui è stato quello che si è distaccato – e allora ha giocato al nazionalismo, così che poi per la gente...mah.

(Susanna)

Damir condivide l'ipotesi delle guerre come conflitti di fittizia natura etnica scaturiti da interessi personali, addirittura nell'accordo tra le parti. Susanna invece, già incontrata in precedenza nella Parte I (suo il discorso sulla barbarie dei lissani slavi), protende per la spiegazione della guerra come scontro geopolitico.

La guerra può venir simbolizzata come un tragico tiro alla fune, o come una partita a scacchi tra politici finita male per le pedine, come quando Susanna si riferisce a un Tuđman che “ha giocato” al nazionalismo. La visione delle guerre come gioco o rappresentazione affiora con frequenza nei discorsi di coloro convinti che le guerre siano state un abile camuffamento di sporche operazioni finanziarie (Rumiz 2011), una rappresentazione inscenata da registi politici in cui finzione e realtà divennero tragicamente un tutt'uno.

Mila: è scoppiata la guerra per Tuđman e Milošević insieme! L'hanno voluta loro, per la loro storia, per il loro successo...personale

Draga: egocentrismo.

Mila: per i loro ideali e scopi, ecco.

Per Draga e Mila la guerra è scoppiata per gli egotismi dei due leader. Non si ricavano però ragionamenti per esempio sul coinvolgimento sociale che questa “guerra delle personalità” riuscì a creare, né sul vissuto delle due donne in merito.

Questo punto permette di scoprire un'altra valenza psicologica e culturale del discorso dell'identità in guerra.

La maggior parte degli intervistati durante la guerra ha vissuto a Spalato, Lissa o in altre località dalmate e croate. A parte poche eccezioni, tutte sono rimaste lì continuativamente. Se è vero che Lissa non fu toccata dai fuochi della guerra, e Spalato solo marginalmente e per breve tempo, il conflitto in Jugoslavia fu talmente cruento, tragicamente coinvolgente e mediatizzato che può stupire (si

fa per dire) la frequente omissione dell'io e del ricordo emotivo. Come dunque per i mancati riferimenti ad alterità non serbe, è significativa anche l'omissione della presenza del narratore nei discorsi sulla guerra. Ho notato talvolta strategie di elusione o razionalizzazione del discorso nel momento di condividere i vissuti personali. Nel parlare attraverso gli aspetti di credenza, simboliche del gioco, dinamiche della leadership, ecc. gli interlocutori forniscono razionalizzazioni e ricorrono a forme di esternalizzazione del vissuto. La guerra si può spiegare senza bisogno di parlare di sé o delle devastazioni umane viste o vissute.

Vediamo ora tre affermazioni di Jelena enunciate in momenti diversi nello stesso colloquio avuto a casa sua in un giorno di maggio 2012:

Erano predatori [*Tuđman e Milošević*], la religione o l'etnia non c'entrava niente, perché il motore economico della Jugoslavia era la Croazia e Slovenia, il turismo era in Dalmazia e in Istria, da lì venivano gli interessi.

Forse chissà, la guerra viene da una follia collettiva. Milošević era un pazzo, sua madre si è suicidata, il padre era un prete ortodosso...e quel cetnico [*Nikolić, presidente della Serbia*] nega l'evidenza...oggi! Nel Ventunesimo secolo!

La storia si ripete: perché hanno seguito Mussolini, me lo sai spiegare? È la stessa cosa.

In queste tre frasi c'è la compresenza di diverse prospettive sulla guerra. Nella prima asserzione, ritroviamo l'ipotesi del conflitto geopolitico. Il pattern è sempre lo stesso: motivazioni territoriali, economiche, l'illusione della rilevanza degli elementi etnici, religiosi ecc. Qui però Jelena introduce una tematica già emersa soprattutto nei discorsi sulla storia della Dalmazia: l'idea della predazione territoriale. I politici del tempo sarebbero stati interessati ad accaparrarsi il motore economico della Jugoslavia, che per Jelena e tutti i dalmati è naturalmente la Dalmazia, e l'Istria.

L'ipotesi economicista sulle cause della guerra si iscrive in una prospettiva regionalista e assume accenti dalmato-centrici in Susanna, spalatina italiana. Quest'ultima ribadisce il ruolo della Dalmazia nella storia politico-economica jugoslava:

La Croazia aveva tanto mare e con la Dalmazia tanta costa e per tutti era importante, per i Serbi era importante. Gli sloveni li hanno subito mandati via, mentre i croati non volevano lasciarli andare per questo hanno combattuto parecchio fino a che non è arrivato Clinton, loro si sono ritirati con tutto l'esercito jugoslavo che era praticamente diventato l'esercito serbo.

Tornando alla seconda affermazione di Jelena, vediamo subentrano elementi psicologico-sociali con l'ipotesi della follia collettiva e l'esempio della biografia di Milošević. Quest'ultima è un'argomentazione molto cara ai croati convinti che il leader serbo sia il rappresentante della deviazione mentale del suo popolo.

Infine, nella terza affermazione, alla domanda sul perché la guerra sia potuta accadere, l'intervistata non risponde ma replica con un'altra domanda, preceduta dall'affermazione circa la storia che si ripete, ricalcando così quanto detto da Milan (*"la storia nei Balcani si ripete perché è la stessa mentalità che si ripete"*). Il punto retorico di domanda finale (e con questo si chiuderà con lei la discussione sulla guerra) riguarda in fondo le ragioni profonde del male e del comportamento delle masse. Jelena risponde con un'altra domanda, rovesciando i ruoli e uscendo dal contesto della guerra per riportarsi alla storia italiana. In questo modo, Jelena riesce a rendere il discorso sulle guerre jugoslave ancora più vicino, universale e enigmatico: se sai spiegare perché fu dato consenso al fascismo allora potresti sapere perché accadde la guerra qui.

Forse la guerra fu causata da una follia collettiva, dice Jelena, e tuttavia per dalmati e croati le colpe e le responsabilità maggiori, se non uniche, furono *loro*, cioè dei serbi che spesso rimangono innominati in una terza persona plurale. Il motivo della colpa, nel discorso sociale più diffuso ascoltato sia a Spalato che a Lissa, è che:

Hanno iniziato loro! Sono loro che ci hanno attaccato, noi ci siamo solo difesi, e non avevamo infatti nemmeno le armi, non avevamo niente.

(Marko, ex-soldato, spalatino)

La loro era politica di espansionismo, volevano conquistare tutto, aggredire tutti.

(Milena, spalatina, insegnante di croato)

La colpa era loro, dei cetnici, sono sempre stati aggressivi.

(Frane, anziano spalatino nazionalista)

A dimostrazione del fatto che se forse non la storia, ma almeno il linguaggio della storia si ripete, Frane, Jelena e molti altri usano la categoria di cetnico per descrivere i serbi.

In una frase Jelena si riferisce al presidente “cetnico” della Serbia Tomislav Nikolić, che d'altra parte non ha mai nascosto la sua vicinanza ad un movimento ultra fascista-nazionalista. Proprio questo fatto oggi suscita paura e sconcerto tra molti dalmati⁴⁸:

Jasna: [*il nazionalismo*] è molto forte in Croazia. Adesso di nuovo comincia questo nazionalismo perché in Serbia si è cambiato il presidente è venuto un radicale e questo è come Milošević. Quando è venuto lui, questo ha provocato questi nazionalismi e adesso è venuto un altro che ha cominciato a parlare, non so...

Boris: ecco, adesso il presidente serbo, il signore Nikolić, Tomislav Nikolić, nel 1991 su una montagna di Bosnia, si chiama Romaniam, vicino Sarajevo lui ha detto che diventa *cetnic*.

Jasna: ha fatto il giuramento.

Boris: in Croazia c'erano, ci sono, ustascia nazionalisti e lui ha detto adesso io sono *cetnic*. e adesso lui è presidente di Serbia. E quando lui è cetnic, molti croati già adesso...diventano nazionalisti, ecco. Perché quando uno tira...l'altro allora pure tira.

(conversazione del 22 giugno 2012, in un bar di Comisa, Lissa)

Boris e Jasna fanno riferimento all'onorificenza di *voivoda*, ovvero duce dei cetnici, conferita a Nikolić da Seselj, un riconosciuto criminale di guerra, di cui fu braccio destro in pregresse esperienze politiche. Nikolić, candidato conservatore

⁴⁸ Se in Croazia ha suscitato grandi timori l'elezione di un personaggio come Nikolić, analogamente in Serbia hanno fatto scalpore le manifestazioni esultanti e calorose dei croati nei confronti di ex-generalisti croati di guerra, tra cui Ante Gotovina, già comandante della famigerata Operazione Tempesta del 1995, tutti assolti da una controversa sentenza del Tribunale dell'Aja del 16 novembre 2012. Le manifestazioni croate pro-Gotovina e la sentenza di assoluzione hanno scatenato reazioni molto accese in Serbia, e dal Presidente ed altri esponenti politici considerati fatti che riaprono antiche ferite.

del Partito progressista serbo (SNS) fu eletto presidente nel maggio 2012, suscitando grande scandalo per via delle sue posizioni negazioniste sulla guerra (dichiarò Vukovar una città serba, definì il massacro di Srebrenica un grave crimine e non un genocidio, rese pubbliche le sue simpatie per le idee etniche e nazionaliste, parlò della Grande Serbia come sogno irrealizzato). Di Nikolić hanno fatto discutere le sue esperienze politiche, il suo anti-europeismo e la gestione della questione ancora aperta del Kosovo⁴⁹. Un presidente definito (e auto-definitosi) *ceinic* mostra quanto le vecchie categorie di identità politica siano lungi dall'essere desuete e sorpassate, come richiama in un passaggio anche Boris. Dire *ceinic* o *ustascia* non è un'operazione anacronistica di richiamo al passato, ma la mai avvenuta cessazione di un ordine sociopolitico che addirittura si alcuni vorrebbero riportare in vita, come nei progetti di una Grande Serbia. Fatto sta che il nazionalismo – *quel* nazionalismo – viene percepito oggi, con la Croazia nel 2013 appena entrata in Europa, come un fenomeno in grado di rinascere.

Nel discorso di Boris e Jasna la storia è percepita come ciclo di ripetizione. Se un soggetto diventa nazionalista (o ridiventa tale, o non smette mai di esserlo, o si palesa oltre i camuffamenti) allora anche l'altro lo diventa, innescando reazioni a catena. Con l'affermazione, “*quando uno tira...l'altro allora pure tira*” Boris suggerisce che nella relazione serbi-croati esista una certa meccanicistica reattività. Quando viene rimessa in circolo, la narrativa della colpa dell'altro è un agente causativo della situazione di tensione (dove è l'altro che “*tira*” per primo).

Per Jasna e Boris il nazionalismo croato potrebbe risorgere come necessaria difesa in risposta alla provocazione dei serbi: sarebbe un fenomeno di risposta.

Il nazionalismo serbo e quello croato sono polarità di uno stesso fenomeno e costruito che alimenta un immaginario collettivo su Serbia e Croazia. La tensione tra le due polarità (il “*tirare*” da una parte e dall'altra) crea il differenziale simbolico che definisce i rispettivi confini dell'identità nazionale serba e croata.

Ecco qual è secondo Damir l'essenza della propaganda nazionalista su cui fece leva Tuđman (e specularmente Milošević):

⁴⁹ Nei negoziati per l'adesione della Serbia all'UE sono previsti accordi di associazione e stabilità con il Kosovo per la gestione delle aree a maggioranza serba. Il mancato riconoscimento del Kosovo nello status di nazione da parte della Serbia ha fatto fallire gli accordi nell'aprile 2013.

Noi croati siamo sempre stati...come si dice...slavi, schiavi dei serbi! Anche nella nostra Croazia ci sono moltissimi serbi, ma non solo dalla Serbia, c'erano i nostri ortodossi che una volta non erano...questa è un'altra cosa interessantissima, come le genti diventano croati e serbi! Perché non è così facile come oggi, oggi quando uno è ortodosso è serbo, quando è cattolico è croato ma prima non era così.

Il tuđmanismo all'opera, nella ricostruzione di Damir, conferma la retorica della narrativa della nazione trattata in precedenza. Abbiamo i ricorsi alla storia eternizzata dei croati in lotta per la propria sovranità e torna il paradigma della vittima-carnefice, "*da sempre schiavi dei serbi*".

Damir ricorda la presenza storica dei serbi sul territorio croato e di ortodossi croati che rappresentano un elemento incongruente per la storiografia nazionalista. La separazione tra popoli e confessioni è una facile categorizzazione che nel passato non esisteva: bisogna allora tornare a vedere qual è stata, e come è andata a finire nei Balcani la fabbrica delle identità.

Come fu disegnata allora quest'identità nazionale? La fabbrica di identità, che portò alla follia collettiva di cui parla Jelena, si realizzò per Damir (per Milan, per Tonči, per Susanna, e altri) con una massiccia propaganda:

Perché è più facile dire che "gli altri" sono i nemici. Lasciami la radiotelevisione italiana per un mese e scoppierebbe la guerra in Italia, sono sicuro. Lasciami gestire la radiotelevisione italiana solo per un mese [...] C'erano moltissimi serbi in Dalmazia...questo è vero che questi serbi mandati a lavorare qui erano ufficiali dell'armata e che hanno creato qualche problema, questo è vero, ma non era una cosa molto importante, ma quando...quando hai voglia di fare la guerra ogni piccola cosa si fa potenziare.

Per concludere, come gli studiosi e gli analisti, i dalmati e gli italiani incontrati possiedono tutti una personale spiegazione sulla guerra. Le prospettive emiche raccolte sul campo possono raggrupparsi in tre principali categorie, da cui si può notare una corrispondenza con le teorie accademiche trattate in precedenza:

✚ *Prospettiva etnico-nazionalista del nation-building.* Le guerre accaddero per processi di nation-building delle Repubbliche ex-jugoslave, ed esplosero con estrema violenza in uno scontro di civiltà tra popoli inconciliabili tra loro. Alcuni intervistati adducono non solo la visione di scontro di civiltà ma anche l'elemento delle differenze genetiche tra popoli. Il crollo del regime comunista, assommato a cause culturali e sociali, fece *naturaliter* riesplodere antichi odii tra popoli, divisi da nazionalismi capaci di catalizzare sotterranee e magmatiche energie collettive. Questa prospettiva è spesso condivisa, per diverse ragioni, da dalmati nazionalisti e minoranze anti-nazionaliste.

✚ *Prospettiva politica-economica.* Alcuni intervistati, specialmente i dalmati con alle spalle un percorso politico, sostengono l'ipotesi del razionale progetto delle élites politiche di acquisire potere. L'adesione popolare alla causa nazionalista, copertura di quegli intenti personalistici, sarebbe stata determinata dall'efficace propaganda e dalle credenze collettive di una guerra come necessaria e risolutiva dei profondi e incancreniti disagi socioeconomici e delle conflittualità inter-etiche locali.

✚ *Prospettiva della differenza locale.* Vicina alla prima prospettiva ma con accenti regionalisti. Alcuni interlocutori adducono come causa delle guerre le storiche diversità sociali e culturali talora inconciliabili nelle regioni balcaniche. Le perduranti storiche tensioni e conflitti si resero intollerabili sotto il sistema del federalismo jugoslavo, che impose la coabitazione forzata tra alterità radicalmente diverse. In Dalmazia lo storico sincretismo sociale e la frammentarietà delle identità ed esperienze culturali vengono visti da un lato come elementi di fragilità e debolezza, come terreno fertile per le invasioni di ideologie forti e politiche nazionaliste, e dall'altro come invece elemento di resistenza alle ingerenze del tudmanismo, che nella regione ebbe di fatto meno presa.

Ciascun intervistato ha offerto pertanto tasselli per ricomporre il quadro dei nazionalismi e delle guerre: le volontà di predazione economica dei leader, il

ruolo dei media, le conflittualità sociali, l'elemento socio-biologico, il fallimento della Jugoslavia come matrimonio combinato, le limitazioni alla libertà, l'abitudine alla paura, le dinamiche di reazione/contro-reazione ai nazionalismi dei paesi contigui, e così via. La maggior parte degli intervistati non ha voluto o potuto toccare la sfera intima delle proprie memorie, lasciando da parte la propria storia, a meno che, come nel caso dell'interlocutore del prossimo paragrafo, questa non sia strettamente intrecciata al proprio percorso politico e professionale.

3.2 Liberare le memorie, vent'anni dopo: la storia di Tonči Majic

La mia organizzazione non accetta l'uso del futuro o del condizionale. Non ho simpatie per il condizionale, non è nemmeno carino da sentire. Possono solo pensare a cosa faccio ora, e le cose illegali che sto facendo oggi sono abbastanza.

(Tonči Majic, 8 febbraio 2012, nel nostro primo incontro in un caffè vicino al porto di Spalato)

Tonči Majic è il Presidente del Comitato Dalmata per i Diritti Umani, organizzazione a difesa delle vittime di gravi violazioni di diritti umani subite durante l'ultima guerra in Croazia, in particolare le minoranze serbe, bosniache e musulmane (sul tema cfr. Petricusic 2008). Nel corso degli ultimi vent'anni Tonči Majic ha raccolto un'ampia documentazione e testimonianze audio video, dal valore probatorio, sul campo di prigionia Lora, località vicina a Spalato, in cui dal 1992 al 1997 furono torturate e uccise centinaia di persone dalle autorità militari croate (Elich 2002).

Il caso Lora è veramente politicamente pericoloso, perché devi spiegare cosa ha fatto illegalmente l'esercito croato in Bosnia. Più di mille persone furono arrestate e portate fuori le frontiere, e poi rinchiuso in questa piccola cittadina vicino a Spalato, Lora. Lì furono vittime di terribili torture. Intendo dire torture *organizzate*. Questa cittadina ha un sacco di testimoni e vittime. Ci sono le cartelle mediche, come le fratture, e alcuni riuscirono anche a parlare di fronte alla Corte di Giustizia. Ma poi, tutto si è fermato. Il processo si è fermato. La gente qui credeva che ci fosse una cooperazione tra i procuratori nazionali in

Bosnia, Croazia, Montenegro e Serbia, ma questi non hanno fatto indagini su questo caso. E poi, la mia organizzazione ha disturbato questo bellissimo idillio politico⁵⁰.

Ho conosciuto Majic attraverso un contatto comune e dal giorno del nostro primo colloquio ci siamo incontrati molte volte tra il febbraio 2012 e il dicembre 2013. Nei nostri primi incontri accadeva che Majic venisse riconosciuto e fermato dalla gente per le strade di Spalato. Nemmeno due mesi prima, Majic infatti era diventato un caso nazionale: grande fu lo scandalo nel dicembre 2011 suscitato dal blitz di cui fu vittima da parte di militari croati per mandato delle autorità giudiziarie. La motivazione ufficiale del suo arresto fu il suo gesto di protesta contro il Presidente della Repubblica Josipović e il procuratore Mladen Bajic.

Questo gesto consisteva nell'invio, ripetuto da mesi una volta al mese, di una busta contenente una bandiera nazionale croata tagliata in due (si tratta di reato di vilipendio). Il motivo della protesta di Majic risiedeva nelle lungaggini della sua causa legale per un incidente stradale di cui fu vittima trent'anni prima. Rilasciato grazie alle azioni di numerose associazioni, organizzazioni e politici schierati in sua difesa, Majic spiega il suo arresto, sproporzionato rispetto all'entità del reato, come reazione politica alle sue indagini su Lora. In singolare "coincidenza" con il blitz, egli terminò il reperimento di nuove prove a difesa delle vittime di Lora. Per il presidente del Comitato queste lentezze processuali sono pertanto una forma di ostruzionismo correlate alle sue attività professionali. Le documentazioni raccolte erano tutte utili in vista dell'atteso processo collettivo Lora II contro i responsabili delle torture e delle uccisioni, processo però ancora fermo.

La gente in Croazia generalmente pensa che nei campi come Lora c'erano i cetnici...i nazionalisti serbi estremi che hanno fatto le atrocità in Bosnia. Ma la verità è che l'esercito croato ha preso i civili, anche le giovani ragazze! E noi abbiamo testimoni, anche dei video. Una delle vittime di torture ha parlato per tre ore spiegando tutto. Ma la Corte non vuole le nostre informazioni.

⁵⁰ Gli estratti sono stati tradotti in italiano dall'inglese.

Majic avrebbe in mano le prove del coinvolgimento diretto di esponenti politici e giudiziari negli abusi, crimini e massacri compiuti a Lora. Proprio questi avrebbero il potere di provocare azioni di ostruzionismo alle attività del Comitato Dalmata, impedendo una democratica condivisione delle memorie di guerra, per Majic complici i mass media, e il cammino verso la giustizia dei crimini e la tutela delle minoranze (cfr. Markotich 1993).

La situazione dei mass media in Croazia durante gli anni '90 era terribile. La differenza più grande, se si comparano quegli anni agli ultimi dieci, è che l'informazione non poteva circolare. Era politicamente bloccata da Tudman e il suo regime. Non volevano che gli editori pubblicassero per esempio articoli sui diritti umani. Ma dopo, è nato internet! C'è ancora oggi però una grande holding che include i media più influenti in Croazia, media che ignorano me e gli sforzi fatti dalla mia organizzazione nel campo dei diritti umani e della memoria di guerra. Però, senza risultato, visto che la voce di internet è troppo forte. [...] Quando gli articoli miei o su di me e il Comitato vengono pubblicati su internet, specialmente quelli che riguardano il mio arresto. Leggo tutti i commenti della gente scritti sotto, e rimango stupefatto dai giudizi positivi che ricevo e dall'interesse della gente di sapere cosa sta succedendo a proposito di diritti umani in Croazia. Il mio arresto è stato un successo al 100%.

Il ruolo dei media croati è un punto che sta a cuore a Majic, che prima di essere attivista dei diritti umani faceva il giornalista. La diffusione di internet ha portato a nuove relazioni tra individuo e società, portando all'inarrestabile crescita di reti di comunicazione e produzione di informazione alternativa e indipendente. Tuttavia, la più intensa, rapida e libera circolazione di informazioni reperibili su internet non si pone necessariamente in diretta correlazione con un parallelo processo di reale democratizzazione del paese. Majic fa riferimento a un sistema di monopolio dei mass media (televisione, radio e giornali) e di una persistente difficoltà a pubblicare articoli sui crimini di guerra nonostante l'accresciuta sensibilità dell'opinione pubblica.

Con *Slobodna Dalmacija*⁵¹ c'è stata per anni una cooperazione molto buona. Quando volevamo pubblicare qualcosa contro il procuratore generale [*Mladen Bajic, accusato da Majic di essere stato corresponsabile dei crimini e torture a Lora*] abbiamo cercato di pubblicarlo in modo molto prudente. Ogni parola, ogni frase doveva essere calibrata, scritta molto attentamente, con diplomazia, perché ci aspettavamo che dall'altra parte avrebbero provato ad accusarci. Ho mostrato il testo dell'articolo al mio avvocato, anzi ai miei due avvocati, che mi hanno suggerito ciò che era necessario dire e ciò che andava omissis. L'articolo fu così pronto per essere pubblicato. Tuttavia, fui informato da *Slobodna Dalmacija* che era accaduto qualcosa di irregolare...Mi dissero, in tono cospirativo, che i loro redattori e capo redattori avrebbero acconsentito a pubblicare l'articolo solo se avessi omissis il nome del procuratore generale. Una cosa assolutamente ridicola!

Majic riferisce del problema della censura ancora oggi presente, e della necessità di una autocensura cautelativa per proteggere il dato sensibile e i (pochi, per lui) coraggiosi giornalisti interessati a dare spazio a determinate tematiche.

Abbiamo cercato di pubblicare, non con i media più importanti, ma con quelli alternativi. Era troppo pericoloso perché i documenti che avevamo parlavano di cose troppo orribili. Si poteva leggere anche che la polizia militare a Sebenico [*Šibenik*] che doveva investigare e arrestare diverse persone, in realtà accusò i civili serbi residenti qui a Spalato, li accusò di condurre attività criminose contro la Repubblica di Croazia. E non era vero! Questo fatto è accaduto vent'anni fa. E il documento che lo attesta non era a favore dell'ex-procuratore, la persona che noi accusiamo. Lui è intervenuto per non far pubblicare questo documento.

Il rischio di filtraggio/cancellazione/manipolazione dei dati risulta alto in tutti i passaggi dell'informazione. Se anche un dato riuscisse ad essere trasmesso, per Majic si tratta di un percorso a ostacoli, in primo luogo per l'assenza di una reale autorità garante dell'indipendenza dell'informazione. Se per esempio un fatto criminoso di guerra potesse essere ricostruito con fonti alternative e ufficiose (e già le difficoltà di realizzazione di un tale progetto sono notevoli, per Majic) il

⁵¹ Storico quotidiano della Dalmazia, con sede a Spalato e a tiratura nazionale. Il primo numero fu scritto nel 1943 dai partigiani in una grotta di un monte vicino Spalato. Negli anni '90 fu sequestrato dal governo di Tuđman e nazionalizzato. Molti giornalisti del quotidiano divennero autori del noto *Feral Tribune*, giornale di satira contro il governo di Tuđma; alcuni di essi per questo furono arrestati e licenziati. Dopo una serie di vicissitudini politiche ed editoriali, inclusi scandali sui crimini di guerra, il giornale fu privatizzato nel 2005, e oggi è di proprietà di Europapress Holding.

problema sarebbe poi la pubblicazione e divulgazione. Majic parla apertamente di “*un complotto tra media, giustizia e procuratore generale contro di noi, il sistematico stop di qualsiasi cosa riguardi i crimini di guerra in Croazia*”.

Fatti e memorie di guerra toccano una sfera di grande fragilità sociale, e per questo bisogna considerare anche le potenzialità recettive dell'utenza. Per Majic inoltre “*la gente vuole sentire solo storie interessanti*”, e se la divulgazione di queste storie di guerra rischia di tradursi in effimero sensazionalismo, diviene allora importante mantenere alta la capacità di ricettività sociale. Per questo motivo, la strategia di comunicazione del Comitato Dalmata per i Diritti Umani si basa anche sul fattore tempo, sia nel senso di tempestività (intervenire nei media quando opportuno per rimanere sull'onda della popolarità) sia nel senso di continuità, continuando a condividere informazioni a rischio di oblio sociale che, per Majic, in fondo equivale all'oblio mediatico.

3.3 La bandiera tagliata e le politiche della memoria

La gente preferisce sentire storie interessanti, e io produco storie interessanti: la bandiera è una storia interessante! Chissà se un giorno ne faranno anche un film. Le autorità politiche e giudiziarie non sanno cosa fanno, non possono ignorare questa storia, e non possono attaccarmi perché metterebbero il governo in una brutta posizione. E io non mi voglio fermare.

Siamo tornati alle fabbriche di storie. La produzione di storie ha il valore di resistenza politica contro quella grande fabbrica di storie del tudmanesimo di ieri e dell'attuale governo oggi. Il largo appoggio dell'opinione pubblica in difesa del blitz di cui fu vittima ha dimostrato l'efficacia simbolica della bandiera tagliata. Il gesto è un rituale anarchico espressione di dissenso all'ordine costituito: la risposta coerente alle politiche croate che Majic considera *de facto* illegali.

La strategia della ripetitività del gesto si è rivelata un'intuizione efficace: la sua performance ha avuto un risvolto trasformativo dipendente non già tanto dal suo fare, ma dal reagire dei destinatari.

Il rito della bandiera è un atto di offesa alla costituzione repubblicana, il

testo sacro della nazione croata: è reato di vilipendio alla Repubblica. Sebbene le motivazioni alla base della protesta siano di natura personale, l'aver auto-sottratto spazio alla sua persona fa conferire al gesto un orizzonte generalizzante fertile per meccanismi di identificazione sociale. Questa protesta è riuscita ad estendersi così oltre i confini della soggettività.

Come è possibile che un gesto in fondo minimo, pacifico, silenzioso abbia fatto esplodere tali reazioni politiche e sociali? Majic spiega come il suo rituale sia stato progettato per suscitare una perturbazione minima ma costante al regolare corso del sistema di governo. Per Majic fu “*la goccia che ha fatto traboccare il vaso*” già saturo delle frustrazioni della gente e del bisogno di giustizia sociale, sorprendendosi della quantità e trasversalità dell’approvazione.

Il rito è stato efficace anche in una prospettiva di semiotica culturale. Il messaggio indirizzato al presidente della Repubblica usa lo stesso linguaggio delle politiche nazionaliste, la mistica della violenza basata su riti, miti, simboli.

L’arresto di Majic è un caso giudiziario senza precedenti in Croazia sia sul piano formale che sostanziale. L’arresto aveva come motivazione la necessità di essere sottoposto a valutazioni psichiatriche richieste dall’accusa. Questo passo tuttavia per legge deve seguire una procedura, che non prevede certo il blitz. L’anomalia del caso ha svelato più grosse anomalie del sistema giudiziario e politico. Per Majic la reazione del blitz è in realtà un segno più di debolezza che di salute di quello che lui chiama regime.

Storie come quella di Majic rivelano il tipo di clima che si respira in Croazia quando si affronta il nodo critico della guerra. La problematicità della memoria è evidente nel campo della giustizia, nella censura mediatica, nelle tensioni fra storie e retoriche ufficiali, nei conflitti tra individuo e stato, nonché tra organismi legislativi nazionali e internazionali (cfr. Hayden 2008).

A detta di Majic, i segnali seppur flebili di un cambio di rotta ci sono, ma ancora si impone la volontà politica di evitare la rievocazione dei fantasmi passati: “*i governi sono per il perdonare*”, asserisce.

Il perdono delle ingiustizie sarebbe per così dire la scorciatoia dell’oblio: la via della verità storica non è tra le priorità del governo croato, della maggioranza

della collettività e nemmeno delle istituzioni preposte alla giustizia (Peskin & Boduszyński 2003). Invitato a rispondere sul perché silenzio e volontà di oblio siano condivise anche dalle parti lese (le persone vittime o parenti delle vittime di guerra, porzione non irrilevante della collettività) tolti naturalmente i motivi psicologici legati alla traumaticità delle esperienze, Majic risponde con una serie di riflessioni da cui è possibile trarre alcune sintesi analitiche.

In primo luogo, le politiche della memoria dal dopoguerra ad oggi hanno acuito una condizione di falsificazione del reale nutrito di simulacri, la facciata delle retoriche della volontà di andare avanti sul sentiero democratico. La ricerca di verità e giustizia del passato è invece per Majic la *conditio sine qua non* dello stato democratico. Le memorie devono avere il diritto e la dignità di essere espresse e riconosciute senza interpolazioni, manipolazioni e negazioni.

Quali sono oggi gli ostacoli per il riconoscimento delle memorie collettive, la loro rielaborazione in ambito pubblico e politico? Per Majic l'ostacolo per la realizzazione di questi obiettivi è ancora una volta la *strah*, la persistente paura sociale inibitoria verso azioni di affermazione e lotta. È una paura già incontrata nei racconti sulla seconda guerra mondiale e sulla Jugoslavia, tra gli italiani della Comunità di Spalato, declinabile anche come paura di esprimere l'unicità della propria storia, di raccontare la violenza subita, di subire nuove ritorsioni, di vivere nella fragilità e precarietà, di riaprire traumatici capitoli del passato e affrontarne le conseguenze. A tutti questi elementi si assommano per Majic la rassegnazione e la rabbia sociale verso il sistema e le sue corruzioni e inefficienze.

Il tema della paura è così importante che Majic si riferisce di frequente alla necessità di esprimere coraggio opponendosi alle istituzioni in maniera forte e quando necessario illegale ("*oggi l'unica strada possibile*"). Nell'illegalità ostentata della contro-reazione del blitz, si cela per Majic l'idiozia, la debolezza e la *paura* stessa del sistema qui antropomorfizzato.

Dai discorsi di Majic ricaviamo che non sono solo i cittadini innocenti ad aver paura, in quanto vittime, ma anche i responsabili dei crimini non ancora condotti a processo o condannati. Proprio loro oggi fanno ancora parte del sistema politico e giudiziario per effetto di una legge emanata in epoca tuđmaniana:

Vent'anni fa, Tuđman decise di ripulire completamente il sistema giudiziario. Molti giudici furono licenziati, e messi nuovi giovani che erano prevalentemente membri del partito HDZ o persone con un modo di pensare fortemente nazionalista. Allo stesso tempo, l'HDZ cambiò le leggi e decise che i giudici potevano rimanere in carica a vita! Quindi, oggi i nostri giudici sono i giudici di Tuđman, e anche questo spiega l'ostilità verso le nostre azioni.

Il rapporto tra giustizia e politiche della memoria sarebbe influenzato dagli interessi politici, finanziari internazionali, riguardanti ad esempio il processo di ingresso della Croazia nell'UE:

Credo che l'UE pensi solo ai lati economici e finanziari di questo problema, perché naturalmente loro conoscono bene la situazione dei crimini di guerra, ma continuano a ignorarla. È chiaro che nessuno è capace e intenzionato a continuare le indagini. Noi lo ripetiamo sempre ai nostri amici stranieri e all'UE. Non sono ciechi, hanno tutte le informazioni che noi abbiamo raccolto e pubblicato, e conoscono la reale situazione. Una volta ho parlato con un'importante istituzione internazionale dicendo che la mia impressione era che i nostri sforzi non fossero benvenuti. Mi hanno risposto che loro vogliono dimenticare la guerra, perché questi processi per i crimini di guerra creano disordine nell'opinione pubblica, in società. Ma io non posso accettare questa cosa. Finire con la questione della guerra per me significa continuare a investigare e condividere i risultati con la società, fare giustizia. Naturalmente non tutti i criminali riusciranno ad essere puniti, ma già va bene se si riesce a condannarne qualcuno. È necessario scrivere libri e pubblicare queste storie.

Per Majic la guerra non è finita. Data la non volontà di molte istituzioni internazionali di far luce sul passato (cfr. Thomas 2003), a suo avviso solo con movimenti dal basso sarà possibile fare qualche passo in avanti verso la liberazione delle memorie. Per Majic l'importante è “*dare informazioni e mostrare che la resistenza è possibile, e dare una mano per cambiamenti futuri*”, in primo luogo mostrando i meccanismi del potere, “*anche se la gente non vuole fare chiarezza*”, anche a costo di vanificare le illusioni della gente rispetto al violento misticismo politico. Esiste anche una collusione con la politica: secondo

Majic il nazionalismo offrì alla gente la narrazione da vittima, una comoda opportunità per interpretare la società e se stessi come vittime impotenti del comunismo o dei serbi. In Croazia il nazionalismo è ancora vitale, come testimoniano fatti di cronaca. Uno di questi fu il grande appoggio sociale verso i generali di guerra assolti dal Tribunale penale dell'Aja nel novembre 2012. Le sentenze, contro precedenti verdetti di colpevolezza, hanno suscitato numerose polemiche in Serbia e a livello internazionale (cfr. Hayden 2011 sul ruolo dell'ICTY negli equilibri di pace nei Balcani).

Per Majic, così come per Damir e altri intervistati, la gente in Dalmazia crede meno al nazionalismo. La ragione si troverebbe per lui nell'ecologia culturale della Dalmazia. A differenza dei dalmati della costa, la gente delle zone interne della Croazia sarebbe più diffidente verso il diverso: *“la diffidenza lì è una difesa, perché loro non sono abituati a vedere il diverso, il nuovo”*, quasi come se il forestiero invitasse i locali (quasi li provocasse) a oltrepassare i confini del proprio mondo conosciuto, l'orizzonte del controllabile e del prevedibile.

Seguendo questa argomentazione, laddove non ci sono risposte culturali prestabilite nell'incontro con l'alterità, il peso della gestione della diversità può portare più facilmente al giudizio negativo e alla discriminazione. Per Majic la retorica della differenza farebbe meno presa sui dalmati perché consapevoli di essere nati proprio sulla differenza. Vedremo nella Parte IV aspetti più problematici di tali affermazioni. Secondo Majic il problema della società è la non accettazione della differenza, nemmeno nelle cose che egli definisce idiote, come le abitudini alimentari: *“i serbi non possono proprio accettare che tu non mangi carne, per loro e con loro tu non puoi essere vegetariano”*.

Questa non accettazione a sua detta non era diffusa (o perlomeno non era problematica) sotto il comunismo. L'escalation dell'intolleranza fu un prodotto del nazionalismo. Per Majic era poi ininfluenza la questione dell'appartenenza, mentre oggi per i croati, così come per i serbi, la questione dell'identità nazionale è ancora seria:

Perché è così importante se tu sei croato o meno? Il mio background fu uno shock per i politici perché io ho veramente un cognome croato e origini croate. Non possono credere che una persona con il mio nome possa andare contro il loro nazionalismo. I miei amici e persino gente nella mia organizzazione mi dice che cerco di proteggere i serbi nazionalisti, ma questo non è vero. Io aiuto solo le persone che hanno problemi! Ho visto i commenti all'articolo pubblicato su di me in Serbia...credono che io sia un filo-serbo perché sono contro i croati. Ma anche in Serbia hanno compiuto delle atrocità, e non c'è spiegazione possibile per ciò che i serbi hanno fatto a Srebrenica. Sono scioccato. Perché non si riesce a vedere che da tutti i lati la si veda, questa guerra è stata orribile?

Infine, il tema dell'accettazione della diversità si può trovare anche in una dimensione fin qui davvero mai emersa: la felicità.

Cerco sempre di camminare in direzione della mia felicità, e per me questa direzione è la libertà. Ogni persona trova ciò che la rende felice. Molti la trovano nei soldi, nel potere, nello shopping. A volte non è facile accettare le felicità degli altri. Ma in questo caso, non devi stare insieme agli altri. Puoi dire loro, con rispetto: *stai con la tua felicità lontano da me!*

Anche la felicità si esprime in modi culturalmente diversi, e il rispetto di sé e dell'altro passa anche attraverso il rispetto del modo altrui di cercare la felicità.

Sintesi Parte III

Il rapporto dell'individuo con la comunità dalmata, croata, jugoslava – reale, ricordata, immaginata – caratterizza, orienta e condiziona il discorso sociale sull'identità e la memoria. L'epoca jugoslava e nazionalista ricorre spesso nei discorsi di dalmati e italiani. Il comunismo, dissoltosi nell'era nazionalista con una tragica guerra, impose concezioni e prassi che plasmarono i percorsi di soggettivazione degli individui, i loro orizzonti mnestici, cognitivi ed emozionali. Nel ricordo diretto e trasmesso, la Jugoslavia ricorre anche in funzione retorica ed esplicativa del presente. Essa è spesso rappresentata in maniera ambivalente: viene rimpianta come modello garantista quando rapportata alle condizioni di vita di oggi, e giudicata repressiva negli aspetti di libertà personale. Ricordi e giudizi si diversificano a seconda anche del contesto, nella differenza tra una Spalato al tempo florido centro economico e una Lissa bloccata nella sua modernizzazione. Le interviste mostrano rappresentazioni culturali ricorrenti, nell'irriducibilità dell'esperienza soggettiva. Il mondo-Jugoslavia viene spesso posto in correlazione anche causale con il sorgere dei nazionalismi e della guerra, sulle cui cause gli interlocutori adducono spiegazioni diverse. Le riflessioni rispecchiano le più diffuse interpretazioni accademiche (guerre come conflitto etnico, di nation-building e finanziarie). I discorsi sulla guerra hanno accenti riflessivo-razionali anziché emotivi. Sul piano collettivo, la rielaborazione della guerra è ancora un processo irrisolto, come testimoniano i micro-casi etnografici esaminati. Il passato jugoslavo e nazionalista è pertanto ancora sospeso, causativo e attivo.

Il nazionalismo croato (tuđmanismo) è legato all'esperienza storica del titoismo e alle relative politiche e pratiche dell'identità e memoria. Per gli interlocutori c'è una sostanziale continuità tra comunismo e nazionalismo, in termini di abitudine alla paura, traumi, violenze, analogie politiche e simboliche, per esempio il culto di Tito, Tuđman e Milošević. I nazionalismi degli ultimi due leader sono fenomeni specularmente analoghi. I condizionamenti politici, sociali e ideologici subiti in passato dagli interlocutori hanno prodotto e producono ancora oggi effetti importanti nella costruzione del discorso identitario, plasmando le rappresentazioni sociali dell'alterità, e nella sfera dell'agentività. Ne sono esempi la lotta politica (le storie di Majic e Damir), la fuga nell'emigrazione (Jelena) la chiusura in un'intimità sociale e culturale (Susanna e gli italiani della Comunità). La storia di Majic, presidente della Commissione Dalmata dei Diritti Umani, ha infine messo in luce le attuali criticità della questione delle memorie di guerra, che si assommano alle questioni ancora aperte sulla seconda guerra mondiale vivamente sentite dalla minoranza italiana. Storie come queste confermano la necessità di considerare in termini di complessità uno studio sulle memorie in relazione alle guerre e ai nazionalismi, andando oltre i riduzionismi che si affacciano spesso negli studi storico-sociali.

PARTE IV

Frontiere

L'urbe, l'altrove e le alterità



Prospettiva sul Peristilio (*Peristil*), cortile con colonnato del palazzo dell'imperatore Diocleziano, Spalato.

Introduzione

Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo logos.

Eraclito, fr. 45 Diels-Kranz

Le complessità antropologiche finora emerse verranno arricchite qui da altri aspetti e dimensioni del discorso sull'identità dalmata. Obiettivo di questa Parte è problematizzare vissuti e rappresentazioni di confine/frontiera identitaria esperiti dall'individuo nella località, da leggersi in modo affine all'idea di "*sito interpretativo multiforme*"¹ (Appadurai 2012).

Il **primo capitolo** è incentrato sul rapporto tra i dalmati e la città di Spalato. Nei racconti dei percorsi di vita quotidiana si vedranno gli interlocutori agire specifiche retoriche e pratiche di confine oggetto di studio. Il **secondo capitolo** verte invece sull'analisi dei volti delle alterità che popolano la realtà presente, passata e immaginata dei dalmati che ogni giorno ne condividono gli spazi urbani e culturali. Le pratiche esaminate includono varie fenomenologie socioculturali, dalle uscite fuori città per riviverne le "autentiche" atmosfere all'abitudine di guardare la *sapunica*, la soap opera turca.

Nei discorsi degli interlocutori ricorrono spesso repertori orientalisti e balcanisti. Sulla scia dell'orientalismo il balcanismo viene definito un sistema di discorsi, pratiche, retoriche e rappresentazioni culturali occidentali sui Balcani, costruiti come terra liminale, di frontiera, luogo ambiguo dove l'alterità è al tempo stesso distante e vicina. Dall'invenzione della nozione di *civilization* nel Settecento (Wolff 2006) il balcanismo si sarebbe evoluto (per molti studiosi come variante dell'orientalismo, per altri su matrice indipendente) come discorso

¹ Appadurai definisce vicinato un contesto, o un gruppo di contesto, "*all'interno del quale si può generare e interpretare azione sociale dotata di significato*" e che, quando "*immaginati, prodotti e conservati sullo sfondo di qualcos'altro [...] richiedono e producono altri contesti, contro i quali prende forma il loro senso in quanto vicinati*" (2012: 237). Questo è un primo passo per avvicinare, nello studio di pratiche individuali e collettive, l'idea di località come "*struttura del sentire, proprietà della vita sociale e ideologia della comunità situata*" (ib. p. 243).

imperniato sull'opposizione tra civiltà europea e barbarie balcanica. Il balcanismo condividerebbe con orientalismo e occidentalismo la tendenza all'assolutizzazione essenzialista delle identità e delle differenze, nella "*centralità della rappresentazione distorta e stereotipata come principale percorso cognitivo di accesso all'Altro*" (Gritti, Bruno & Laurano 2009: 24), discorso soprattutto inscritto in contesti materiali e sistemi e relazioni di potere. Il balcanismo viene definito anche una forma di "orientalismo interno". Riconoscendo in questo sistema discorsivo tratti orientalisti, Maria Todorova (1997, 2004) ne sottolinea però le specificità in termini di riferimenti, rappresentazioni e contesti di riferimento. L'orientalismo invece, per il suo teorico Edward Said (1978), può adattarsi anche ai contesti balcanici, anche se non coinvolti in relazioni coloniali, data la piena operatività delle rappresentazioni delle politiche e psicologie coloniali anche in quei contesti (cfr. Bjelić & Savić 2002, Bjelić 2009). In questa Parte si cercherà di mostrare la necessità di osservare le pratiche discorsive nei micro-contesti dove i confini tra orientalismo e balcanismo si sfumano, senza vedere questi sistemi in relazione solo derivativa o oppositiva. Si tratta di osservare il balcanismo non come solo immaginario ma come modalità concreta di esclusione ed egemonia nelle relazioni tra identità e alterità, nei rapporti di potere, nelle logiche di sopraffazione e violenze, fino ai più piccoli confini della differenza tracciati dal singolo individuo nel contatto faccia a faccia con l'alterità. Si vedrà agito il balcanismo nei discorsi dei nativi in contesti di vita e di ricordi per lo più di vita ordinaria, tenendo a mente i passati abissi di gravità delle pratiche nazionaliste dove è inscritto il balcanismo nella società ex-jugoslava. I discorsi balcanisti si fondono in vie originali incorporati in pratiche di località e rappresentazioni della differenza che rendono più complicato parlarne in termini di -ismi. Piuttosto, come vedremo, la situazione a Spalato e Lissa riflette "situazioni balcaniste" micro localizzate in contesti e narrazioni altamente variabili, irriducibili ad un discorso essenzialista omogeneo dell'identità (cfr. sull'orientalismo Lowe 1991, in Berber, 2012: 89).

Scriva Fleming in un bell'articolo a proposito dei paradossi dei Balcani e del balcanismo, su cui non c'è ancora un'estesa attenzione scientifica:

Hermann Keyserling's wry observation, "*if the Balkans did not exist, it would be necessary to invent them*", was perhaps understated. Even though the Balkans *do* exist, they must be invented anyway. Simultaneously and tautologically, then, the Balkans are both fully known and wholly unknowable. This is the first paradox of the way in which the Balkans are represented, perceived and studied (2000: 1219)

Fleming vede poi un secondo paradosso balcanico nella compresenza di due difficoltà. La prima è quella degli osservatori esterni di distinguere tra popoli e stati, nell'incapacità di vedere prefigurata una risoluzione ("*what makes the Balkans the Balkans, to the outside observer, is that they can neither be told apart nor put together*", 2000:1219). La seconda è quella dei nativi ossessionati dalla ricerca di distinzioni e confini interni, un fenomeno che la studiosa chiama *paranoia delle differenze*.

Dall'insieme delle interviste raccolte, la balcanizzazione si vede qui come percezione di un'irreversibile frammentazione identitaria. Questa si osserva *in primis* nella molteplicità dei soggetti portatori e negoziatori dei discorsi balcanisti, siano osservatori esterni o internal outsiders, i dalmati. L'immaginario sui Balcani apre e chiude i confini simbolici della Dalmazia e delle sue identità, ed esprime la difficile gestione simbolica e reale delle alterità, sentite al tempo stesso vicine e lontane.

Capitolo 1

I dalmati e la città

1.1 Spalato e la cultura dell'urbanità

La dimensione urbana è una colonna portante del discorso identitario locale. La maggior parte dei dalmati intervistati dichiara di definirsi attraverso l'identità di cittadino, che si declina non solo in termini di parrocchialismo o di un generico sentirsi *civis*. L'urbe è protagonista di un immaginario culturale che affonda nella storica tradizione municipalista della Dalmazia costiera, rimasto radicato fino ad oggi. I discorsi sull'identità e memoria dei dalmati non potrebbero sopravvivere senza i riferimenti ad un'urbanità, radicata in primo luogo nelle realtà fisiche, le città di Spalato, Zara (Zadar) Ragusa (Dubrovnik). Se ogni città dalmata ha la sua peculiare storia, identità e tradizione, è indubbio per gli spalatini intervistati che la cultura dalmata si produca in città, una città anche simbolica, come luogo dove si coltivano specifiche qualità umane e culturali.

Come per la croaticità, esistono particolari criteri di “dalmaticità” che definiscono i confini dell'identità locale. Uno di questi è l'appartenenza alla città e alla cultura urbana. Per gli spalatini un dalmata in fondo non è veramente tale se non è urbano, se non conosce la dimensione della città e ne ha sperimentato la relazione, e/o se non ne possiede le qualità culturali. Un dalmata autentico è un cittadino. La retorica dell'urbanità è intrisa di accezioni classiciste, egemoniche, classiste di cultura. Il “vero dalmata” è colui che possiede educazione, senso civico, un certo capitale culturale. Talvolta è tale l'identificazione con la città che diversi dalmati affermano di dover preservare se stessi dai pericoli e minacce di disintegrazione² che sopraggiungono in città da fuori in forma di immigrati (cfr.

² Secondo Appadurai: “*Le società di piccola scala non prendono la località come un dato di fatto. Queste società sembrano invece partire dal presupposto che la località sia un bene effimero che va prodotto e mantenuto nella sua materialità tramite un lavoro duro e costante*” (op. cit., p. 232)

Capitolo 2) in un passaggio simbolico che va dal possedere capitale culturale al sentirsi essi stessi capitale culturale della città.

Per quanto riguarda italiani e dalmati italiani, analogamente la costruzione dell'identità passa per gli assi retorici della cultura dell'urbanità, di appartenenza all'élite urbana. Mentre i dalmati italiani erano colti, educati, nobili ecc., perché cittadini, viceversa i dalmati (slavi) del mondo rurale erano rozzi, illitterati, ecc. Questo immaginario non corrispondeva in effetti alla realtà sociale ben più variegata. Ballinger asserisce che:

Members of the Venetianized ruling class (individuals who would in later epochs identify themselves as either ethnic Slavs or Italians) prided themselves on their urban values, seen to be synonymous with those of *civiltà*, civilization or civility. In the eyes of such urban cittadini, rural dwellers appeared as *barbari*, barbarians" (2004: p. 34).

Il discorso sull'urbanità contribuisce a costruire i confini Noi-Altri³ sulla contrapposizione tra cultura urbana e altri luoghi di produzione culturale (o di non-produzione, secondo alcuni), generalmente associati ad un mondo balcanico. Questo altrove balcanico può essere localizzato subito dietro le montagne vicine a Spalato o includere solo la Serbia, o ancora tutti i popoli dei Balcani occidentali. In ogni caso il discorso dell'identità urbana è plastico, potendo includere nella sua retorica diverse prospettive localistiche, culturaliste, classiste, nazionaliste.

Nel dicembre 2013 incontro a Spalato mio cugino Luigi Dojmi. Nato negli anni della seconda guerra mondiale, Luigi è vissuto tra Lissa e Spalato fino alla prima gioventù, per poi emigrare all'estero. Oggi vive tra Zagabria e Londra.

Quando viveva in Dalmazia, Luigi era amico di una giovane Lijerka Šimunković, professoressa di letteratura italiana oggi in pensione, e fondatrice della Società Dante Alighieri, ente scientifico per lo studio della lingua e cultura italiana. Luigi organizza un incontro con lei, e in una mattina di dicembre ci ritroviamo tutti insieme nel bar Bellevue, una volta parte di un prestigioso albergo

³ "Ho quindi suggerito che la cultura sia una dimensione pervasiva del discorso che sfrutta la differenza per generare diverse concezioni di identità di gruppo" (Appadurai, ib. p. 23)

sulla Riva. Luigi e Lijerka non si vedevano da almeno cinquant'anni, così l'incontro per loro è stato anche occasione di condividere ricordi di gioventù, che fuoriescono nello scorrere di una discussione vivace su cultura e storia locale. Ad un certo punto, a proposito di identità culturale, i due parlano delle realtà urbane della Dalmazia:

Luigi: Ragusa era una comunità più piccola che riusciva ad assimilare la gente, e aveva un'identità più forte.

Šimunković: Spalato invece era una città aperta, con carovane che andavano e venivano, era aperta agli ebrei, che avevano donne croate in servizio. C'erano gli scambi commerciali con l'Italia, e poi è stato fatto il lazzeretto. A Spalato c'era un'identità accogliente, non c'erano problemi con macedoni e serbi. Mi ricordo che a scuola non c'erano problemi, mentre a Ragusa c'erano rivalità perché rispetto a Spalato si era più vicini, più sul confine, la città aveva subito invasioni dopo il dominio dei francesi nel 1813, i montenegrini l'hanno depredata, e insomma così. (2 dicembre 2013)

Luigi e Lijerka parlano di confini dell'identità urbana in termini di vicinanza/distanza delle alterità: Spalato è una città accogliente e aperta, Ragusa più chiusa, con un'identità più forte. L'identità di città si costruisce e rinnova non solo sulle migrazioni e la convivenza con altri gruppi ma dal tipo di *risposta* sociale data alle alterità. L'identità è perciò dipendente anche dalle percezioni del confine.

Mentre Luigi propone una correlazione diretta tra la grandezza della comunità e la solidità della sua identità, Lijerka parla di una "Spalato città aperta" in un tempo de-storicizzato, attingendo a immagini di carovane, il lazzeretto, le donne croate a servizio degli ebrei. L'identità di Spalato per Lijerka è prodotto dello scambio culturale accaduto su un terreno autoctono accogliente dove a causa dei confini più lontani con le alterità non ci sarebbe stata quella percezione di "invasione" (torna ancora questo tema) che ebbero invece nella storia i ragusei. La soggettività e la memoria personale intervengono come elementi di validazione: con la sua storia Lijerka testimonia l'assenza di problemi di convivenza a scuola (di nuovo affiorano i ricordi della scuola, come nelle storie di vita di Roberta e Rosa nella Parte II).

Se Lijerka e Luigi parlano di un'identità urbana passata, Ivana, spalatina di origini italiane, situa invece il discorso nella contemporaneità, problematizzando il rapporto tra identità urbana e diversità culturale nelle zone di confine. Ivana parla di Spalato citando subito Trieste, dove visse durante gli anni universitari:

Che qua siamo intolleranti verso qualunque cosa, non solo verso gli italiani, ma qualunque cosa vada fuori dai confini stabiliti, va bene, ma sono così anche in Italia. A Trieste non va bene se sei sloveno, croato, austriaco, italiano perché comunque loro potevano aggregarsi all'Austria e gli sarebbe andata meglio. È un luogo di confine a cui hanno portato via un pezzo importante che era l'Istria, l'entroterra che alimentava la città quindi era una città complessata da tutto e da tutti dove non va bene nessuna cosa. Vive sempre su questo filo di tolleranza/intolleranza, Trieste è di destra, se è così non è tollerante, però allo stesso tempo va bene, non è che ti ammazzano, vive sempre su questo filo di rasoio. Io pensavo fosse un problema di Trieste invece poi ho parlato con altri croati e mi hanno detto *ah* beata te perché Trieste almeno è vivibile, mentre a Milano ti considerano un marocchino [...] Trieste, che ha questo odio silenzioso verso tutti, allora è meglio!

Non è casuale il paragone con una città italiana di confine al centro della questione dei confini adriatici e delle minoranze etnico-sociali al confine, sloveno in questo caso (cfr. Miklavcic 2006). Trieste come Ragusa è da secoli crocevia di incontri, una città che per Ivana ha un'identità monca, psicologizzata come "complessata" perché strappata dall'Istria, e rimpiangente l'impero asburgico. Una città, nelle parole di Ballinger, "*whose obsession with the past – both its glories and its traumas – mirrors its economic stagnation and political isolation*" (2003: 28). Trieste vivrebbe sul filo dell'intolleranza verso il diverso rimanendo su "quel filo di rasoio". Eppure, Trieste ancora oggi viene raccontata, in uno storico immaginario locale, come luogo delle profondità culturali, prodotte quando i caffè e circoli letterari ospitavano scrittori come Joyce e Svevo, come città piena di fermenti culturali, porta tra Oriente e Occidente. L'idea di una

Trieste aperta e multiculturale è una narrazione emica che per molti osservatori⁴ non è che una rappresentazione mitopoietica.

Il confronto con altre città è una ricorrente modalità per descrivere l'identità sociale di Spalato, e il *tropos* del confine ricorre spesso. Jelena (ricordiamo, una spalatina vissuta a Roma per trent'anni e da pochi anni tornata a Spalato) ritrae così la sua città:

Spalato è un mix, un incrocio di culture, e la gente quindi è più aperta verso l'altro rispetto ai montanari. Puoi paragonare un romano a un altoatesino?

A differenza del ragionamento di Ivana, Lijerka e Luigi, il “mix” produce apertura culturale (“e la gente *quindi* è più aperta”). Jelena introduce un altro tema classico dell'immaginario sull'identità dalmata urbana: la differenza tra gente di città e gente di montagna, nel paragone tra romani e altoatesini.

Come vede e vive invece Spalato una ragazza italiana delle Marche, trasferitasi a Spalato qualche anno fa dopo essersi sposata con un dalmata?

Ho conosciuto Mara nel novembre 2012, attraverso Susanna e Ivana. Sedute in un'aula dell'istituto privato messa gentilmente a disposizione da queste ultime, Mara mi parla con vivace leggerezza della sua nuova vita a Spalato da madre di una bimba, e del suo percorso di integrazione, smentendo in parte anche lei la narrativa sociale di Spalato città aperta:

La gente è titubante, all'inizio, è molto diffidente ti accoglie male, ma per fortuna io sono venuta premunita, con mio marito, croato, già con amici e famiglia [...] a un secondo approccio quando ti conoscono allora poi ti danno tutto, sono molto generosi [...] Spalato

⁴ Nel circuito dei media si trovano diversi riferimenti, per esempio a livello locale sul giornale di Trieste, il *Piccolo*, <http://ilpiccolo.gelocal.it/cronaca/2011/04/09/news/gli-stranieri-a-trieste-una-ricerca-inedita-smonta-miti-e-slogan-1.24409> o a livello nazionale sul *Corriere della Sera*, http://www.corriere.it/cultura/12_novembre_02/foschini-trieste-multiculturale-crocevia-anime_696353f8-24d9-11e2-974b-22431e7be0ba.shtml. Sul web invece si possono leggere diversi articoli. Tra gli altri, la dichiarazione del *Movimento Trieste Libera* che ribadisce il suo orientamento multiculturale: <http://www.triestelibera.org/2013/12/multiculturalita-e-cosmopolitismo-di-trieste>.

è in tutto e per tutto un paesotto, con le relazioni di vicinato, magari più ristretta. Io mi ci trovo bene perché questa è la mia dimensione, quello che ho lasciato e che qui ho ritrovato qui con pregi e difetti [...] è un centro culturale pazzesco, però dipende sempre dalle possibilità economiche che hai.

Nella prima fase di integrazione Mara percepisce la diffidenza dei locali, vissuta meglio grazie al sostegno della famiglia. Spalato, sottratta al suo status di città, diventa “un paesotto” che è anche un “centro culturale pazzesco” accessibile solo a chi è in possesso di un certo capitale economico.

Dopo Ragusa, Trieste e un generico paesotto, Spalato viene confrontata ancora con un'altra realtà, con riferimenti al confine:

Spalato è la seconda città per grandezza in Croazia, però io non dico mai che Spalato è al secondo posto, secondo me è Fiume perché è più centrale, più vicino ai confini, più vicina, la gente è diversa molto più educata e rispettosa, e qui purtroppo sono arrivati...con l'ultima guerra, gente burina, anche herzegovici, bosniaci, sono arrivati tanti, croati, bosniaci, croati herzegovici e hanno cambiato proprio la cultura [...] prima della guerra Spalato stava molto meglio di adesso.

Dopo Trieste e Ragusa, il confronto con Fiume (Rijeka) è interessante, sia perché oggi la città è un importante centro industriale e portuale laddove Spalato lo fu nel passato, sia perché è il luogo simbolico della questione dei confini dell'Adriatico orientale. Fiume è una città pensata e ripensata in Italia con la campagna dannunziana. Per Mila, spalatina incontrata già in precedenza, Fiume è più vicina ai confini, *e quindi* la gente più educata e rispettosa. A seconda del punto di vista, la vicinanza/distanza con i confini (politici, nazionali ed etnici) produce esiti diversi nell'atteggiamento dei cittadini verso le alterità. Il più alto grado di educazione e rispetto dei cittadini di Fiume rispetto agli spalatini è un comportamento sociale che Mila associa al vivere vicini al confine. A differenza della Trieste di Ivana, la Fiume di Mila anima l'Istria non sull'intolleranza ma sull'accoglienza, possibile anche perché la città non è stata invasa da genti “burine”. Mila assegna infatti a Fiume il secondo posto nella classifica delle città croate secondo un criterio culturale: se a Fiume c'è cultura, a Spalato i *burini*, i

montanari di cui parlava Jelena (cfr. Capitolo 2) hanno abbassato il livello culturale della città. Mila chiude infine il suo discorso con il ritorno ad un *recency* rimpianto (“prima della guerra Spalato stava molto meglio di adesso”).

Il tratto comune di queste narrazioni è la presenza di un’alterità che giunge in città da un altrove, oltre i confini della città, e con cui il rapporto va negoziato. I ritratti delle diverse anime delle città si producono a partire dal tipo di reazione attribuita alle identità rispetto alla distanza/vicinanza con le alterità e i confini che li uniscono o separano. Troviamo l’idea dell’intolleranza nella convivenza e nell’ibridità (Trieste), l’apertura data dalla lontananza dai confini (Spalato), il rispetto e l’educazione che scaturiscono nella vicinanza (Fiume). In ogni caso, è da notare come i parallelismi urbani riguardino le realtà istriane e italiane di confine che si ritiene vivano analoghe esperienze.

Nell’esperienza di località tradotta discorsivamente è sensibile il riferimento al confine urbano/sociale che vede contrapporsi gente di città e di montagna, cittadini e burini, ecc. Tuttavia, il discorso sull’apertura/chiusura degli spalatini nei confronti dell’alterità si traduce poi nella realtà in comportamenti e pratiche molto più ambivalenti e complesse di queste rappresentazioni reificanti una visione limpida del confine, anche se si parla di ibridazioni e attraversamenti.

Come allora queste visioni della città e dell’urbanità si traslano sul piano soggettivo? Come si intreccia l’immaginario con la memoria, le trasformazioni di Spalato con i cambiamenti individuali?

1.2 Identità urbane in trasformazione

Draga e Mila sono due giovani amiche, di circa quarant’anni, madri di due bambine; donne che, per nascita e scelte di vita, sono cresciute tra il mondo italiano e dalmata. Durante una cena insieme in un ristorante poco fuori il centro della città, nel giugno 2012, la conversazione ricade sulla vita sociale di Spalato:

Mila: macché popolo di mare aperto! i dalmati non sono gente simpatica, non tutti, ma sono chiusi, insicuri di se stessi, non sono aperti non è che ti lasciano parlare, hai visto quella signora di ieri, quando passavamo per strada? Quella che ha cominciato ad attaccarmi [...] sono arroganti, hanno puzza sotto il naso.

Draga: nel contesto familiare magari sono aperti ma...

Mila: e nelle loro amicizie sì ma...quando sono tornata da Roma non ho fatto amicizie così tranquillamente. io sono molto diversa.

Draga: anche l'amicizia tra ragazzo e ragazza non esiste qui.

Mila: per loro deve essere tutto sotto le loro regole, quando va fuori, tu devi stare a casa e occuparti dei figli, lui va fuori e fa quello che gli pare, sono maschilisti. Non sono...come gli italiani che ti coccolano.

Draga: e non stanno mano per la mano, è vero.

Mila: non si baciano anche tra amici.

Draga: è vero qua non c'è questo modo.

Mila: sono molto freddi, questa mentalità a me non va bene, io sono molto calda. Non sono affettuosi, non è che dicono le carine cose, una cena, così [*si guarda intorno nel locale e osserva*] lo vedi? ci sono uomini da una parte e donne dall'altra, non stanno mai insieme.

Draga: noi in Italia siamo abituati a uscire tra amici, maschi e femmine. Da noi l'integrazione è normale, della nuova persona specialmente se uno poi si fida, ha piacere di condividere la novità, qui invece la persona si eclissa totalmente.

Mila: sì qui sparisce e non ci sono amicizie tra uomini e donne, o è sessuale oppure le amicizie sono pochissime.

Draga: inoltre sono razzisti nei confronti dei gay, l'anno scorso li hanno presi a sassate quest'anno quando c'è stato il *gay pride* non so quanti centinaia di poliziotti hanno fatto venire, che poi peraltro è stata una manifestazione pacifica, era stata una cosa educatissima.

La società spalatina viene ritratta come un universo chiuso e maschilista, dove regna la separazione sociale tra uomini e donne e si pratica e accetta la subordinazione di queste ultime, anche dalle stesse donne. La discriminazione di genere allontana la realtà da quell'immaginario urbano di apertura all'alterità. Il confine per le due amiche è pratica di confinamento delle identità: Spalato è un luogo di intolleranza, pregiudizio, razzismo.

Draga e Mila non vedono una socialità basata sull'uguaglianza di genere, per via di radicati stereotipi e modelli di comportamento da cui deriverebbe anche

l'assenza di amicizie tra uomo e donna (Kunovich & Hodson 2004). È difficile per le due amiche costruire relazioni amicali e sentimentali al di fuori di questo schema culturale.

Draga e Mila raccontano più volte di vivere in una città portandosi dietro una sensazione di straniamento, sentendosi fuori contesto cui sentono per altri versi di appartenere: l'una, Draga, in quanto figlia di una spalatina, e l'altra, Mila, come dalmata la cui l'esperienza di vita a Roma l'ha portata però a vivere una sorta di torsione identitaria. Mila riconosce infatti grandi affinità con gli italiani nei modi di vivere la socialità. Per entrambe, infine, il criterio culturale segna il confine dei loro sensi di appartenenza e identità.

In un giorno dell'agosto 2012 mi trovo a passeggiare sulla riva, che di lì a poco si sarebbe trasformata in discoteca. Questo evento della durata di un'intera notte (fatto contestato da molti spalatini) accade una volta l'anno e richiama giovani da tutta la Croazia e dall'estero. In mezzo alla folla di ragazzi in attesa della serata, noto un gruppo di persone con grosse croci al collo, cartelli con l'immagine della Madonna, fischietti e striscioni recanti scritte come "*Split nije Sodoma nije Gomorra*" (Spalato non è Sodoma, non è Gomorra). I manifestanti cattolici mescolati ai ragazzi formano un quadro ad alto contrasto simbolico, che si rende concreta realtà quando iniziano tra loro discussioni animate, con i cattolici impegnati a dissuadere inutilmente i ragazzi dai loro propositi di partecipazione.

La sera stessa racconto questo episodio a Draga, che mi parla di una riva che spesso si trasforma in luogo di contestazioni e manifestazioni, come il *gay pride* che l'anno prima, nel 2011, era finito in violenze. Draga con questo esempio mi mostra ancora gli aspetti conservatori e intolleranti dei dalmati e dei croati (Kunovich & Hodson 1999; Kunovich & Deitelbaum 2004). La riva è il luogo simbolo non solo della socialità della città, con i suoi caffè e le passeggiate della gente, ma anche della contestazione sociale che può investire la sfera dell'identità e della memoria (come la diatriba intorno alla fontana di Bajamonti) così come delle appartenenze, anche calcistiche:

Io e una mia amica qualche tempo fa stavamo camminando e ci siamo accorte che sulla riva c'erano fumogeni e poi abbiamo visto la polizia. C'erano i tifosi che manifestavano perché il Comune non voleva finanziare il debito della squadra di calcio. Allora io ho detto a questa mia amica: ma ti rendi conto che questi vengono a scioperare perché non danno soldi alla squadra quando dovrebbero farlo per altri motivi ben più seri? Per esempio perché sono disoccupati e non trovano lavoro?

Le manifestazioni dei tifosi per chiedere finanziamenti all'Hajduk di Spalato esprimono bene quel paradosso tragicomico che per Draga è la cultura dalmata.

Oltre alla riva, ci sono molti altri luoghi in cui il sostare è etnograficamente significativo. Tra questi i caffè, considerati il legato della cultura mitteleuropea in una città altrimenti ritratta dai suoi abitanti come tipicamente mediterranea. I caffè sono il cuore della vita sociale per il resto piuttosto spenta, a detta dei giovani che ho incontrato. Ad eccezione di Mara che trovava a Spalato “un centro culturale pazzesco”, generalmente la città non viene associata ad una realtà stimolante, per la scarsità di iniziative culturali e luoghi di incontro. Viene denunciata la scarsa proattività di politici e cittadini, aggravata dalla corruzione e dalla mancanza di fondi pubblici da destinare alla cultura, come ribadito sempre da Damiano, ex-presidente della Comunità degli Italiani e violinista nella compagnia dell'Opera.

Nel vivere ogni giorno la città, Draga e Mila ne sperimentano i contrasti, i confini, i problemi, le estetiche. Più che dal parlarne a tavolino, questi temi vengono suscitati dall'osservazione diretta, quando camminiamo insieme per la città o quando osserviamo la gente passeggiare sulla Riva sedute a un bar. Draga si ferma spesso a farmi notare i problemi che incontra per strada, puntando il dito alla sporcizia per terra, al mancato scontrino fiscale al momento di un acquisto, all'indolenza delle persone, alla scarsa cortesia degli impiegati nei servizi.

Mia madre mi diceva che qui c'era l'usanza di lavare le strade ogni sera, il mercato generale e del pesce veniva lavato con la pompa dell'acqua, ora non si fa più. Da me la nettezza urbana passa una volta ogni tanto, si bruciano i cassonetti, non c'è raccolta differenziata. E per strada ci sono alcolizzati, persone che bevono, hai visto quelli davanti gli alimentari?

Nei discorsi del qui-e-ora si osserva il costante ritorno del là-allora. Questo flash su una strada spatina viene condiviso attraverso il ricordo indiretto della città prima del suo decadimento (una narrazione che richiama quella del paradiso perduto di Lissa). Negli spazi pubblici ci si lamenta di atteggiamenti che risentono anche di passati condizionamenti:

Mila: sono maleducati. All'alimentare, o quando entri sul pullman, capita che ti sorpassano e la commessa non dice "rispetti la fila", no, a lei non gliene frega niente!

Draga: mia madre mi diceva che per ogni mestiere prima c'era una scuola, c'era professionalità ed educazione e il modo di trattare le persone. Ora la generazione si è completamente persa. Le commesse non sono proattive, chiedi un paio di scarpe e se non ci sono, non te ne propongono un altro modello perché tanto il negozio non è loro, non gli interessa. O in un posto pubblico statale, sanno che c'è il lavoro e non gliene frega niente di essere cortesi. La mentalità comunista c'è ancora, vedi?

La mentalità comunista c'è ancora, secondo Draga, e nemmeno troppo "sotto pelle" come diceva Damir (Parte III). Il sistema capitalistico della società dell'apparire si sa coniugare con il vecchio sistema mentale comunista:

Qui si vuole apparire, si investe molto comprando i vestiti poi non ti rimangono soldi per gli investimenti. Qui si paga a rate pur di vestirsi bene ed essere alla moda. Dopo il comunismo, il consumismo...e tutto nel peggio

Mara, la ragazza marchigiana, valuta invece i comportamenti degli spatini alla luce della storia più recente:

Nel pubblico la gente è molto maleducata, non si sanno comportare, sono molto frustrati, e hanno anche ragione. Dopo il dopoguerra c'è stato un piccolissimo periodo in cui la gente è stata un po' meglio, e poi sempre peggio. Oggi c'è la crisi in tutto il mondo, figuriamoci qui. La gente è stanca di lottare, poi Spalato è gente del sud e questo si sente, la gente lotta da sempre per il lavoro. nonostante questo sono comunque tutti allegri e pronti a divertirsi però questa fatica si inizia a sentire e vedere dappertutto.

Il comportamento maleducato degli spalatini va compreso a partire dai traumi di guerra, dalla crisi economica e da un classico luogo comune: l'essere "gente del sud".

A proposito di mentalità e lavoro, ho raccolto due diverse interpretazioni di un fatto osservato ripetutamente su cui chiesi spiegazioni agli interlocutori. Si tratta della presenza di una folla di persone nelle spiagge cittadine nei giorni e orari lavorativi di maggio e giugno, periodi non ancora di sovraffollamento turistico. Mara e Mila mi rispondono partendo da assunti differenti:

Qui non gli piace lavorare alla gente...è anche colpa del tempo. Il tempo è sempre bello, sono sempre in giro.

(Mila)

La gente sta fuori e fa bene, invece di disperarsi perché non ha lavoro...non può stare sempre a cercare lavoro, e alla fine è meglio uscire e andare al mare.

(Mara)

In spiaggia si possono incontrare due anime sociali: la gente che va al mare perché non ha lavoro, e la gente che va al mare perché non vuole lavorare.

Il mare è una dimensione molto frequentata nell'immaginario locale, e ha molteplici significati simbolici. Per Ivana al cuore della dalmaticità c'è proprio l'elemento del mare:

[*I dalmati*] nell'essenza sono boriosi, l'idea di sentirsi migliori di tutti ma sai...c'è il mare, è per il mare. Mare vuol dire che mentre tutti gli altri – ora parlo del passato – il mare voleva dire una certa libertà quindi sicuramente anche per questo. Poi fino a trenta chilometri da Spalato c'erano i turchi, poi Venezia nel Settecento, però anche se prendi l'Italia tutte le regioni hanno una storia diversa, la Dalmazia e la Croazia ha regioni con una sua storia, la Sicilia era conquistata da...mentre su era completamente diverso e queste cose si sentono ancora oggi, le influenze come si sentono anche in Italia, ci sono i sostrati.

La boria dei dalmati viene correlata al mare nel significato di libertà, del poter disporre di se stessi e sentirsi i migliori, nell'unicità di una storia locale fatta di tanti sostrati.

È un grave problema in Dalmazia, la mancanza di gente educata con voglia di fare qualcosa c'è gente educata ma molti educati non fanno niente! E poi abbiamo questo grande numero di gente non educata con grande voglia di prendere tutto. (Damir)

Associato a queste qualità negative della gente è il primo cittadino della città (al tempo nel 2012 il sindaco Kerum), rappresentante dei vizi dei cittadini, responsabile del degrado urbano, simbolo della corruzione morale:

Draga: il sindaco ha iniziato facendo il contrabbando del cibo della Caritas in combutta con la Chiesa, speculando durante l'ultima guerra e moltiplicando i suoi supermercati. poi ha sfornato ed è diventato sindaco [...] a causa di questo grosso investimento di milioni e milioni di euro per questo albergo Marijan, che divenne rifugio dei profughi durante la guerra, divenne un albergo devastato, era divelto, e lui si è comprato l'hotel e pare abbia usato pure i soldi pubblici e le casse della città svuotate.

Mila: le banche non volevano più investire.

Draga: gli hanno sequestrato dei beni, e poi doveva diventare proprietario dell'Hilton, poi credo delle partnership non sono andate a buon fine e ha venduto un sacco di supermercati".

Nel prossimo paragrafo vediamo il confronto tra Kerum e Bajamonti, sindaci di Spalato in epoche diverse, per poi vedere ricordi e percezioni dei dalmati sul mondo italiano locale.

1.3 Sindaci e *communitas*

Il ritratto dell'ex-sindaco Kerum fatto da Draga è molto diverso da quello celebrato da tanti italiani su Antonio Bajamonti, politico dalmata italiano e

sindaco di Spalato dal 1860 al 1880 (escluso il biennio 1864-65). Bajamonti viene ricordato ancora oggi come sindaco che diede lustro a Spalato e alla Dalmazia⁵.

Qual è invece l'immagine di Bajamonti per uno spalatino croato? Ecco l'opinione di P., un professore di letteratura ricercatore presso il centro letterario Marulić di Spalato:

Era un ottimo sindaco per le opere di urbanizzazione. Ma era un personaggio che non voleva che Split nel Risorgimento diventasse parte dello Stato Croato. Voleva l'autonomia. Purtroppo poi lui era un personaggio difficile da comprendere, perché è vero che ha fatto molto, ma non parlava croato spalatino. Bajamonti parlava solo italiano. Dunque era importante ma aveva...intenzioni dubbie. Invece c'era per esempio Morpurgo un uomo ebreo con grandi intenzioni culturali, libraio e scrittore, aperto anche per i poveri, non come Bajamonti per i soli ricchi. Morpurgo vedeva che la migliore sorte della regione era se si univano con altre parti della Croazia.

Il colloquio con P. è avvenuto nel novembre 2013 nella sede del centro Marulić. Era presente anche mio cugino Luigi e un suo amico spalatino. Quella tra il professore e Luigi sarà una conversazione accesa, simbolica delle distanze tra le anime identitarie dalmate. Le divergenze vertevano sul come dovesse essere considerata l'identità storico-culturale dalmata in relazione al mondo croato, balcanico, europeo, e perché. Mentre per P. la Dalmazia rientrava nel mito nazionale della Grande Croazia, mantenendo certo una sua tradizione locale multiculturale, Luigi è più propenso a considerare l'unicità culturale della Dalmazia come derivata dalla "venezianità". Queste visioni si esprimono anche nella discussione sul caso di Bajamonti.

Il professore vede in Bajamonti un controverso rappresentante della città, perché di fatto espressione del solo lato italiano. Siamo lontani dalla decantata "fratellanza e unità" dalmata: all'italianità viene attribuita il segno di un'egemonia di classe, e non, com'è opinione di maggioranza degli italiani intervistati, quello spirito che donò alla Dalmazia il patrimonio culturale più alto e raffinato. Per P.

⁵ Un ritratto anche di martire: "*Antonio Bajamonti, Spalato's last Italian mayor, and his follower Ercolano Salvi, figure in nationalist narratives as 'martyres' to the irredentist cause in Dalmatia*" (Ballinger 2003:69)

l'italianità di Bajamonti significava elitismo, distanza dal popolo, dagli slavi: Bajamonti era il sindaco delle grandi opere ma incapace di percepire le esigenze della cittadinanza e farsi rappresentante della parte croata, e di quella povera. Gli aspetti di egemonia politica e culturale sono fatti propri dagli italiani in senso positivo, trasfigurati in qualità di nobiltà, onestà, generosità e innovazione. Per gli italiani l'identità della *communitas* dalmata (con le sue differenze tra italiani e slavi) si fondò largamente sui contributi italiani, romani e veneziani, di cui sappiamo essi si sentono in qualche modo eredi.

Tra gli spalatini non di origine italiana si ritrova l'idea di una comunità fondata sulla tradizione municipalista, senza predominanze nazionali venute dopo nella storia locale. Quando si entra nelle pieghe del discorso sull'identità culturale emergono tuttavia sfumature diverse per il subentrare di appartenenze, categorie e discorsi differenziati:

Dalmatian people meant originally people from the coast, now the islands are very closed. Dalmatia is originally the place of the cities of the coast. Our way of living, because of the history of Dalmatia, came from the cities, you know. Split was practically a great village because the majority of the people was not illiterate and lived of agriculture until the 19th Century but still they had that culture transmitted. For instance they paid, they gave money to Bajamonti to make a fountain, or gave money to make a new theater, because Croats burned Bajamonti's theater.

(Damir, 29 novembre 2013)

Nel mito di località, la Dalmazia per Damir è "*the place of the cities*", il luogo delle città – la posizione costiera ribadisce anche la distanza con il mondo dalmata e balcanico associato alle montagne, come vedremo. A Spalato anche agli illetterati era consentito usufruire del suo patrimonio culturale, e contribuirvi. Nell'episodio degli agricoltori dalmati viene rimarcato il segno della differenza tra dalmati e croati, in un'alleanza interna tra cittadini e agricoltori parte della stessa *communitas*.

Bajamonti era molto ricco, quando era a studiare a Padova aveva fatto un'operazione alla prostata e sapeva di non poter avere figli. Così, lui trattava la città come suo figlio e spendeva i suoi soldi, e altri non potevano fare così, non erano così ricchi.

(Damir, 29 novembre 2013)

Nell'affiliazione paterna di Bajamonti alla città (motivata in modo curioso) si legge un'affinità con la descrizione di Lorenzo di suo padre. Il sindaco Bajamonti e il podestà Dojmi sono ritratti sottolineando il legame viscerale con il proprio territorio e comunità, e l'affettività della relazione. La natura e il diritto di questa relazione sarà poi al centro del difficile percorso di vita del podestà e del sindaco, segnati dalle ricadute politiche della questione dell'italianità.

Per gli italiani, lo status socioeconomico dei dalmati italiani fu il mezzo per esprimere il generoso legame che univa il podestà e il sindaco con la propria località, tutelandone territorio e abitanti. Altri dalmati vedono invece gli aspetti di iniquità dello status di un Bajamonti o Dojmi, rappresentanti dei dalmati italiani di élite.

La realtà della società locale non era tuttavia così polarizzata tra dalmati italiani ricchi e slavi poveri. Questo fatto spezza la totalizzazione identitaria che divide il prototipo dello slavo analfabeta rurale dal colto italiano cittadino. Eppure, né gli italiani né i dalmati croati intervistati, tranne poche eccezioni, sembrano voler oltrepassare tale opposizione, cristallizzandosi nelle rispettive narrazioni identitarie.

1.4 La memoria sociale degli italiani a Spalato

Come viene ricordata la Spalato jugoslava e la presenza degli italiani?

Susanna, già incontrata in precedenza (italiana sui sessant'anni, discendente di una storica famiglia di dalmati italiani, insegnante di informatica, madre di Ivana), compie un percorso rievocativo della sua vita personale e familiare, producendo una personale mappa culturale di Spalato. Susanna ricorda i luoghi simbolo della città, i centri di socializzazione e di produzione culturale – la scuola, il teatro, il cinema, ecc. – in fermento prima della jugoslavizzazione. Durante il comunismo

la città conobbe il massimo confinamento delle identità, specialmente le minoranze:

C'erano i concerti...e parole come *fisciotto*, *cuciarin* [...] poi l'idillio della città e della comunità degli italiani si rompe con la seconda guerra mondiale, e gli autoctoni vanno tutti via [...] la chiesa la volevano eliminare...è stata un'epoca brutta, sotto la Jugoslavia le minoranze come quella italiana venivano discriminate. (9 novembre 2012)

Susanna torna al tempo della scuola, luogo davvero ricorrente nei racconti. La scuola è ambiente della socializzazione primaria, finestra di apprendimento sul mondo, luogo di confine tra l'ambiente esterno e quello familiare, di contatto con l'autorità, gli altri bambini, gli adulti – *gli altri*. Susanna ricorda la sensazione di esclusione e trattamento discriminatorio da parte della maestra:

Sempre sentivo qualcosa...vedo la situazione, io ero straniera praticamente [...] i rimasti erano soli, abbandonati, guardati male...era molto dura anche per i rimasti.

La Spalato vissuta da Susanna bambina non è quel luogo accogliente, quel prodotto del mix di popoli e culture che l'avrebbe resa aperta e tollerante. Questo immaginario viene spezzato dalla realtà del Novecento, pur ritornando in altri modi nella contemporaneità. Spalato diventa il luogo delle sofferenze per i dalmati italiani rimasti. L'esodo degli italiani, come visto nella Parte I, è legato anche al rapporto tra fascismo e italianità. Riprendiamone ora qualche punto, esaminando questa volta le prospettive dei dalmati non italiani, a partire da ricordi personali. La professoressa Šimunković, originaria di Ragusa, ricorda cosa le andava dicendo la gente intorno a lei:

Mi dicevano: perché studi italiano? Allora tu sei una fascista diplomatica! Era il 1959, mi dicevano così. Ma io dico sempre: non c'è mai stata politica nella mia bottega.
(2 dicembre 2013)

Sul tema dell'identificazione tra fascisti e italiani interviene anche la signora Desa, incontrata il 29 giugno 2012 qualche mese prima della sua scomparsa. Ex preside di una scuola elementare, Desa combatté come partigiana la lotta di liberazione, facendo poi due anni in prigione in un carcere italiano per poi tornare a Spalato dopo un rocambolesco viaggio attraverso l'Italia e la Jugoslavia.

Rivangando con lucidità il passato, in un italiano che si sforza di recuperare, Desa ricorda la presenza degli italiani a Spalato prima del 1941, quando lei stava diventando corriere partigiana e stavano entrando in città gli ustascia e i fascisti. Desa racconta di una Spalato immersa nella paura delle rappresaglie dei fascisti, anche contro i civili non comunisti ma sospettati tali.

Spalato era una città dove c'erano gli italiani prima della seconda guerra mondiale. tanti erano sudditi, cittadini dell'Italia, *qualcuni* veri italiani e *qualcuni* spalatini che hanno optato per l'Italia nel 1921 quando era dopo...quando si è formata Jugoslavia che prima era austroungarska...come si dice? [...] Italiani *bona fide*, i fascisti erano altra cosa, prima era altro, qui c'erano italiani. Ma quando viene Mussolini con la guerra, allora erano andati dall'altra parte, e furono considerati tutti fascisti.

“Furono considerati tutti fascisti”: l'identificazione indiscriminata degli italiani con i fascisti (la paura di Lorenzo Dojmi e la sua famiglia) a molti costò la vita. Desa ci tiene a sottolineare che la Brigata Garibaldi cui lei apparteneva cercasse di non fare di tutta l'erba un fascio: *“noi facevamo una grande differenza: solo contro i fascisti, gli italiani no”*.

Desa racconta un episodio di cui fu testimone poco prima di essere imprigionata dai fascisti: il suicidio di un italiano disperato perché sospettato dai comunisti di essere fascista. Desa ricorda le parole gridate dall'uomo in piazza prima di morire:

“Io sono vostro, io sono vostro! io non sono fascista! “ma tu sei italiano, tu sei fascista!” gli rispondevano e lui si è *uccidato* qui davanti al carcere! davanti al carcere dove faceva la guardia [...] l'ultima cosa ultima che ha detto era *auguri*. E poi si è *uccidato*.

Scoperta dai fascisti mentre svolgeva le sue attività di corriere, sul finire del 1941 Desa viene trasferita in Italia nel carcere di Fossombrone, “*dove le nostre guardie erano le suore italiane...Sì, hai capito bene, proprio le suore*”. Dopo due anni di torture e indigenza subite in carcere, tra punizioni corporali e messaggi in codice nelle lettere da spedire alla famiglia, con grande intensità espressiva Desa racconta la sua fuga dalla prigione e il lungo viaggio di ritorno a casa, che la porterà tra l’altro a contatto con la realtà delle foibe (“*sicuro che era qualche cosa, ma si sa, da una parte uno dice questo, una parte l’altro*”). A questo proposito, Desa problematizza la questione della memoria invitando a riflettere sul rapporto tra fonti e metodo della ricerca storico-sociale⁶:

E dov’è la verità? A metà, dipende da chi parla. Io non posso parlare di quello che tu hai detto ma di quello che ho vissuto. Allora sì, questo diventa documento.

In un italiano che vuole provare a ricordare (“*era la lingua delle suore carceriere, ma anche degli italiani che mi salvarono la vita*”), Desa riflette sulle politiche della differenza imposte dall’invasore politico di turno:

In Dalmazia sempre dopo che arrivava un invasore, ha cercato di imporre una lingua, gli italiani [*i fascisti*] o nazionalisti è uguale [...] anche la mia famiglia, parlava italiano ma diceva “*noi siamo dalmati. perché italiani?*” Loro si consideravano della Dalmazia. Le hanno costruite gli altri le idee di differenze, non appartenevano a loro.

Spalato è la città dei dalmati *tout court*.

Uscendo dallo schema della differenza nazionale, rimane solo l’unicità dell’esperienza dalmata di località, caratterizzata da una realtà di differenze (non un’idea innestata) che Desa chiamerà in un altro passaggio il *conglomerato tipico* della Dalmazia. Desa riproduce poi un discorso analogo a quello degli italiani

⁶ In ambito psicoanalitico, sul tema della verità e narrazione riscrive bene il concetto Bohleber: «*La vérité n’est donc pas quelque chose de caché à découvrir directement, elle est toujours liée dans une narration qui ne trouve valeur de vérité que lorsque cela devient plausible pour le patient et qu’ainsi des fragments de vie narratifs non liés en tirent une signification plus cohérente* » (2007: 808).

riferendosi alla continuità storica di pratiche di persecuzione contro il diverso (non solo gli italiani):

Come gli ustascia ora volevano soltanto croati, perché i serbi, come durante l'epoca degli ustascia, non potevano vivere qui in Dalmazia.

La testimonianza di Desa mostra la problematicità di ridurre l'identità dalmata secondo le linee ideologiche fasciste, comuniste e nazionaliste, dagli ustascia vs cetnici ai nuovi croati ustascia vs nuovi serbi cetnici.

Alla fine della nostra conversazione, Desa cita l'impegno di un suo caro amico nella difesa dei serbi torturati e uccisi dai croati durante l'ultima guerra. Senza troppa sorpresa, scopro che si riferisce a Tonči Majic, presidente del Comitato Dalmata per i Diritti Umani (Parte III). Ridendo per la coincidenza della comune conoscenza, Desa mi dice: *“con lui ho imparato che la vera forza è la calma. La forza interiore. Lui è coraggioso, non ha paura di nessuno, non ha paura di far venire fuori la verità”*.

La verità, per Desa e Majic, risiede nel soggetto e nella sua dignità come protagonista, testimone capace di divenire anche fonte per la storia. Il fatto storico “diventa” vero quando la persona può anche *raccontarlo* agli altri.

Tornando alle percezioni degli italiani nella città di Spalato di ieri e oggi, troviamo Jelena che ricorre alla memoria familiare basata sullo *script* “italiani brava gente”. Jelena parla però non della comunità autoctona degli spalatini italiani, ma dei soldati italiani che giudica diversi dai fascisti e dai nazisti:

Con gli italiani tutto bene, i soldati italiani erano buoni gli davano [*parla di Stanko, suo cugino*] il cioccolato...certo, c'erano i fascisti, ma erano diversi dal soldato, la gente magari non conosce la differenza, gli italiani non davano problemi. Davano problemi i fascisti, i nazisti, le camicie nere, e tanta gente è stata fucilata. Mia nonna fu buttata in mare con un masso al collo dai nazisti in ritirata, a quaranta chilometri a nord di Spalato. L'hanno ammazzata senza motivo, perché era sulla loro strada.

Messi a confronto con i nazisti, gli italiani riempiono con efficacia la retorica del “soldato buono”, nella sottodistinzione tra soldati italiani e quelli fascisti accennata da nessun altro interlocutore.

Non solo secondo gli esuli, i rimasti e i “nuovi rimasti” della Comunità italiana, ma anche per gli altri dalmati la storica presenza italiana in Dalmazia è caduta nell’oblio:

[*I dalmati*] non sanno niente, tutto è dimenticato, c’è ignoranza sai! Molti non sanno nemmeno che gli italiani hanno vissuto qui! Ti ho detto una volta, al telefono, che originariamente non sono mai stati molto numerosi al censo. All’ultimo censo austriaco erano il 5% e non italiani in senso di nazionalità (perché non gli avevano chiesto questo) ma perché parlavano italiano a casa. Il problema è che loro avevano più soldi che la percentuale maggiore della popolazione, erano ricchi. Molti di loro divennero italiani al tempo del nazionalismo perché erano ricchi, era alla moda!

(Damir)

L’essere italiani in Dalmazia significava fino all’Ottocento far parte per Damir di una minoranza ricca. Lo status di italiano veniva considerato alla moda e era addirittura possibile *divenire* italiani. L’italianità era un’attrattiva sociale e culturale, un’affermazione che ricorda il discorso di Dora circa la passione per la cultura italiana (Parte II).

Qual è invece il punto di vista dei giovani sulle storie dalmati italiani? Nella voce di Ivana:

Le associazioni di esuli dicono di essere stati traditi dall’Italia, e dimenticati. Alla fine comunque devi smettere, quello che è giusto è giusto solo che la giustizia è un’altra cosa. Non puoi combattere nemmeno tutte le cause di questo mondo, non puoi rivangare sempre tutte queste cose. La cosa a cui tengono secondo me è giusta, cioè il dire che gli italiani ci sono stati qui. Ora però sono molti di meno.

(9 novembre 2012)

A parte dalmati italiani come Ivana, i giovani non vanno oltre la generica consapevolezza di una passata presenza culturale romana e veneziana riportata simbolicamente all'italianità. Dal discorso storico-sociale i giovani parlano di più di aspetti socio-comportamentali degli italiani e dalmati. Nel novembre 2012 Mara, l'amica marchigiana di Ivana sposata con un dalmata mi dice:

Loro [*gli spalatini*] sono affezionati agli italiani, anche i giovani, perché si sentono molto vicini all'Italia ed è vero io ritrovo tante cose culturali, la mentalità – anche nei difetti.

Quali per esempio?

Eh, fare le cose un po' o meno...un modo di cavarsela che è anche un bene, per questo in Italia si trovano bene, si sanno arrangiare, si inventano le cose. Invece l'atteggiamento degli spalatini è molto diverso, slavo io direi. La mentalità invece, e la cultura, sono molto simili.

Che intendi per atteggiamento slavo?

Ritrosia, sono schivi all'inizio. Secondo me è la differenza più grande, poi sono molto maleducati e prima non era così...il lavoro era tutto assicurato e ora devono capire che le cose se le devono guadagnare, i giovani forse di più ma c'è ancora lavoro da fare.

Ho spesso richiesto all'intervistato di fornire specificazioni su determinate parole o frasi, in questo caso il significato di "atteggiamento slavo". Lo schema di Mara per inquadrare i dalmati segue l'idea di mentalità e appartenenza al mondo mediterraneo. I dalmati sono, non ricambiati, affezionati agli italiani: un'opinione che contrasta decisamente con quella degli italiani della Comunità che hanno una versione dei rapporti italo-dalmanti ben diversa.

Come Draga e Mila, Mara associa l'atteggiamento "slavo" dei dalmati alla mentalità comunista, visibile nella sfera professionale. È una caratterizzazione che oltrepassa stereotipi sulla "gente del sud" e si avvicina invece, con l'aggancio al passato jugoslavo, ad una retorica balcanista dell'identità.

1.5 I martedì da Stalinko

Prima i quartieri erano considerati fuori la città, fuori il centro praticamente: erano dei borghi, e anche i matrimoni tra le persone avvenivano tutti tra gente del quartiere. C'era

molto il concetto di quartiere, che ora si è perso. Spalato oggi è come suddivisa, frazionata.

(Mila, maggio 2012)

Più volte avevo sentito dire che fino a qualche decennio fa ogni quartiere centrale o vicino al centro costituiva un'isola sociale, con la propria identità. In un giorno di maggio del 2013, chiedo a Damir di darmi il suo punto di vista sul tema dei quartieri. Lui mi corregge subito:

No, allora, innanzitutto non si parla di quartieri, si deve parlare di borghi, come quelli di Toč, Lucać, Manos, Varoš. Questo dove siamo ora, Veli Varoš [*trad.* borgo grande], non era considerato un quartiere della città, ma un borgo, un villaggio fuori città.

Ma Damir, siamo a cinque minuti a piedi dalla Piazza, dal centro...

Eh già [*ride*] il senso dello spazio era molto diverso. Una volta qui eravamo già fuori Spalato, oggi siamo centralissimi. Per esempio la mamma di un amico mio, loro sono di Radunica, una *calle* a duecento metri da Toč. Ma anche oggi quando la signora parla di andare in via Radunica dice “io vado al villaggio”! Perché questi erano villaggi, borghi, vicino alla città, non erano la città. Quando la città è diventata grande, adesso tutti pensano che questo è centro, ma una volta il centro era la Piazza [*Narodni Trg*], e tutto ciò che era nelle mura di Diocleziano.

Il senso dello spazio e dei confini muta nel tempo, nel mutare dei paesaggi sociali. A un certo punto Damir mi parla di un insolito borgo, quello di Veli Varoš ricreato da lui e i suoi amici:

Questo dove siamo ora è borgo grande, Veli Varoš. La maggioranza di questi miei amici sono di borgo grande. Io sono solo un quarto di borgo grande, da parte di mia nonna. Mio nonno era di Toč. In quel tempo molto raro che ragazzini di Veli Varoš sposavano uno di Toč. Interessantissimo, quando si parla di borgo grande e sei una persona di borgo grande tu sai tutto: “*oh ma sua madre è di...e sua nonna era...*”! quelli di Veli Varoš sanno tutto della città, di tutti gli spalatini in generale, ma di quelli di borgo grande sanno proprio in dettaglio!

Ecco, ti dirò una cosa. In un posto di campagna fuori città, c'è una persona, un vecchietto ormai, che si occupa di agricoltura. È di Veli Varoš anche lui. Nella sua brutta casetta – proprio brutta, davvero – io con un gruppo di amici ogni martedì mangiamo

insieme, beviamo e ridiamo e facciamo cose ridicole [*ride*]. Da tanti anni ci vediamo. Oggi non ci sono solo persone di Veli Varoš, anche se la maggioranza di loro sono di borgo grande. Questo vecchio amico lo chiamiamo con affetto Stalinko, da Stalin sai?, perché lui ha delle regole molto rigide! Si mangia il pranzo alle due puntuali, non un minuto di meno né di più. Ogni persona può portare una persona, al massimo per due volte, ma se a Stalinko non piace ti dice che la prossima volta non la puoi più portare, quindi è vietato riportarla già dopo la prima. Per questa compagnia del martedì ci sono istruzioni, e il presidente Stalinko che è proprietario di questa casetta può sempre decidere. Questo è il ritrovo dei veri dalmati.

Il martedì successivo sono presente anch'io al ritrovo dei "veri dalmati". Siamo nel 2012, in un caldo giorno di maggio. Quando arriviamo incontro subito Stalinko, un uomo anziano, imponente, sempre scuro in volto. La sua casa di campagna, a venti minuti da Spalato, somiglia in effetti più a una baracca.

La compagnia di Stalinko è composta da una quindicina di persone, amici di lunga data. Quel giorno erano presenti una decina di persone, di età tra i cinquanta e i settant'anni. Durante il viaggio di andata, Damir mi ripete di nuovo le regole rigide del gruppo (il mangiare alle due in punto, il non portare gente senza l'autorizzazione del padrone di casa, chiedere il permesso di portarle un'altra volta ecc.). È curioso il fatto che il gruppo si sia auto-organizzato, in maniera scanzonata e ironica, secondo una gerarchia che vede a capo della compagnia il padrone di casa. Del piccolo dittatore ("Stalin-ko") si accettano tutte le regole, nel serio e nel faceto. Verrebbe da dire che Damir e i suoi amici agiscano ancora schemi comunisti.

Una regola del gruppo è il contributo monetario per il pranzo, che viene sempre preparato dalla moglie di Stalinko, un'anziana signora che non vedrò mai uscire dalla piccola cucina. È consuetudine del gruppo arrivare a casa di Stalinko e passare in cucina a salutare e ringraziare sua moglie per il pranzo, per poi sedersi al grande tavolo fuori in veranda. La donna rimarrà seduta in silenzio in cucina per tutta la giornata, mentre la compagnia sta insieme e si diverte. Questa situazione di separazione mi colpisce non poco, e mi vengono associazioni con il discorso sull'arretratezza dei modelli culturali nelle relazioni sociali e sentimentali

fattomi da Draga e Mila. L'immagine della donna in separato ambiente richiama inoltre descrizioni nella letteratura ottocentesca di viaggio⁷.

Con discrezione, dopo pranzo chiedo delucidazioni in merito a Dranka, una donna energica sui cinquant'anni, che insegna inglese e parla italiano:

In tutti questi anni io non l'ho mai vista uscire dalla cucina. Non mangia mai con noi, l'abbiamo invitata spesso, ma lei vuole rimanere da sola lì, a prepararci il pranzo.

Ma è una pratica comune tra coniugi, tra le donne spalatine della sua età?

Direi che oggi come oggi non lo è così tanto, forse lo era ieri. Ma è pure lei che lo vuole. A loro due sta bene così, vogliono questo...e poi lo dice il nome, è Stalinko che comanda!
[ride]

La separazione degli ambienti sociali e domestici tra uomo e donna, e il servizio di quest'ultima, non è definita in termini di subordinazione da Dranka (se non con un generico e ironico "comanda Stalinko"). Questo ruolo sarebbe voluto dalla stessa donna, per la sua volontà di separarsi dalla compagnia nonostante i ripetuti inviti. Non posso entrare più in profondità nel tema perché sia Dranka che gli altri, e la stessa moglie di Stalinko che cerco di avvicinare, rimangono schivi su questo punto.

Qual è il significato che i partecipanti danno a questi ritrovi settimanali?

Aldilà del piacere di rivedersi tra amici, per la compagnia i martedì di Stalinko sono opportunità per ricreare quelle atmosfere culturali che a detta del gruppo oggi è difficile vivere in città. Il ritrovo è un luogo di intimità sociale e culturale.

⁷ Grottsman offre un'interessante panoramica della letteratura di viaggio in epoca asburgica (1822-1909), partendo dall'antesignano celebre viaggio in Dalmazia dell'abate padovano Alberto Fortis (1774). Dai rapporti dello scrittore Hermann Bahr al ceco Josef Kalis, emerge un differenziato quadro della Dalmazia e dei dalmati, da cui emergono forme di rappresentazione dell'altro e di località assenti nelle guide turistiche dell'epoca e diversificate a seconda della prospettiva del narratore. A proposito di questioni di genere, Grottsman (1998) sintetizza il ritratto della donna che emerge nelle descrizioni della letteratura di viaggio ottocentesca: "*le loro donne, secondo gli scrittori contemporanei, avevano ben pochi diritti: non dovevano mangiare insieme ai mariti, spesso non dovevano nemmeno dormire nello stesso letto, coricandosi invece a fianco del consorte sulla nuda terra. Se si avvicinava un uomo, esse dovevano fermarsi od alzarsi ed aspettare finché l'uomo non fosse passato*". Questa descrizione dei rapporti di genere negli ambienti rurali dalmati nell'Ottocento mi tornava alla mente osservando il comportamento di Stalinko e sua moglie.

Il gruppo è formato da persone che si auto-definiscono “veri dalmati”, custodi di usi e costumi locali, incluso il parlare dialetto e i modi di bere, ridere e cantare.

I dalmati della compagnia si riconoscono nei tratti goderecci, vitali, coloriti, ironici facenti parte di un certo immaginario locale di persona e cultura popolare che non sentono in contraddizione con il discorso sulla cultura alta analogamente parte della loro identità urbana. Le pratiche del gruppo rappresentano un’identità sociale e sono espressioni di dalmaticità, che quando si fa discorso retorico potrei definire *dalmatismo*.

I discorsi sulla storia locale si incentrano sull’idea di processi di ibridazione socioculturale (anche *subite*, dagli invasori stranieri). La compagnia di Stalinko celebra l’ibridità e la pluralità della differenza come tratto tipico della Dalmazia. Questo implica reiterare logiche di esclusione tra dalmati e non dalmati, tradendo così quella tolleranza idealizzata: una contraddizione che fluisce nelle narrazioni, dipendenti dal contesto sociale e retorico (cfr. Musinanghe 2002).

La compagnia legittima il discorso sull’identità dalmata ricorrendo a una specifica letteratura e filmografia. Sovente viene citato il libro *Kronika o našem malom mistu (Cronaca del nostro piccolo paese)* di Milijenko Smoje (2004⁸), la base della sceneggiatura di un celebre serial televisivo andato in onda negli anni ‘70 in Jugoslavia. La *Cronaca* racconta con toni ironici la vita di una comunità di un’anonima isola dalmata a partire dal 1936. Smoje descrive l’avvicinarsi di situazioni tragicomiche di ogni genere con ironia pungente.

Per Bettiza “*la sua saga dalmatina dal titolo vagamente foggazzariano e intrisa di satira elegiaca racconta di un piccolo mondo antico e moderno della Dalmazia, attraverso guerre, svolte epocali, occupazioni e crolli militari, rivoluzioni e controrivoluzioni*”. Il libro è considerato una sorta di manifesto della cultura popolare dalmata: il Piccolo Paese è una località dalmata universale nella quale tutti i dalmati possono riconoscersi. Le Cronache sono diventate anche

⁸ Miljenko Smoje nasce nel 1923 nel borgo di Veli Varoš a Spalato e muore nel 1995, componendo il testo della famosa Cronaca nel 1971. Giornalista di Slobodna Dalmacija, Smoje fu famoso per le critiche ironiche, irriverenti e di spessore al sistema comunista. Collaborerà anche nel Feral Tribune, giornale ferocemente sarcastico nei confronti del regime tuđmanista. (Cfr. Novak 2002).

oggetto di studio in ambito socio-linguistico⁹. Nel maggio 2012 Damir mi regalerà il libro nell'edizione italiana, dicendomi che “*per capire la cultura dalmata questo è importantissimo*”. Mi regala inoltre il dvd dell'operetta di Ivo Tijardović, *Mala Floramye*, altra pietra miliare della produzione culturale dalmata (Alujević 2007)¹⁰.

Se con alcuni della compagnia ho parlato in italiano, con altri abbiamo cercato con divertimento una comunicazione in lingua franca al confine tra il dialetto spalatino (che molti considerano una vera e propria lingua), il croato e l'italiano. D'altra parte, il croato non è la lingua ideale per stabilire un contatto con i dalmati “doc”, perché considerata il veicolo dell'omologazione culturale nazionale. Un uomo della compagnia mi dice:

Ma perché hai pensato di imparare il croato, questa brutta lingua [*ride*]? È una lingua che non serve e qui in Dalmazia il croato non va bene, devi imparare il dialetto veneto, se lo parlavi tu capivi bene pure il dalmata!

Verso la fine del pranzo arriva il momento della famosa *clapa*. La *clapa* è un canto tradizionale e una forma di socialità ancora diffusa in Dalmazia. Non è infatti infrequente, nei locali frequentati dai locali, sentire un gruppo di dalmati intonare canti tradizionali, che accendono l'atmosfera di tutto il locale, camerieri e avventori compresi. La *clapa* è una pratica culturale rivolta dentro e fuori i confini del gruppo: in teoria chiunque può aggiungersi a coloro che la improvvisano per

⁹ Le *Cronache* contengono diverse espressioni linguistiche diffuse in Dalmazia, dal dialetto ciacavo all'italiano fino allo standard serbo-croato, situazioni di cui Smoje mostra le evoluzioni nel tempo del racconto.

¹⁰ Marijana Alujević ricorda come le operette di Ivo Tijardović abbiano “*contribuito a rendere popolare la città di Spalato perché in esse Tijardović osserva e descrive gli aspetti della vita quotidiana della sua città nativa con l'occhio raffinato dell'artista [...] usando una lingua pittoresca e melodiosa e componendo e riproducendo lo spirito della suggestiva musica popolare. Le due operette si trovano spesso nel repertorio del teatro di Spalato perché trattano temi e motivi sempre attuali e accolti bene da tutte le generazioni che in esse riconoscono il proprio colore locale, di carattere mediterraneo, rappresentato in un modo scherzoso e originale*” (2007:16). Si reifica così, a teatro e più in generale nella produzione letteraria e artistica, quell'immaginario di una Dalmazia, e di una Spalato, mediterranea, colorita, ironica, distinta dal resto dei Balcani.

strada o nei locali. È un evento molto coinvolgente cui ho avuto la fortuna di assistere partecipando ad una cena con altri dalmati in una *konoba*.

Una volta fui invitata a pranzo da Maddalena, un'italiana sui sessant'anni socia della comunità italiana. La donna mi presenta con orgoglio suo marito:

Lui è spalatino ed è il chitarrista ufficiale della nostra clapa. Molto spesso la sera tra amici andiamo sulla Riva, ci mettiamo seduti alle panchine del lungomare, cantiamo e ci divertiamo. Sai, è un bel modo di passare la serata! Siamo tutti pensionati, abbiamo tempo libero, e cantare fa bene...si canta troppo poco, sai, e poi si guarda troppa televisione (giugno 2012).

La clapa è un'espressione culturale che Damir e altri definirebbero la quinta essenza della dalmaticità. Nel cantare mentre si beve e mangia insieme, ridendo e rilassandosi, si riproduce e rinforza quel senso di identità e appartenenza. A chiunque capiti vicino ad una clapa in corso viene trasmesso non solo un capitale culturale tradizionale, ma anche una vera e propria modalità di stare al mondo.

I martedì da Stalinko sono anche l'opportunità per un'antropologa di "*forse trovare ciò che è veramente dalmata*":

So che ogni martedì qualcuno qui c'è sempre. Da anni. È il nostro gruppo, qui possiamo parlare come ci pare, in dialetto, cantare, bere, siamo fuori dalla città ma siamo come nella città. Direi che è qui che puoi forse trovare ciò che è veramente dalmata.

Un altro signore aggiunge, con ironia:

Spero che non capisci tutte le parole del dialetto, lo sai no, che molte sono venete, perché noi diciamo anche cose molto volgari, come fanno tutti i veri dalmati, eh.

Il dire volgarità è un altro tratto tipico dei "veri dalmati": questa affermazione non contraddice minimamente quel ritratto di dalmata urbano, civile, acculturato. La volgarità non è sinonimo di inciviltà e rozzezza perché è agita dai dalmati, è integrata nel loro modo di fare cultura. L'unione degli opposti è permessa sul

piano retorico perché sono solo apparenti. Non è la volgarità dei dalmati ad essere in opposizione a quella delle alterità non urbane: è la cultura dalmata in toto, inclusiva di espressioni colorite, ad essere in opposizione all'inciviltà degli altri, la cui volgarità nascerebbe su altre basi (cfr. Capitolo 2). I dalmati si possono esprimere con sguaiatezza perché tali discorsi e azioni ricadono dentro i confini simbolici del discorso emico sulla cultura alta. Sono in altre parole derivate e agite consapevolmente da quella.

Nel clima gioviale della clapa, Damir si avvicina a me e dice ad alta voce, con l'intenzione di farsi sentire dai suoi amici che osserva bere e cantare:

Ecco quale deve essere l'argomento della tua tesi: come le persone intelligenti dalmate diventano idiote! Perché loro vogliono essere idiote, perché i dalmati vogliono sempre vivere facile, e se è meglio da idioti, allora facciamo gli idioti

E aggiunge poi:

Lo sai cos'è tipico in Dalmazia, specialmente per un uomo? Parlare molto male dei loro più grandi amici, ma non solo alle spalle, anche davanti a loro! Se sono amici stretti vedrai che si diranno cose orribili uno all'altro.

Damir e i suoi amici sembrano gentilmente impegnati nel tentativo di presentarmi le genuine rappresentazioni di chi sia un vero dalmata e quali siano gli usi e i comportamenti locali. Così facendo mi rivelano anche la loro idea di cosa sia l'antropologia culturale.

Il repertorio culturale raccontato e performato spazia dall'amore per il vino (*“non sei dalmata se non bevi, e se non sai quando fermarti”*), alle barzellette volgari, dalla clapa al parlar male degli amici. Alcuni tratti vengono agiti durante il pranzo, direi tuttavia più che altro messi in scena. Noto una leggera affettazione nelle loro espressioni che vogliono essere anche rappresentative dello spirito di dalmaticità che – come l'italianità per gli italiani – a loro detta sta scomparendo. La compagnia di Stalinko ripresentifica così la dalmaticità ogni martedì.

Durante il pranzo pongo al gruppo una domanda: perché non riunirsi in città, in qualche intimo locale, invece di trapiantare¹¹ ogni volta le atmosfere di Veli Varoš in campagna? Il problema, secondo la compagnia, è che la città oggi è popolata da gente che ne ha cambiato, in peggio, il suo volto, “contaminandola”. Un uomo mi dice:

Gli spalatini sono gente primitiva delle montagne, non si interessano di nessuna cultura! la loro cultura è una stupidaggine!

L’andare temporaneamente in un altro luogo (non a caso, in *natura*) è di aiuto alla “decontaminazione culturale”, per proteggere i dalmati e la loro cultura *dai primitivi delle montagne*. Anche se poi, come dice Damir: “*la città vince sempre. Non si può vivere in città e volere che i costumi rimangano gli stessi*”.

La città vince sempre. Perché Damir e i suoi amici devono andare fuori città per sentire di ritornare a Veli Varoš? Chi è venuto, cosa è successo a Spalato?

¹¹ In riferimento ad una metaforologia ortofruitticola molto diffusa nel discorso identitario, ruotante intorno all’idea di radici.

Capitolo 2

Vecchie e nuove differenze

2.1 I morlacchi e l'immaginario sui Balcani

Il futuro della Dalmazia è nelle anime dei giovani morlacchi che vivono in città.

(Damir)

Le guerre jugoslave hanno prodotto importanti metamorfosi sociali. Come nel resto della Dalmazia, Spalato ha conosciuto negli ultimi anni un'immigrazione ingente di profughi croati, bosniaci e di altra provenienza etnico-sociale che gli spalatini chiamano *morlacchi*.

Morlacchi (*Morlaci* o *Vlaj*) è il nome di una popolazione di origine slava, romana e illirica che viveva nell'entroterra dalmata nel XVI e XVII secolo. Il termine *Vlaj* è andato progressivamente ad estendersi includendo, per i croati, le popolazioni ortodosse, tra cui i serbi. Oggi l'etichetta di morlacco ha per i dalmati valenze multiple – tutte in ogni caso negative – a seconda del contesto discorsivo e degli orizzonti rappresentazionali degli individui. Solitamente il termine denota coloro che vengono da un *altrove* balcanico.

L'etichetta di morlacchi/vlaj è un esempio di rifunzionalizzazione di categorie storiche dell'identità¹², oggi usata dai dalmati in senso dispregiativo per indicare “coloro che vengono dalle montagne” appena dietro la costa dalmata. Le rappresentazioni sui morlacchi non sono nuove nell'immaginario storico dalmata, europeo e balcanico (Milos 2010), dai *Vlachi* storicamente stanziati dal IX secolo

¹² La letteratura sulla storia delle rappresentazioni culturali sui morlacchi è estesa. Per quanto riguarda la Dalmazia, rimando al celebre *Viaggio in Dalmazia* dell'abate padovano Fortis (1774), che inaugurò una visione etnografica del morlacco buon selvaggio contrapposta alle visioni più diffuse di morlacco incolto e malvagio.

nei Carpazi e diffuse nei Balcani meridionali e in Grecia, ai ritratti dei *Vlasi* (*sing.* serbo-croato *Vlah*) di veneziani e bosniaci (Martin 2002)¹³.

I morlacchi sono iscritti in una logica balcanista secondo cui la civiltà europea è superiore a quella balcanica, bizantina e ottomana. Questa visione si rinforza nel Novecento con la frattura politica tra Ovest ed Est, e trasposta nella contrapposizione Ovest democratico/capitalista ed Est totalitarista/comunista (Bakić-Hayden & Hayden 1992).

Considerando il diffuso immaginario sull'identità dalmata urbana visto nel precedente capitolo non è difficile intuire quali rappresentazioni si celino dietro l'etichetta di morlacchi¹⁴:

Non so come spiegare, loro sono...grezzi.

(Mila)

Il repertorio simbolico sui morlacchi ruota intorno a costrutti come città/montagna, natura/cultura, civiltà/barbarie. C'è per esempio il riferimento al luogo di provenienza, culturalizzato: i dalmati appartengono al mondo costiero urbano civilizzato, i morlacchi a quello montanaro barbarico. Lo stereotipo fissa la percezione di confini culturali che dividono le identità, sulla base dell'estraneità dell'alterità dalla dimensione urbana della civiltà.

Non solo la millenaria, suggestiva personalità archeologica di Spalato è stata deturpata dall'escrescenza di bituminosi e orrendi grattacieli di tipo brasiliano; pure la sua originalità umana, la sua vivacità multiculturale e cosmopolita, sono state sommerse e

¹³ Martin scrive: “*per Vlasi nelle regioni jugoslave si intendono per lo più i Serbi, che per i Veneziani erano gli Slavi trasferiti nei loro territori di confine dalle regioni immediatamente a ridosso dominate dai Turchi; per i Croati Vlah era ed è tuttora sinonimo di stanovnik Srbin pravoslavac, ovvero di abitante serbo ortodosso stabilitosi nel Confine militare (u vojnu granicu), cioè nelle regioni delle cosiddette Krajine; presso i Musulmani di Bosnia, inoltre, Vlah corrisponde a Cristiano e in modo particolare ortodosso*” (2002).

¹⁴ Userò qui anch'io il termine “morlacchi” o “vlaj” per riferirmi a queste identità sociali che popolano molti discorsi degli spalatini, per ragioni sia di praticità metodologica, perché termine emico, appartenente al mondo delle rappresentazioni culturali dalmate qui oggetto di studio, sia perché etichetta oggi sempre più usata dagli stessi vlaj per auto-definirsi in contrapposizione agli spalatini.

cancellate da una vera e propria eruzione di plebi semibarbare, calate con la dirompente violenza della lava delle montagne dinariche
(Bettiza, 2009: 132)

Il ritratto dei morlacchi è fortemente negativo per tutti i dalmati e italiani intervistati. Non si ritrovano colorazioni patinate presenti in una passata retorica sul morlacco “buon selvaggio” diffusa nei circoli letterari e culturali europei dalla seconda metà del Settecento, riportate anche nella letteratura di viaggio (Gottsmann 2000). Al tempo i giudizi sui morlacchi potevano variare da ritratti negativi sulla barbarie a romanticismi sulla loro autenticità indigena (Wolff 1999)¹⁵. Gottsmann riscontra nei resoconti ottocenteschi una certa indefinitezza nella collocazione della categoria di morlacco che nei secoli subì reinterpretazioni culturali e sociali. Gli sguardi esterni dei viaggiatori in Dalmazia evocano mondi culturali infarciti di orientalismo ed etnocentrismo, dall’idealizzazione della vita morlacca a contatto con la natura fino al giudizio di degrado morale.

La contrapposizione tra popolazione costiera e dell’entroterra, e tra isolani e gente della terraferma, è un tropos classico della letteratura. L’immaginario sui morlacchi dei viaggiatori del passato (mediato anche da quello locale¹⁶) si ritrova nelle declinazioni locali contemporanee, mostrando la sua resilienza su lunga durata (Wolff 2006). Va considerata anche la complicità dell’etnologia croata che negli anni ‘90 rispolverò i concetti della differenza tra culture tribali montanare e culture urbane elaborati nel 1936 dal più famoso antropologo croato, Tomašić (cfr. Bošković 2005).

I morlacchi erano fornitori di viveri. Vagabondavano lentamente senza un motivo, né una meta. Trotterellavano ballonzolando sui loro somari dalla pelle flaccida. Onestamente

¹⁵ Dice Gottsmann che “*gli scrittori austriaci di lingua tedesca, ritraendo il dalmata, usavano molti più stereotipi che non gli autori cechi. D’altra parte cercano però anche loro di ribattere vecchi pregiudizi e di presentare la popolazione dalmata ai cittadini austriaci. Gli autori che si interessano particolarmente di etnografia offrono un’immagine abbastanza positiva degli abitanti e dei loro usi e costumi*” (1998: 51).

¹⁶ Nella rassegna dei resoconti, Gottsmann nota la tendenza alla presenza di un’immagine più positiva degli italiani e degli slavi “culturalmente integrati”, ipotizzando anche che i contatti più stretti tra dalmati italiani e viaggiatori potessero influire sulle opinioni e stereotipi di questi ultimi sulle popolazioni dell’entroterra.

l'insieme dava l'idea di un fagotto di pelle ed ossa ripugnante e buffo al tempo stesso: ecco, questi erano i morlacchi.

(Il viaggiatore tedesco Von Düringsfeld, *Reiseskizzen*, in Gottsman 2000:174)

Molti si sono trasferiti qui dopo la guerra, altri fanno l'elemosina, non sono di Spalato, magari vengono solo d'estate, sono quelli che vendono le tovaglie. Se tu vedi la fisionomia...sono zingari. Dopo la guerra hanno ottenuto senza nessun motivo il passaporto croato con tutti i benefici come l'assistenza sanitaria. E poi hanno invece ristretto le possibilità in un modo esagerato come nel mio caso.

(Draga)

Dall'Ottocento a oggi i morlacchi continuano ad essere identificati come venditori di beni, zingari che oggi vendono le tovaglie. Si fa fatica ad includere i morlacchi in quella diffusa narrazione della storia della Dalmazia basata sul mito della zona di frontiera culturale. Dice Damir:

A questi veri spalatini intellettuali per esempio ho detto: voi non dovete chiacchierare così forte perché questo morlacco chiamerà la polizia [*ride*]! e uno di loro mi dice: ehh noi mica facciamo come loro. E io detto: ma anche voi mezzo secolo fa parlavate così! Ma mi dicono che no, che ovviamente non è così, che sono loro [*i morlacchi*], i balcanici.

Per Bhabha "*l'altro non è mai al di fuori o oltre noi: esso emerge vigorosamente dentro il discorso culturale proprio quando pensiamo di parlare, intimamente e nel gergo nativo, 'fra di noi'*" (1990, trad. it. 1997:33).

I modi dei morlacchi sono considerati incivili in una concezione di cultura elitista e classicista. Il successo di questa visione sui morlacchi si spiega anche con la sua buona compatibilità con le retoriche nazionaliste. Queste facevano anche leva sulla contrapposizione tra territorio nazionale evoluto ed entroterra balcanico selvaggio. Tutti coloro inclusi nella famiglia dei morlacchi condividono le caratteristiche stereotipiche dell'alterità balcanica: sono illetterati, zingari, rozzi, maleducati. Al cuore dei giudizi sui morlacchi va dunque investigato un più ampio rapporto simbolico intrattenuto dai dalmati con il mondo balcanico, da cui essi si distanziano.

La barbarie sopraggiunge dall'entroterra e generalmente non è importante per i dalmati specificare da *chi* e *da dove* giunge esattamente. Chi sono di fatto i morlacchi? Sono tutti e nessuno: dai dalmati dell'entroterra ai bosniaci musulmani fino ai serbi, nonchè individui e gruppi provenienti da un altrove. Sono pochi i tentativi di collocare storicamente i morlacchi e svelare l'origine dello stereotipo.

Per Damir l'origine storico-sociale dei morlacchi è la seguente:

Non tutti ma un grande numero di loro – di montanari, come si dice in dialetto veneto, morlacchi, in Croazia *vraj* – ma non tutti, ma una gran parte di loro non sono slavi, non sono croati, ma sono Romani. cento anni fa, loro cantavano alle loro pecore in romano! Perché la ultima cosa che rimane di una lingua sono giochi dei bambini e i numeri. E poi loro cantano cantavano ma adesso con influenza della chiesa, loro pensano che loro sono più *historicamente* i primi croati che sono venuti qui. E poi cento anni fa molti di loro erano ortodossi e questi che erano ortodossi non sono croati.

Damir attua una compressione rappresentazionale del dato storico-culturale sui morlacchi, riproducendo un balcanismo pure minandolo al tempo stesso al suo interno. Selezionati elementi sociali e culturali (la pastoralità, ruralità, i canti) arrivano a ritrarre l'intero universo morlacco. Il punto non è già tanto la sintesi di immagine, quanto il fine e l'effetto comunicativo-simbolico. Damir sceglie, tra le tante possibili nel repertorio balcanista, un'opzione che frattura la retorica della differenza tra dalmati e morlacchi. L'immagine dei morlacchi come pastori che intonavano canti in romano alle loro pecore è significativa perché introduce un elemento, la lingua romana (neo-romanza), che anche i dalmati rivendicano come propria. Il ritratto dei morlacchi *deve* rimanere indefinito e generico, per validare una logica di discontinuità interna al discorso sulla differenza che la realtà storico-sociale potrebbe altrimenti compromettere. Non è possibile accettare l'idea di processi storici di sincretismo tra dalmati e morlacchi, o peggio riconoscere in sé un'origine morlacca.

Si tratta per i dalmati di costruire una rappresentazione stereotipica dei morlacchi che permetta loro di legittimare una distanziamento simbolica (analoga a quanto fa il paradigma nazionalista). È la vicinanza con i morlacchi ad essere

percepita come pericolosa e contaminante, e lo stesso riconoscimento di una storica vicinanza è sentito come atto minaccioso. In alternativa, esiste un'azione opposta: l'integrazione dei morlacchi nel discorso sulla storia del Noi a scopo di controllo simbolico.

Secondo la mia prospettiva esiste un problema di pensabilità (ancor prima di accettabilità) della presenza dei morlacchi nella narrazione storica dell'identità dalmata. Crea un grosso paradosso la negazione della storicità delle interrelazioni tra dalmati e morlacchi, la cui etichetta identitaria risorge di recente per prendere distanza con un mondo più ampio che queste alterità rappresentano. Il rifiuto dell'altro contrasta con la reificazione di un immaginario sull'unicità della Dalmazia come terra fondata sull'incontro della diversità.

La retorica locale dell'unità nella differenza (=identità dalmata) nella pratica si vede negata. Al contrario, si afferma la *differenza nell'unità*: cultura popolare e cultura alta sono possibili quando definite e collocate nei confini del Noi.

2.2 L'invasione delle alterità a Spalato

I morlacchi introducono dei cambiamenti che per gli spalatini intervistati sono peggiorativi della qualità di vita urbana, già dal secondo dopoguerra. Bettiza commenta così, a proposito della città di Zara:

Serbi, montenegrini, bosniaci, erzegovesi, albanesi, macedoni, morlacchi dell'entroterra dinarico hanno raggiunto le città marittime e sono sbarcati perfino sulle isole dalmate. Una nuova stirpe slava, rimescolata, imbastardita, s'è improvvisata nell'arco di una generazione fra le rovine spettrali di Zara. (2009: 131)

Il discorso balcanista è stato avvicinato etnograficamente osservando in primo luogo la relazione dei dalmati con la propria città, di cui ho esplorato alcune simbolizzazioni. Con l'alterità morlacca provieniente da un altrove i dalmati non immaginano né accettano forme di contatto. Se i serbi per i nazionalisti sono radicalmente lontani e nemici, i morlacchi per i dalmati sono pericolose *alterità vicine*. Nel discorso di prima di Damir i morlacchi appaiono

invece vicini ai dalmati non solo negli spazi urbani da condividere ma anche negli spazi storico-culturali, più di quanto il discorso locale possa ammettere.

La discriminazione dei morlacchi solleva interrogativi sull'apertura che diversi intervistati (non tutti) individuavano come tipico della loro *communitas*. Nella realtà quotidiana la diffusa intolleranza tradisce quell'immaginata capacità dei dalmati di gestire la diversità perché abituati storicamente a farlo.

Il punto è che il territorio sociale di Spalato viene visto come *già* sincretico, il cui prodotto è *già* stato l'“urbanità” (educazione, cultura, modi civili). I dalmati sono cresciuti in un luogo che ha *già* sperimentato la contaminazione, dove l'urbanità si è *già* realizzata come prodotto culturale, oggi da difendere.

L'idea è che il Noi dalmata sia “qualcosa in più” rispetto alle componenti che nella storia lo hanno prodotto. L'“autentico dalmata” è colui che potrà anche avere origini miste, serbe, morlacche, bosniache o montenegrine, ma rimane prodotto di una cultura sorta in città. Dentro le mura di Spalato le identità dalmate si sono arricchite e rinnovate, un processo che oggi rischia di interrompersi a causa dell'ingresso di invasori non graditi.

L'idea di civilizzazione demarca i confini identità/alterità. La Dalmazia è la terra dove, a differenza del resto dei Balcani, la natura è stata culturalizzata grazie all'urbanizzazione, dalle colonie greco-romane fino al municipalismo veneziano (cfr. Ballinger 2003: 43; 2004). La cultura disegna la geografia balcanica da cui si sentono estranei (Resic & Törnquist-Plewa 2002).

In questo culturalismo identitario si affacciano anche ipotesi razziali sul primitivismo dei morlacchi. Nel discorso sociale c'è una diffusa convinzione che i dalmati abbiano intrapreso linee più avanzate di evoluzione biologica e culturale, e che gli esiti, in termini di patrimonio culturale materiale e immateriale, vadano difesi dalla contaminazione, distruzione e decadimento portati dalle alterità.

Per Damir, che ogni martedì va da Stalinko con i suoi amici per ricreare le atmosfere del borgo di Veli Varoš, il futuro della Dalmazia è (per lui tristemente) proprio nei morlacchi che stanno a suo dire invadendo la città, appropriandosi dei suoi simboli:

I morlacchi sono il futuro della Dalmazia autonoma, dipende da loro. Vedi in Brda, un sobborgo, hanno messo tre stemmi della Dalmazia! [...] ora loro vogliono solo prendere, non hanno interesse ad altro, e odiano la città. È per questa la ragione che ti ho detto che Dalmazia dipende da questa gente, se loro cambiano, cambia di sicuro la situazione. ma sai questa situazione c'era molte volte nella storia..questi incroci. Ma adesso sono numerosi...e sono barbari [...] ma bisogna avere amici morlacchi, perché si devono educare [*ride*]

Per Draga e Mila nei morlacchi manca il rispetto del prossimo e l'educazione alla legalità:

Draga: non ci sono regole. Io che abito qui da diverso tempo, ognuno fa come gli pare, non ci sta più che dalle due alle quattro del pomeriggio non trapani. Il senso della legalità e del vicino, aldilà di cosa dice la legge, non c'è più.

Mila: perché sono vigliacchi, c'è una grandissima ignoranza per il fatto dei vlai.

Draga: tu vedi una coppia passeggiare, lui sputa a terra e lei non dice niente, quindi vuol dire che è normale anche per lei. Vedi quella che ha il cane e non la bustina. Se dici qualcosa si arrabbiano pure e nessuno ti controlla, il concetto del bene pubblico e del rispetto non c'è! Mi hanno pure rubato i vasi dei fiori fuori casa [...] quella cultura del rispetto reciproco che vedi in queste piccole cose [...] ora sono la maggioranza questi e l'attività culturale non c'è più. E la cosa che fa tristezza è che nessuno si ribella.

Educazione e senso civico sono valori che per gli intervistati i morlacchi non possiedono, disseminando per la città inciviltà, illegalità e ignoranza. Non vi sono riferimenti alla possibilità che comportamenti del genere possano appartenere anche agli autoctoni (giudicati invece male dalla minoranza italiana che ritiene che l'urbanità sia il legato del mondo italiano a quello slavo-dalmata).

Damir parla della realtà morlacca a partire da una prospettiva biografica e diacronica:

Era gente molto povera non puoi capire come erano poveri..per esempio quando io avevo dieci anni era stata costruita una grande centrale idroelettrica non so, a cento chilometri da qui, e mio padre voleva mostrarmela, e a metà della strada entriamo in una lunga casa, c'era solo piano terra, fatta di pietra, e coperta dalla pietra. Dentro, non ti posso dire cos'era..una stalla, dove viveva la gente non era separato dagli animali. e non avevano i

letti, loro pranzavano vicino al fuoco. gli animali erano un po' più lontani dove vivono al centro c'era il fuoco, e loro pranzavano lì vicino a loro. Erano poverissimi e molto primitivi poi già sotto il comunismo loro entrano prima volta in città per lavorare nelle fabbriche. Poi c'è stata la guerra, e sono venuti molti di più, e ora sono la maggioranza, specialmente a Spalato. Così adesso questo è una città di morlacchi! Questa gente è entrata in città hanno fatto anche successo, molto di loro ricchi ma non sono cambiati, pensano che siamo tutti matti! Per esempio perché noi abbiamo i libri, ci interessiamo alla cultura. Loro vogliono prendere dalla città ma non di dare niente, questa è la loro filosofia, e poi c'è il fenomeno che ogni sabato molti di loro tornano a casa. Il problema è che noi viviamo ora in questo periodo, ma non è la prima volta questo succede in Dalmazia ogni cento anni, ma quando c'è questo fenomeno, non c'è equilibrio nella città. Tra cento anni loro diventeranno grandi spalatini. ma adesso...mio padre mi diceva sempre, "io ti devo insegnare a diventare cittadino, oppure non sarai nessuno"!

L'essere cittadino, possedere libri e coltivare interessi culturali sono tratti della dalmaticità, in una narrazione che si allinea a quella degli italiani.

I morlacchi per Damir vogliono ricevere senza dare, una modalità di vivere e relazionarsi all'ambiente sociale ancora diversa da quella jugoslava titina ("*noi non diamo niente a nessuno e non vogliamo niente da nessuno*").

Il rapporto dei morlacchi con il territorio si avvicina all'idea di *predazione*, una percezione frequente nei discorsi dei dalmati. Come ai dalmati italiani furono occupate o confiscate le case, e ai serbi tolta la cittadinanza, così gli spalatini oggi risentono di forme di invasione e occupazione che toglie loro qualcosa e che viene dall'altrove dietro le montagne.

Vlaj, da sé ora si chiamano vlaj! Una volta era offesa ma adesso no, dicono 'noi siamo vlaj', sono molto orgogliosi di essere vlaj, dicono 'noi non siamo spalatini noi siamo vlaj' [*emula la cadenza del morlacchi esprimendosi con un tono di voce basso e rude*] odiano tutti e sono grandi cattolici, il che significa che odiano tutti [*ride*] Adesso io ho amico che con la sua *clapa* canta ai loro matrimoni e funerali. Adesso i morlacchi vogliono che loro cantano ai loro funerali e per questo non è bene, quando si cantano i canti dalmati ai loro funerali!

(Damir)

C'è un giudizio morale (“non è bene”) rispetto alla circolazione di capitale umano o culturale dei morlacchi nei contesti e relazioni sociali a Spalato, come i morlacchi che cantano ai funerali dei dalmati (un esempio molto simbolico).

Una docente di letteratura italiana dell'Università di Spalato commenta le trasformazioni sociali e culturali di Spalato soffermandosi proprio sul tema dell'integrazione dei morlacchi:

Tanto per dare un esempio di come stanno andando le cose, qualche tempo fa mia figlia doveva andare al matrimonio di uno di loro, e mi diceva che ha dovuto dare soldi agli sposi, invece che un regalo, perché loro fanno così. Non accettano regali, vogliono i soldi! Una cosa per noi spalatini inconcepibile. Mia figlia si è dovuta adeguare perché stava andando al loro matrimonio e questo è il loro costume, che si sta diffondendo molto a Spalato, perché sono sempre di più e si sposano pure con la gente locale.

Spalato è una città *frontiera* di un'avanzata cultura (europea, mediterranea) e *confine* baluardo della civiltà contro la barbarie (balcanica, dell'entroterra). L'uscita simbolica della Dalmazia dai Balcani nel discorso sociale si interseca con le rappresentazioni di identità croata fabbricata dal tuđmanismo, secondo cui la Croazia non apparterebbe ai Balcani ma all'Europa (cattolica e democratica).

Tuttavia, a differenza del discorso nazionalista per diverse persone la Dalmazia non solo fa parte del mondo europeo (un fatto che ai loro occhi gli occidentali ignorano, negano o minimizzano) ma ne è stata una culla di civiltà, distinta per questo dal resto della Croazia.

Così, nel discorso sull'identità ricorre l'idea di essere al tempo stesso *dentro e fuori* i confini simbolici sia dell'Europa che dei Balcani e della Croazia. Anche a causa di tale situazione è necessario negoziare localmente i confini reali urbani e sociali con le alterità (cfr. Remotti, Scarduelli & Fabietti 1989).

2.3 Serbi, turchi e isolani: il mondo dell'altrove

Le intolleranze qui ci sono verso i serbi, sicuramente. Guarda, questo è un paese strano perché è difficile essere intollerante, è un paese molto piccolo [...] se non c'era questa

similitudine di lingua secondo me non ci sarebbero punti di incontro e invece qui sei costretto. ora fanno i *reality*, prendono due serbi, due macedoni e due croati, e perché? Perché se non lo guardano tutti, per chi lo fai il format? Sono contenti che litigano tutti. Sono costretti a stare insieme e nel frattempo...sono intolleranti. Son cose che non si risolveranno mai, è così e basta.

(Ivana)

La convivenza di popoli nei Balcani è da sempre un nodo critico. Oggi, a una generazione di distanza dalla guerra, questa problematicità si fa anche risorsa dell'industria culturale. Le retoriche di etnicizzazione delle identità guadagnano il loro successo anche come format dei reality – e viceversa. Nei discorsi ascoltati, la conflittualità si concentra tutta su serbi e morlacchi, nell'indifferenza verso altre alterità (macedoni, bosniaci, ecc.).

I morlacchi che popolano la città sono dei “parvenu” rispetto ai serbi che primeggiano nell'immaginario sul nemico etnico-nazionale. Tuttavia, i morlacchi sono riconducibili alla serbità così come questa fu prodotta nell'immaginario nazionalista, ovvero come mondo di barbarie e ignoranza.

Quali sono per i dalmati i segni della differenza con i serbi, e perché?

Ritorna ancora la storia del potere politico che detenevano a loro detta i serbi in epoca comunista. Le formule variano ma in sostanza ricalcano il ritornello degli anni '90: “*i serbi avevano tutti i privilegi*”, dice Jelena. I privilegi di ieri dei serbi, a sentire gli spalatini, sono simili ai privilegi di oggi dei morlacchi che stanno depredando la città arricchendosi alle spalle dei dalmati.

Un altro confine della differenza è nella credenza nel primitivismo culturale agganciato alla località: serbi e morlacchi fanno parte di uno stesso gruppo slavo dell'entroterra. Tuttavia, per i serbi c'è spazio per un'ulteriore connotazione peggiorativa: il salto nella tesi dell'inferiorità razziale. Il punto interessante è che questa si basa sull'accettazione dell'interpretazione nazionalista dei serbi sulla propria storia:

I serbi sono l'unico popolo al mondo che celebra una sconfitta, è un popolo che geneticamente...non quadra. Nel DNA c'è qualcosa che non va...hanno una tara.

(Jelena)

L'identità nazionale serba si fonda su un preciso evento storico, la battaglia del Kosovo (o battaglia della Piana dei Merli) del 1389 in cui i serbi furono sconfitti dagli Ottomani¹⁷. Per i serbi celebrare quella tremenda disfatta significa ricordare il momento dell'insorgere fiero dell'auto-coscienza di popolo. Per Jelena invece, che potrebbe parlare a nome di molti croati, far diventare festa nazionale una tale *débâcle* non può che essere segno di una tara genetica.

Vediamo le opinioni che dei serbi hanno un dalmata italiano, Luigi Dojmi, e il professore di letteratura P. del circolo letterario Marulić, nella conversazione già citata del dicembre 2013:

Luigi: poveri serbi, ma sai, il problema è che loro hanno perso la *Renaissance*.

P.: sì, l'identità nei secoli si formava sulla tradizione religiosa, come i serbi ortodossi. Nella lingua colta (il paleo-slavo) ci sono stati scrittori di grande valore, e con lo stato nazionale hanno poi accettato la lingua parlata. I serbi non hanno avuto un forte classicismo e non se ne sa comunque molto. Ci sono differenze culturali tra serbi e croati, comunque. Nel Novecento ci sono stati impulsi all'unificazione linguistica ma le differenze tra loro erano troppo grandi. La lingua serba si capisce ma non vuol dire che debba essere la stessa di quella croata, si può magari dire che sono dello stesso ceppo da un punto di vista strettamente linguistico ma in senso culturale e letterario c'è una tradizione molto diversa tra croati e serbi.

I serbi non hanno tare genetiche: hanno semplicemente perso la Cultura del Rinascimento. Un'opinione che Luigi esprime con posa compassionevole, e che P. arricchisce di dettagli in un'interpretazione che risente della prospettiva nazionalistica propagandata anche dalle Accademie serbe e croate. La diversità culturale è vista dal professore e da Luigi in termini di esclusione dei serbi dalla Cultura occidentale e dalla sua grande narrazione.

Ho rilevato un'eco di rimando tra discorsi sull'identità al confine tra istriani, croati, dalmati e alterità, evidenziati da Ballinger nel caso istriano. Nel discorso

¹⁷La marcia di Vidovdan che si tiene ogni anno in Serbia commemora quella battaglia che simboleggia lo scontro di civiltà tra serbi ortodossi e turchi musulmani e la nascita dell'auto-coscienza di popolo.

dei dalmati si vede anche l'inimicizia con i croati: il croato era “*l'antagonista di casa, l'avversario prossimo e diretto. Era croato il diverso più vicino, più simile, più insidioso*” (Bettiza 1996: 34). Questa tradizionale rappresentazione può annullarsi temporaneamente per alleanze simboliche, quando nella strategia discorsiva è necessario far fronte comune contro serbi o morlacchi.

I discorsi sulle alterità non sono dicotomici, ma sfumatamente intrecciati con vari immaginari, quasi in una nidificazione creativa. A proposito di retoriche orientaliste Hayden & Hayden parlano di “*system of nesting orientalisms*” discorsi in cui domina la tendenza, tipica di ogni regione, di giudicare primitive le culture più a Sud e ad Est (1992: 4).

Per distinguersi dagli altri i dalmati possono giocare diverse combinatorie discorsive costruite a partire sia da storie, fini e sensibilità personali, sia da schemi della differenza storicamente e socio-politicamente definiti, non importa se in teorica contraddizione tra loro. Per esempio un dalmata anti-nazionalista può condividere con il tuđmanismo l'idea di inferiorità razziale dei serbi senza che venga avvertita (quantomeno esplicitata) una qualche incongruenza rispetto alle sue idee di apertura dei dalmati. In sintesi, le rappresentazioni sull'altro possono far decadere l'aspettativa di trovare correlazioni dirette tra elementi che rimandano a tradizionali dicotomie tra immaginari e discorsi locali e nazionali.

Come si colloca in questi intrecci la Dalmazia delle isole?

La polarità isola/città, insularità/urbanità fa parte di una storica geografia simbolica. Per gli spalatini sono diversi tutti i non urbanizzati, dunque potenzialmente anche la “gente delle isole”. Se tuttavia il giudizio negativo sui morlacchi è trasversalmente univoco, il discorso sugli isolani è più articolato, e solitamente più mitigato, data la condivisione di una stessa geografia e storia. I dalmati tendevano a farmi il ritratto di una Dalmazia come regione culturale unica, fatta di città e isole unite dal *mare nostrum*, pur nel permanere di diverse opposizioni e categorizzazioni (lissani vs spalatini, lissani vs curzolani, ecc.). Spalato interagisce quotidianamente con diverse realtà isolate frontaliere con le

quali esistono da sempre contatti osmotici. I contatti sono realtà di tutti i giorni, considerando solo l'intenso pendolarismo e le migrazioni stagionali.

La qualifica di burino (rozzo, ineducato, ecc.) può essere data agli isolani o per un'accezione ristretta di "urbano" (non abitante di città) o per una percepita "invasione" degli isolani in città, o quando assimilabili ai morlacchi. Gli isolani *diventano* alterità quando nel comportamento agli occhi degli spalatini sono come i morlacchi. Quando la gente delle isole viene giudicata male per i modi considerati incivili (o per il solo fatto di non essere nata e vissuta dentro le mura di Spalato), non è raro che tale giudizio sia frutto anche di ragionamenti circa una loro supposta identità ibrida sorta da pregresse *recenti* mescolanze con gente balcanica (come a Lissa, per la presenza di militari serbi in epoca jugoslava). In altri casi, il giudizio negativo può essere dovuto a tradizionali contrapposizioni tra micro-zone culturali, per esempio nei pregiudizi degli spalatini verso gli abitanti di Brazza (in croato, Brač) ritratti come pigri e avari, oppure sui lissani come gente chiusa e brusca. Altre espressioni di distanza tra le identità di città e di isola rientrano nel più generico giudizio di classe, ad esempio tra contadini e impiegati.

Nel discorso sociale sugli immigrati/invasori che popolano la città vis-à-vis gli spalatini c'è una sorta di scala di civiltà dove gli spalatini primeggiano sugli altri. Un gradino (criterio) di questa scala è l'apertura/chiusura verso il prossimo:

[*gli isolani*] sono un po' come i burini [*i vlahi*] ma vengono dalle isole. La gente è chiusa, hai visto come sono sull'isola? Terribile! La stessa cosa, ma un po' meno, dei burini. È un paesaggio umano! È tutto un paesaggio! Per i bambini crescere qui fino ai sette anni è bellissimo, dai sette anni in poi è terribile!

(Mila)

Il paesaggio umano cui si riferisce Mila abbrutisce Spalato. Nella sua scala di giudizio gli isolani sono "un po' meno" burini dei morlacchi, non importa se poi nella pratica i dalmati abbiano quegli stessi modi.

Il panorama delle identità sociali è frammentato secondo parametri culturali che si ritrovano come visto anche nel passato. Nella letteratura di viaggio

dell'Ottocento, secondo lo studioso Gottsmann emergeva alla fine il ritratto di una società dalmata stereotipata “a tre volti”:

Era l'italiano delle città costiere, portatore della civiltà occidentale e della prosperità economica, che non si differenziava molto dagli altri italiani. Poi c'erano l'isolano e il contadino slavo delle città costiere. Essi non avevano il medesimo livello culturale degli italiani, ma avevano molto in comune con loro, perché accettavano la superiorità culturale. Poi c'era l'abitante della campagna e dell'entroterra. Il misero contadino oppure il colono, che vendeva i suoi prodotti sul mercato in una delle città costiere. Era povero, rozzo e legato alle sue tradizioni. Tutti i libri sulla Dalmazia sottolineano che le differenze culturali tra questi strati della popolazione non avrebbero potuto essere più grandi. (2000:58)

Anche se l'identità dalmata a tre volti oggi è ulteriormente frammentata, nei discorsi dei più le categorizzazioni rimangono nella sostanza le stesse.

Aggiungendo un altro elemento di complessità, entriamo ora in un piccolo ma significativo mondo in cui immaginari locali si proiettano nella dimensione globalizzata dell'industria culturale: è il mondo della *sapunica*, la soap opera turca che spopola a Spalato. Le conversazioni sulla *sapunica* avute con gli interlocutori – anche guardandola insieme – dimostrano l'impatto mediatico di certi modelli culturali e la presenza di insoliti sincretismi.

Un giorno d'estate del 2012, a casa di Draga, parliamo delle abitudini di vita quotidiana. Draga e Mila mi parlano con sgomento del fenomeno della *sapunica* che dilaga nelle case degli spalatini, e di cui, fino a quel momento, non avrei colto la significatività. L'inaspettata discussione sulla *sapunica* parte con una mia domanda generale sulla vita sociale a Spalato:

Mila: guarda a livello sociale è brutto qui, non è che la gente va fuori a cena, che si divertono...loro stanno a casa e guardano la *sapunica*. Proprio oggi anche una mia amica che ha pure vissuto in Italia, sai allora anche lei che dice? *ahh ma che bello, i turchi sono così belli, e guarda come spiegano l'amore!* A me fanno schifo, io qui mi sento extracomunitaria. Non mi piacciono i turchi, non sono razzista ma davvero...che c'entrano i turchi, che ci fanno qui con i turchi? E un'altra cosa: loro sono i musulmani, non sono

cattolici. Mia madre che è laureata, educata, anche lei guarda queste cavolo di sapunice, è incomprensibile, sono proprio tutti malati.

Draga: non sono nemmeno programmi interessanti, per dirti anche un *Don Matteo* [famosa fiction italiana] ha un risvolto sociale, puoi trovarci qualche contenuto. Questa sapunica invece ha uno schema preconfezionato completamente prevedibile: l'amore e la gelosia, si mettono le corna, c'è quello che va a letto con la sorella di quell'altra, c'è anche un'ostentazione della ricchezza, con tutte queste case pacchiane, con queste donne super truccate che si cambiano vestito a colazione, pranzo e cena...proprio come nella realtà [ride]

La sapunica rappresenta l'eccesso, la distorsione e la standardizzazione di modelli di persona e relazioni umane. La globalizzazione mediatica impatta nella località creando in Mila un effetto estraniante anche perché viene considerato un fenomeno a-contestuale ("cosa c'entrano i turchi?"). Il comportamento sociale di fronte alla sapunica rovescia le prospettive, facendola sentire extracomunitaria, isolata nel suo contesto (che le due amiche vedevano già problematico per le relazioni di genere). Nel presentare uno schema narratologico preconfezionato, la sapunica solleva il problema dell'integrazione simbolica delle produzioni dell'industria culturale. Mila identifica la fiction turca con il mondo musulmano, con contenuti pieni di stereotipi di un'opulenta società occidentale, e dove i turchi tuttavia a differenza degli occidentali, per sua madre, sanno spiegare anche cos'è l'amore. Il gioco di rispecchiamento è complesso: la sapunica turca produce un essenzialismo culturale sui modi e valori "turchi" (storiche alterità dei croati) che restituiscono modelli occidentali: un mix che sembrerebbe molto attraente per tanti spalatini.

Di fatto, il rifiuto dell'integrazione simbolica di modelli culturali sincretici altamente standardizzati si traduce per Draga e Mila in un concreto problema di socializzazione (la gente che rimane a casa a vedere la sapunica invece di uscire).

Draga e Mila sgonfiano la retorica dell'alto capitale culturale dei dalmati parlando di una città trasversalmente trascinata in una zona culturalmente impoverita, per di più a causa dell'invasione mediatica delle alterità (e proprio dai turchi). Le due donne reificano l'opposizione, interna al discorso locale, tra cultura alta e popolare. Esse danno infatti un giudizio di valore all'abitudine di

guardare la sapunica ritenendo incomprensibile una scelta del genere anche tra persone “bene educate”. La sapunica sembra quasi un virus che contamina la città senza guardare ai possessori di capitale culturale.

Per chi invece guarda abitualmente la sapunica, come Jelena, la madre di Draga, il discorso è diverso:

A Spalato a livello culturale purtroppo non c'è tanto, c'è un cinema e poi al teatro dell'opera fanno sempre lo stesso programma. Allora io mi guardo i film internazionali in televisione, che qui sono in lingua originale con i sottotitoli, e questo è buono. E poi mi guardo la sapunica, e anche questa è in originale con i sottotitoli in croato, così io sai, orecchio anche il turco.

La sapunica non un è disvalore ma un surplus che le permette di coltivare l'orecchio alla lingua turca. La sapunica riempirebbe un vuoto di offerta culturale: scarseggiando offerte di cinema e teatro sul mercato culturale, la sapunica rimane una valida alternativa. Che si guardi o meno la sapunica, l'agency sociale si esprime secondo orientamenti valoriali, bisogni, motivazioni, convinzioni e immaginari che vengono spesso narrati attraverso lenti culturaliste.

L'esempio della sapunica aiuta a comprendere i modi con cui le identità producono discorsi su di sé e gli altri attingendo (consapevolmente o meno) a orientismi, balcanismi, localismi e nazionalismi, mescolandoli tra loro in originali costruzioni discorsive, simboliche e pratiche, dalle *clape* improvvisate ai ritrovi con gli amici ogni martedì fuori città, fino ai pregiudizi di barbarie sui morlacchi.

2.4 L'identità e la dimensione del sentire

Se dobbiamo etichettare allora mettiamola così, noi qua siamo croati italiani e sono tutti più tranquilli. Ma cosa abbiamo ottenuto una volta che abbiamo trovato questa definizione? E su cosa basiamo l'identità nazionale? Lingua, cultura, genetica? Di cosa parliamo, di quali confini, su cosa ci vogliamo basare? Secondo me è impossibile

definire già anche solo cos'è l'identità e l'identità nazionale. Io penso che la persona è quello che si sente di essere, vale il proprio sentire.

(Ivana, 10 novembre 2012)

Ivana parla croato e italiano, un bilinguismo frutto delle sue radici familiari e del suo essere vissuta in Italia per anni. Ivana ha fondato, con la madre Susanna, un istituto privato linguistico-informatico dove parte della didattica è impartita in lingua italiana. Durante la conversazione, svoltasi nella sede dell'istituto che dirige, Ivana problematizza (e polemizza con) la questione della definizione di identità. La sua prospettiva si può considerare una peculiare modalità di arrivo nella contemporaneità di un lungo percorso storico-sociale di negoziazione di immaginari sull'identità.

Sono passati settant'anni da quando, negli anni '40, il senso di sentirsi dalmata poteva declinarsi in questo modo, nelle parole che Enzo Bettiza, scrittore e giornalista esule spalatino, compone nella sua autobiografia *Esilio*:

Fin dai tempi in cui ero stato costretto a spostarmi di continuo fra il confino scolastico di Zara e l'ambiente nettamente più slavo e familiare di Spalato, mi sono trascinato addosso il disagio di un ragazzo bilingue, sdoppiato, spesso quasi estraneo a se stesso. Un ragazzo che non sapeva mai bene a chi e a che cosa appartenere; sempre in bilico perplesso e interrogativo fra genitori, nonni, zii, cugini, amici, amiche, nutrici, servi di diversa nazionalità; sempre precario in una terra nella quale, soprattutto dopo il crollo dell'Austria, i risentimenti e i contrasti nazionali erano diventati l'acido pane quotidiano di cui si nutrivano i suoi irrequieti abitanti. (2009: 15)

La riflessione di Ivana si riallaccia a quella di Bettiza, entrambi svuotando di senso – direttamente o indirettamente – quelle operazioni di etichettatura delle identità su criteri di appartenenza nazionale. Ivana toglie valenze ideologiche, sociali, politiche all'identità e introduce la qualità del sentire. Consapevole della criticità della questione, per lei è possibile provocatoriamente liquidare la questione dell'identità sociale con una superficiale risoluzione: stabilire etichette che tutt'al più possono rendere “tutti più tranquilli” i croati, dalmati, italiani.

La prospettiva di Ivana collima con quelle di tanti altri, giovani e meno giovani, come il prof. Miotto intervistato a Trieste nel dicembre 2011 qualche mese prima della sua scomparsa. Secondo il dialettologo autore del famoso *Vocabolario del dialetto veneto-dalmata* (1984), la Dalmazia è terra di identità sincretiche che la rendono unica. In questo immaginario storico, coltivato fin dal XVI secolo, la differenza socioculturale veniva assorbita ed esaltata.

Questo era il fondamento della narrazione sull'identità dalmata, dove non c'erano dominanti concezioni di identità e appartenenza di tipo etnico-nazionale, diffuse in Europa nell'Ottocento. Con le sue tradizioni politiche di municipalismo e liberalismo ed esperienze storiche di sincretismi culturali, la Dalmazia veniva rappresentata e decantata (soprattutto nella cultura egemonica locale ottocentesca) come modello di civiltà illustre. Il mondo-Dalmazia poteva essere concepito come *naturaliter* inclusivo di tante identità e appartenenze, non assimilabile né riconducibile unicamente al solo mondo slavo, o croato o italiano: “*una situazione di fluidità linguistica e culturale dell'area dalmata*”, dice Ursini (1998: 91). Questa rappresentazione si ritrova con vissuti e accenti emotivi anche nei vissuti di Enzo Bettiza:

La mia fluida psicologia di confine, il mio carattere attirato dall'ubiquità, il mio stesso bilinguismo, mentale nonché orale, mi avevano fin da bambino predisposto all'assorbimento naturale di influenze diverse e contrastanti.

Le inclinazioni culturali, come il parlare prevalentemente italiano-veneto-dalmata oppure serbo-croato, non irrigidivano necessariamente le appartenenze. Questa fluidità poteva certo creare qualche incertezza sul piano identitario: “*confusamente intuivamo di non essere né italiani né slavi completi*” (Bettiza 2009: 43). Milan, come Damir, Bettiza e diverse altre persone, esprimeranno con parole diverse il concetto che ogni dalmata non può che essere figlio o nipote di qualche serbo o montenegrino, così come di qualche italiano. Il punto è semmai la consapevolezza storica di ciò da parte dell'individuo. Damir suggerisce di aggettivare le identità sociali come dalmate *tout court*, senza aggiungere altre aggettivazioni (come croato-slavo o italiano). Nel suo sentire, l'identità collettiva

dalmata, essenzializzata nella dalmaticità, è *autentica* quando include e accetta diverse inclinazioni e frequentazioni culturali frutto dell'esposizione alla diversità.

Ivana affronta la questione dell'identità risolvendola su un livello diverso, quello dell'ascolto interiore del sentire, dunque riportandosi alla soggettività. Già Lorenzo descriveva la problematicità di un'interna condizione psicologica e culturale di multipla appartenenza, sentita da suo padre negli anni '40. Questa condizione tuttavia dava ancora più simbolicità al significato di identità dalmata.

La dimensione del *sentire* assume una valenza centrale nella narrativa di Lorenzo che descrive il comportamento del padre in guerra, immaginandone (e magari anche proiettandone) il suo intimo percorso di individuazione. Le parole di Ivana richiamano infatti ciò che il padre di Lorenzo, a detta dell'autore, andava a sperimentare nel 1942-43 (cfr. Parte I). Si tratta della tragicità dell'innesto politico di categorie di identità, alterità e nemico che non potevano rispecchiare né esaurire le appartenenze. Il podestà percepisce una doppia appartenenza alla Lissa vissuta e all'Italia immaginata, un sentire mediato da un immaginario culturale sulla Dalmazia che con la guerra si modifica tragicamente. Anche per lui "vale il sentire" nel dichiarare da che parte sta (e dunque chi è, in relazione a quel posizionamento), una dichiarazione che reca con sé la minaccia di annichilimento.

Nel caso di Lorenzo, l'esperienza del *sentire l'identità* riflette l'immaginario di Dalmazia come luogo sincretico, e dell'Italia come madrepatria, che si frantuma nell'esilio. Molti dalmati e italiani, non solo esuli, si ritroveranno nella condizione descritta da Bettiza, che vede nel sentirsi esule il nucleo psichico della sua stessa identità:

Io sono un esule nel più completo senso della parola, un esule organico più che anagrafico, uno che si sentiva già in esilio a casa propria, molto prima di affrontare la via dell'esodo effettivo nella scia delle grandi migrazioni che, verso la fine della seconda guerra europea, dovevano stravolgere la carta etnica e geografica dell'Est europeo. (2009: 14)

L'esilio è uno stato interiore di disagio presente anche in coloro che, come Damiano D'Ambra ex-presidente della Comunità degli Italiani, vivono la

marginalizzazione dal gruppo di appartenenza, per i diversi significati, pratiche e idee di appartenenza nazionale. Per altri dalmati e italiani i confini del sé non sono problematici nè negoziabili. È la nazionalità, e sul piano culturale l'italianità, a definire le identità: “*tu sei italiano in primo luogo, poi sei quello che ti pare e piace*”, dice Susanna. La nettezza di questo tracciato, la nuclearità dell'essere italiano, contrasta con quella zona di frontiera psicologica e culturale che accoglie, non senza incertezze, un'ampia esperienza percettiva, emotiva, storica e sociale:

Io non sono venuto alla luce in occidente [...] sono nato piuttosto all'ombra dell'oriente: cioè all'ombra del mito serbo e dei miti montenegrini che, tramite mia madre e il nonno Vuskovic, prolungavano e rafforzavano la primordiale serbità già inculcatami dalla balia morlacca in una dimensione più fiabesca e popolare. (2009:24)

Bettiza si descrive come individuo nato nel cono ombreggiato tra oriente e occidente, in quel luogo entropico di frontiera che era Spalato, la stessa Spalato vissuta da Susanna negli stessi anni, negli stessi ambienti.

La tesi del *sentire per individuarsi* è condivisa anche da P., professore di letteratura incontrato in precedenza, che pure parlando di storia dell'identità croata sostiene la tesi dell'auto-coscienza nazionale come sentimento che affonda nella storia. P. è un dalmata che ha abbracciato una visione nazionalista dell'identità, pensando ai croati come popolo esistente già da secoli proprio in virtù del criterio del (attribuito retroattivamente) sentire: “*i croati sono croati perché si sentivano tali*”. Nel vissuto soggettivo questi confini del sentire nazionale risultano tuttavia meno netti, seguendo il modello di identità a cerchi concentrici di inclusione, ed emergono echi di alterità:

Mi sento cittadino del mondo, mediterraneo, poi c'è l'identità di regione e di città, l'identità la sento inclusiva, ci sono anche tracce di un mondo arabo.

C'è una pratica che per i dalmati è rappresentativa della dalmaticità nel senso descritto da Bettiza ed in altri termini dal professore. Questa pratica è l'uso

fluido della traslitterazione del proprio nome e cognome in lingua croata, italiana o anche latina. Quest'abitudine, diffusa specialmente tra gli intellettuali fin dal Rinascimento, viene considerata la prova dell'apertura, versatilità e flessibilità dei dalmati, che non si facevano problemi di etichettatura del nome, primo simbolo di identificazione dell'Io. Afferma la professoressa Šimunković:

La gente qui non era attaccata ai cognomi, dipendeva dalla lingua del contesto, vedi per un Marulic, che altrimenti si poteva scrivere Marulich.

In una conversazione del 2011 Milan mi andava ripetendo che questa pratica era il contrassegno peculiare delle identità dalmate, e ancora oggi agito:

I dalmati non avevano problemi a firmare in croato o italiano, poi quelli letterati potevano scrivere in tutte e due le lingue senza problemi. Anch'io lo faccio ancora oggi, mi firmo diversamente a seconda della situazione. *In questo* tu oggi trovi l'identità vera dei dalmati.

Damir mi spiega tale pratica culturale, che tanti faticano a capire:

Ho anche detto ai miei amici italiani e a tutte le altre persone: non riuscite a capire che la gente qui, specialmente gli intellettuali, fino al diciannovesimo secolo pronunciava il proprio nome in latino, italiano, slavo, dalmata. Per esempio Petar Hektorović [*famoso poeta e intellettuale dalmata*] era conosciuto anche come Pietro Ettoreo o Pietro Hettoreo. Lui si chiamava e veniva chiamato dagli altri in tre lingue diverse! E lo vedi nei suoi libri! Così ciascuno...specialmente se intellettuale, aveva tre versioni del nome, e non c'era nessun problema!

Con il tuđmanismo, dell'identità del poeta Hektorović fu messa in risalto la sua parte slava-croata e ridotta la sua poliforme identità di dalmata, imbrigliandola nelle maglie strette di un falso "sentire nazionale".

Un curioso esempio di appropriazione simbolica di capitale culturale è la tesi sull'origine croata di Marco Polo, per i croati Marko Polo. La prova a sostegno di questa tesi, sorta in epoca tuđmaniana e risorta nel 2011, sarebbe la

diffusione del cognome Polo sull'isola di Curzola/Korčula, che avrebbe quindi dato i natali a Marco Polo. Questa tesi, che ha anche portato alla realizzazione di un museo all'interno di un discorso culturale promosso anche dall'ex-presidente della Croazia Stjepan Mesic¹⁸, viene rifiutata con decisione¹⁹ da numerosi storici e intellettuali. Le Comunità degli Italiani parlano di scippo culturale²⁰, per l'assurdità di considerare croato Marco Polo dati gli evidenti anacronismi storico-culturali: è indubbio che Marco Polo appartenesse al patriziato veneziano, e se la Dalmazia fosse stata la sua terra natia, non sarebbe stata comunque croata, né lui poteva sentirsi certo croato. Secondo Damir la tesi sulla croaticità di Marco Polo nasce da motivazioni economiche:

Questa è proprio un'altra sciocchezza, è interessante per Curzola [Korčula] per ragioni turistiche e economiche, ma è molto stupido. C'è a Venezia solo un documento che dice che la famiglia Polo era originaria della Dalmazia. Nessuno sa da quale città o isola e come sono arrivati a Venezia. Marco Polo era di Venezia, ma a Curzola ancora esiste una famiglia chiamata Polo ma non hanno niente a che fare con quei Polo! E, ancora più stupido, loro [i croati sostenitori di tale tesi] mostrano anche a Curzola la casa di Marco Polo, fatta nel XV secolo in stile gotico veneziano...nel XV secolo! Ma questo è nazionalismo!

Enti locali e nazionali promuovono un immaginario di Croazia patria di Marco Polo, ma anche di Re Artù e Ulisse. Il nazionalismo come essenzialismo culturale con i miti identitari diventa così bacino inesaurito per la retorica politica e il marketing turistico. Dice bene Bettini: “*con il turismo in qualità di levatrice, la memoria culturale aveva prodotto il proprio oblio*” (2011: 91).

¹⁸ http://levedellasia.corriere.it/2011/04/26/marco_polo_croato_la_cina_non/

¹⁹ <http://www.storiainrete.com/7332/medio-evo/marco-polo-croato-una-tesi-nemmeno-presa-in-considerazione/>

²⁰ http://www.corriere.it/esteri/11_aprile_22/per-conquistare-la-cina-marco-polo-diventa-croato-gian-antonio-stella_4857d1de-6ca2-11e0-902f-2f9ba9bc9f1b.shtml?fr=box_primopiano

2.5 I confini balcanizzati delle identità

Se per gli italiani l'italianità fonda il senso di identità, Ivana introduce il criterio del sentire e Bettiza la dimensione di un'ubiquità più indistinta e aperta a scenari locali, europei e balcanici. Vediamo ora un paio di estratti da cui si intravedono le distanze che intercorrono con quegli orizzonti di frontiera descritti da Bettiza. Il giornalista fu spinto a scrivere la sua autobiografia proprio negli anni delle guerre jugoslave cui si riferisce ora Josip:

Durante la guerra io ero in prima linea a combattere contro di loro [*i serbi*]. Guidavo i carri armati. Stavamo difendendo Spalato dall'assedio, loro erano giusto a una ventina di chilometri dalla città. Noi poi – come si sa – abbiamo vinto, loro non sono riusciti a prendere Spalato. Allora, lì con noi al fronte c'erano anche i caschi blu. Un giorno, mentre eravamo in pausa, uno di loro, un inglese, si rivolge a me e mi dice con disprezzo che noi balcanici eravamo popoli barbari, a combatterci così in modo brutale. Io gli ho detto che non mi doveva mai più insultare dandomi del balcano, e di non dire mai più che noi dalmati e croati siamo uguali a quegli altri. Allora si è stato zitto ed è tornato al suo posto.

(Josip, spalatino, 55 anni, reduce di guerra)

I dalmati sono sempre stati più aperti degli altri. Io mi sento occidentale, qui sono tutti occidentali, è proprio un altro mondo. Se dai del balcano a un dalmata è l'offesa più grossa che gli puoi fare.

(Jelena)

Josip è uno spalatino di circa sessant'anni, invalido di guerra, conosciuto attraverso la famiglia di Jelena sua cugina. Nelle loro esperienze e percezioni si cela un universo di simboliche e immaginari culturali. Il balcanismo come sistema discorsivo di rappresentazione dell'alterità secondo Ballinger rientra nella strategia politica orientalista posta in essere in Jugoslavia a partire dagli anni '80²¹.

²¹ “*In the Istrian context, then, claiming a European identity means distancing oneself from the Balkans by means of the now-familiar strategies of “Orientalism” [...] orientalizing frameworks have played a prominent role within former Yugoslavia, particularly in the 1980s and 1990s as Slovenes and Croats differentiated themselves as “European [Catholic, Habsburg] in contrast to*

Dal discorso di Josip si nota la grande resilienza delle categorie di alterità e nemico del Novecento. L'efficacia dell'introiezione si rende evidente nel fatto che esse non cessino di prodursi nemmeno in condizioni limite. Il fronte di guerra è anzi la massima aberrante dimostrazione del loro potere. Come ricorda Herzfeld, *“le polarità sono una comodità. Servono per risolvere i nostri problemi. Ma come gli stratagemmi classificatori, possono anche diventare sostituto del pensiero: si essenzializzano, si trasformano in fatto”* (1997, trad. it. 2003: 197), e qui si trasformano in tragico fatto.

Una pausa nell'azione militare potrebbe rivelarsi anche un'occasione di incontro umano, ma quella tra il soldato Josip e il casco blu si riduce in effetti a una rapida interazione fatta di fraintendimenti e stereotipi, di intenzione di rimarcare i confini tra chi siamo 'noi' e chi sono 'gli altri'²². Josip racconta l'episodio con il tono concitato di chi descrive un altro tipo di guerra, una sorta di difesa dei confini di un'identità collettiva, che accade in un luogo che non potrebbe esserne la più tragica e simbolica espressione, il fronte di guerra in cui Josip è chiamato a combattere per difendere il territorio croato. L'inglese sembra rimanere un estraneo di fronte a una guerra che non sa comprendere, posizionato

“Oriental” and “Balkanic” [Orthodox, Ottoman] Serbs; Serbs in turn, demarcated themselves from “Oriental” Kosovars” (2003: 42)

²² Tali temi si riproducono anche nell'ambito dell'antropologia nativa. Aleksandar Bošković ha compiuto un'interessante analisi della situazione degli studi etnografici nelle ex-Repubbliche jugoslave, ed è significativo notare come già il titolo stesso dell'articolo (*Distinguishing “Self and Other”*) colga il punto della distinzione tra il Sé e l'Altro, del tracciare i confini della differenza. Egli evidenzia come siano diffuse influenze del nazionalismo recente e del passato jugoslavismo e titoismo tra gli etnografi croati, serbi e sloveni. Queste influenze portano a tensioni interpretative circa la questione della memoria e identità non solo tra essi stessi, ma anche nei confronti di antropologi internazionali le cui comprensioni sui contesti locali vengono spesso giudicate inadeguate. Questo giudizio a detta di Bošković scivolerebbe in un complesso di vittimizzazione. Riporto un lungo passaggio perché esplicativo della situazione delle antropologie dei Balcani occidentali: “[this is the] question raised by Rihtman-Augustin: 'How to approach the political bias which for about fifty years Croatian ethnology pretended to ignore?’” (1996: 101). *The situation in which Serbian and Croatian, and to a much lesser extent, Slovenian, ethnologists found themselves was a paradoxical one: on the one hand, they had suddenly become 'natives', 'privileged informants' who were supposed to share their insights about the barbarism perpetrated in the name of the emerging 'nations' and 'nation-states'. On the other, feeling themselves an integral part of the 'nation', many of them saw it as their duty to 'educate' foreigners about the real reasons for the death and destruction - and these always had to be 'on the other side [...]'it is interesting to find that 'native' ethnologists/anthropologists from this part of the world are frequently offended by outsiders' lack of understanding* (Povrzanovic 2000). *This easily slides into a feeling of perpetual victimization or 'hereditary victimhood'.* (2005: 13).

sulla soglia di un'intimità culturale che non conosce e che assimila e riduce ad un mondo balcanico giudicato barbaro.

Riproducendo quelle stesse essenzializzazioni, nella reazione di offesa per essere stato identificato con la parte avversa, Josip rifiuta l'assimilazione dei dalmati e dei croati ai popoli balcanici. Egli conferma allo stesso tempo il giudizio dell'inglese sulla barbarie di tutti i non-croati. Josip si scaglia così contro il riduttivismo dell'inglese, reificandolo a sua volta con i propri schemi nazionalisti.

Quello tra Josip e l'inglese è un brusco scambio di battute, conclusosi con il riposizionamento di entrambi alle rispettive postazioni, uno scambio imperniato sui stereotipi, giudizi, idee di balcanicità e località. Un'interazione che accade in un indefinito là-allora, marginale per Josip da descrivere.

In questo spazio accade un moltiplicarsi di triangolazioni tra persone, ruoli che svolgono, e immaginari che recano. Conosciamo solo il nome e la persona di Josip: per il resto lo scambio di battute è un "contenzioso" che vede confrontarsi poche categorie di identità e di giudizio: *barbaro, dalmata, croato, balcano, noi, gli altri*. I serbi sono addirittura innominati, ricondotti con spregio a "quegli altri", quasi come se anche già solo il nome del nemico fosse ritenuto impronunciabile. C'è un conflitto equivoco tra categorie di identità collettiva, collocate da Josip e dall'inglese in diversi costrutti, dove non c'è possibilità di incontro. L'oggetto del contendere è il loro posizionamento. Per entrambi l'aggettivo "barbaro" viene ascritta alla categoria "popolo balcanico", ma dove l'inglese vi include anche i croati, Josip li esclude. Dalmati e croati non sono infatti popoli balcanici, e dunque non sono barbari. Josip termina con la difesa di un *noi* inclusivo di dalmati e croati, mostrando così una doppia identificazione con la collettività nazionale e locale, nonostante in lui rimanga espressa la distintività di appartenenza ('*noi* dalmati e croati').

Le faticose dinamiche di rispecchiamento tra categorie di identità e alterità – con tutti i malintesi, incomprensioni, giudizi e stereotipi – assumono, in questo faccia a faccia, una dimensione paradossale, simbolica e tragica. Tali dinamiche accadono proprio sul fronte di guerra, e non si intravede un tentativo di

avvicinarsi al confine degli universi di significato dell'altro, anche per la rigidità che descrive Herzfeld a proposito del linguaggio morale dell'identità nazionale:

È un discorso codificato sull'inclusione e l'esclusione. Come tutti i sistemi simili, è soggetto a manipolazione nel linguaggio di tutti i giorni. Perciò, una critica semiotica del nazionalismo deve esaminare il processo attraverso cui il nazionalismo stesso conferisce ad alcuni tipi di identità una rigidità che altrimenti non avrebbero nelle conversazioni quotidiane. (1997, trad. it. 2003: 63)

L'interazione tra Josip e il casco blu simbolizza e agisce concretamente i presupposti ideologici che resero possibile la guerra, con le politiche serbe e croate che costruirono, ampliarono e manipolarono categorie di identità polarizzandole nello scenario di uno scontro di civiltà.

L'alterità, simboleggiata qui dall'inglese, fatica a comprendere il perché di questo conflitto, anche perché, nella versione di Josip, il suo discorso è filtrato da balcanismi intrisi di schemi etnicisti e primitivismi. Questi sono d'altra parte veicolati dalle stesse politiche nazionaliste. L'inglese può confermare il discorso balcanista nel confronto con la realtà di una guerra sanguinaria in cui non riesce a vedere la differenza tra coloro che dovrebbero essere i portatori di civiltà e i portatori di barbarie.

Per Jelena la Dalmazia è una regione occidentale da difendere dall'invasione della barbarie, di cui ieri erano portatori i serbi e oggi i morlacchi. La purezza del territorio va salvaguardata dalle contaminazioni di modelli sociali e culturali (e razziali, per alcuni) considerati inferiori.

Damir, una persona mi ha detto che dare del balcano a un dalmata è la peggiore offesa che si può fare a un dalmata

Questa è la peggiore offesa che si può fare a un croato, perché loro *sono* balcanici!

(Damir)

Damir conferma l'ampia inclusività della categoria di "balcanico".

Tra i dalmati il balcanismo viene riprodotto in azioni concrete e simboliche che ribadiscono i confini tra Dalmazia e Balcani, qualunque forma, entità, popolo, cultura essi vadano poi a significare.

Si può dire qui in conclusione che i Balcani sono non solo gli “*inside other*” per gli europei, secondo le teorie sul balcanismo e orientalismo, ma anche gli “*other inside*” per gli stessi dalmati.

2.6 Il paradosso della purezza ibrida

Le pratiche discorsive sull'identità dalmata includono diversi repertori, dalla retorica dell'urbanità a quella della differenza tra civiltà e barbarie. Uno di questi è un'argomentazione molto cara ai dalmati: l'*ibridismo costitutivo* della purezza dell'identità (ibridismo non è termine emico, ma concetto operativo). L'identità collettiva dei dalmati si fonda sul mito del sincretismo storico. La purezza emerge da contaminazioni accadute nella storia, e l'identità dalmata ne è un suo prodotto originale. La *mescolanza* ha generato *purezza, autenticità e unicità* dell'identità dalmata, storicizzatasi nella contaminazione.

Nelle pratiche discorsive analizzate non si può parlare, come fa Ballinger per il caso istriano, di un'identità collettiva fatta di “*pure wholes whose intersection generates intermixture*” (2003: 248)²³. L'ibridità è difficilmente metaforizzabile sull'idea di intersezioni di insiemi puri generanti mescolanza, idea che può richiamare proprio quello spazio vuoto omogeneo delle identità considerato basilare nel discorso nazionalista (Anderson 1983).

Purezza e ibridità non sono solo elementi di un costrutto che assegna significati all'identità/differenza, ma simbolizzazioni dinamiche che si svelano nella compresenza l'uno dell'altro, nella collusione, nella contraddittorietà. Ecco in sintesi i punti fondamentali relativi al discorso sulla purezza identitaria nel contesto dalmata a partire dai dati ricavati:

²³ Ballinger conferma il radicamento e l'incisività del modello di ibridità/purezza nella costruzione del discorso sull'identità collettiva nelle realtà adriatiche di frontiera istriane e dalmate. Tale costrutto nella sua linea interpretativa assume anzi una tale centralità da rischiare in certi passaggi della sua analisi di annebbiare l'attenzione ad altri temi.

- 1) *La purezza dell'identità dalmata autentica scaturisce da processi di ibridità socioculturale avvenuti nel territorio costiero della Dalmazia.*

Un dalmata che si auto-considera autenticamente puro è colui che interpreta se stesso come il più mischiato, il più contaminato, colui che reca con sé le esperienze (anche collettive traumatiche) della storia locale. La contraddizione è intrinseca e costitutiva del discorso, che si muove su linee di complessità culturale in cui si intrecciano diversi immaginari. Gli elementi di dissonanza sono integrati nel discorso sociale.

- 2) *La retorica della purezza fonda il Noi della dalmaticità ed è il manifesto di difesa dell'identità locale contro le alterità balcaniche che rischiano di contaminare identità e patrimonio locali.*

I discorsi ascoltati smentiscono le auto-attribuzioni di tolleranza e apertura che i dalmati si assegnano secondo un diffuso ragionamento fatto in conseguenza del punto 1). Le pratiche sociali sconfiggono quell'immaginario storico, svelato anche nella sua funzione retorica di conferma dell'immagine positiva dei dalmati e di demarcatore di confini simbolici (poi giudizi, stereotipi e conflitti).

- 3) *Quanto più le origini del dalmata sono ibride, tanto più la purezza diviene autentica e per questo legittima, come lo è la cultura popolare locale nell'immaginario della Dalmazia come civiltà urbana superiore.*

Un dalmata "autentico" è tale se è accettante le sue appartenenze diverse, se accoglie l'idea di inclusività. Gli intrecci socio-biologici si trasformerebbero *naturaliter* nella capacità psicologico-culturale di aprirsi all'incontro con la diversità. Questo discorso non impedisce di colludere con narrazioni escludenti e ad agire la differenza culturale in senso discriminativo nei confronti delle alterità. La narrazione ha la forza sovversiva di rovesciare, anche se solo simbolicamente, gerarchie, ruoli e poteri nel rapporto identità/alterità. Un dalmata può considerare

balcanico e inferiore sia un croato che un serbo, a seconda delle opportunità contingenti.

Diversi dalmati italiani e italiani rimpiangono la purezza dell'ibridismo dalmata come sinonimo di innocenza, di paradiso oggi perduto. Questa visione è criticata dai dalmati slavi che vedono realtà storiche di disuguaglianza e classismo dietro la retorica della mescolanza. Entrambi i discorsi partono comunque da una matrice panslavista e comunista. Il riferimento ideale è a una società di fratellanza e unità *ante litteram*, che per i dalmati italiani cessò di esistere con l'avvento del comunismo titino. Questo portò ad un nuovo concetto di persona e comunità basato sul paradigma dell'uguaglianza della mescolanza, nella discontinuità etnica (le etnie sono distinte ma uguali, unite nel sogno jugoslavo). La fratellanza e unità titina è invece rigettata dal tuđmanismo che distrugge il sogno della convivenza etnica e introduce un modello di purezza dell'identità basato su categorie di croaticità tanto indefinite quanto potenti.

L'immaginario della purezza dell'identità croata promosso dal tuđmanismo si fondava su presupposti teoricamente inconciliabili con l'immaginario dalmata della purezza. Per il nazionalismo il mito della contaminazione socioculturale era proprio il peccato originale. Tuttavia, anche i dalmati anti-nazionalisti di fatto recuperano il modello nazionalista della purezza, rifiutando idee e pratiche di mescolanza con i morlacchi. Posso per esempio uscire provvisoriamente dalla città divenuta campo contaminato. L'uscita in campagna della compagnia di Stalinko è una modalità di agire l'intimità culturale: un tentativo di proteggere la cultura autoctona a rischio di estinzione causa avvento dei morlacchi.

Il discorso sull'ibridità autentica può in questo senso vedersi come strategia esclusivista indigenista (cfr. Ballinger 2003: 263), riverberandosi con efficacia nelle pratiche e nei costrutti cognitivi e mnestici. Il discorso non si immerge tuttavia, come per il caso istriano, ad una visione politica di società multiculturale dagli accenti europeisti o regionalisti. Il discorso dell'identità dalmata non si è visto integrato in pratiche sociali dalle ambizioni e dimensioni politiche. Ad eccezione del partito di Azione Dalmata, meteora degli anni '90, in Dalmazia non esistono realtà politiche significative come in Istria. La Dalmazia non viene oggi

concettualizzata dai locali in una prospettiva di regione di frontiera europea, come crocevia culturale (come nel suo storico immaginario), ma come isola occidentale che deve sopravvivere in un continente cui non appartiene. Questa prospettiva è percorsa anche nella letteratura:

L'insularità della Dalmazia, già in tanti modi disegnata dalla natura e dalla storia, si è così accentuata ancora di più, staccandola come una naufraga dall'Europa e obbligandola a rinchiudersi con la disperata vitalità dell'istinto di conservazione in se stessa.

(Bettiza 2009: 4)

L'Europa è il riferimento simbolico dell'immaginario dalmata in termini di radici culturali (una congiunzione riuscita con il discorso nazionalista), ma non è un bacino narrativo-immaginario per interpretare e prefigurare modelli di società presente e futura. La geografia sociopolitica dei Balcani è percepita ancora come instabile, in convulso mutamento dall'ultima guerra (cfr. Hall & Danta 1996). Non sembra realistica per i dalmati la possibilità di condividere con croati e altre alterità uno spazio europeo.

In conclusione, il discorso locale sull'identità dalmata si basa sulla retorica della salvaguardia dell'integrità di una storia, cultura e intimità sociale prodottasi nei confini dell'intimità di un'urbanità, sia essa concretamente una realtà cittadina o un modo di essere dalmata. Nel discorso locale emerge la potenza simbolica di semantiche culturali, a raggiungere quasi un certo fondamentalismo culturale (Stolcke 1995). I paradigmi culturali sono la dominante del discorso essenzialista ed esclusivista delle identità. Abbiamo trovato anche la retorica della superiorità culturale (e/o razziale) del discorso nazionalista e localistico. Nel discorso sulla distintività/superiorità dalmata, ruotante intorno al paradigma dell'ibridazione costitutiva (generatrice di purezza identitaria e tolleranza sociale), la località gioca un ruolo fondamentale nell'orientare l'identità dalmata, come luogo attraversato nel quotidiano, dalle strade alla lingua parlata.

Sintesi Parte IV

Il discorso dell'identità dalmata affonda le sue radici in molte retoriche e immaginari culturali. In primo luogo, tra gli spalatini troviamo l'idea di appartenenza ad una località unica nella sua specificità, evolutasi sulla storica civiltà e tradizione municipalista della Dalmazia costiera e nutrita da un immaginario sociale fondato sulla cultura dell'urbanità locale, mediterranea ed europea. I dalmati si auto-rappresentano come identità evolute rispetto al mondo dell'altrove balcanico, un ampio contenitore simbolico che include vari soggetti, simboli e contesti. La retorica della civiltà è diffusa in altri modi anche tra gli italiani: il patrimonio culturale della Dalmazia viene associato alla venezianità, romanità, italianità. Tra i dalmati i sincretismi culturali nelle pratiche e patrimoni locali sono alla base del discorso sull'identità locale, che ribadisce solidamente idee di accettazione della diversità. Tali discorsi si scontrano con la realtà di una diffusa discriminazione e paura di contaminazione del diverso. Il diverso può essere sia i classici nemici serbi, sia l'alterità morlacca, categoria sociale rifunzionalizzata varie volte nella storia che indica coloro che “vengono dalle montagne”, dai Balcani. I morlacchi sono giudicati dagli spalatini gente rozza, arretrata, portatrice di barbarie, invasori di una Spalato già urbanizzata, civilizzata negli incontri-scontri accaduti nella storia. I discorsi sulla differenza si fondano su geografie culturali, concezioni classiste e logiche esclusiviste che collocano le alterità fuori dai confini cittadini, in luoghi balcanici della non-cultura. Tutti questi temi affondano le radici negli immaginari storici europei, nelle narrazioni di matrice balcanista e orientalista. Nella contemporaneità essi mostrano la propria resilienza rispondendo con efficacia simbolica alle esigenze e problematiche degli spalatini alle prese con il contatto con gli immigrati giunti nella città dopo le guerre jugoslave.

Al cuore del discorso sull'identità dei dalmati si rintraccia spesso l'idea di una caratteristica fluidità e molteplicità di appartenenze identitarie che le guerre e le politiche del Novecento hanno confinato e soppresso. Le rivendicazioni dei dalmati intervistati vanno da azioni politiche (movimenti di autonomismo), sociali (fuoriuscite dalla città, come per la compagnia di Stalinko) psicologiche-culturali (manifesto di un'identità da fondare sul criterio del sentire). Le contraddizioni, ambivalenze, incongruenze tra discorsi e comportamenti, tra rappresentazioni e simboliche, sono internamente ammesse nell'intimità culturale locale. Ad esempio le espressioni verbali scurrili che, giudicate come il segno della differenza con i morlacchi (così come la credenza sulla tara genetica dei serbi), sono pure accettate e agite dentro i confini della propria intimità. L'altrove oscilla tra confini e frontiere reali e immaginati del *qui* dentro le mura e del *là* fuori le mura della città, mentre le alterità continuano a popolare la città fisica e interiore dei dalmati.

Riflessioni in chiusura

Identità dalmata alla frontiera

Chino sulle sue schegge, pietre e piante comuni, anche l'antropologo medita sul vero e l'insignificante, scorgendovi, o così pensa, fugacemente e con qualche incertezza, l'immagine inquietante e mutevole di sé.

Clifford Geertz

Il riportare a casa il percorso intrapreso a Spalato e Lissa ha significato trovare un modo di raccontare le ricchezze e le sfide del sostare antropologico in zone di frontiera. Il caso dalmata, esplorato attraverso i discorsi e le pratiche di dalmati e italiani, è peculiare per la complessità con cui si articola localmente la questione del rapporto tra identità, memoria e storia. La pratica del narrare è un'esperienza del pensiero, dell'immaginazione e una categoria di azione che ci fa esercitare ad *“abitare mondi a noi stranieri”*, diceva Ricoeur (1985, trad. it. 2007: 379). Siano esse mitologie, retoriche, rituali, o altre forme espressivo-simboliche, le pratiche discorsive sono atti creativi, immaginativi, performativi e trasformativi capaci di creare e prefigurare nessi, significati, cambiamenti. Sul piano socioculturale. In particolare, racconti e scritture di vita possiedono un prezioso valore storico e culturale perché, dice Pietro Clemente, *“rendono visibili soggettività, reti sociali, attraversamenti del tempo, valori e conflitti cui mai potremmo attingere altrimenti”* (2000: 146). Se l'intervista antropologica è, sempre nelle parole di Clemente, un *“viaggio ed esplorazione nelle rappresentazioni altrui”* (2009: 9), l'analisi narrativa, attenta ai significati culturali *nelle e delle* storie delle persone, potrebbe allora avvicinarsi alla semantica storica, se non fosse per l'impossibilità di trattare il significato senza la persona, la storia senza la memoria, l'identità senza le alterità, la località senza l'altrove. Soprattutto, senza la consapevolezza che queste polarità talvolta sono solo apparenti. Anzi, sono tra loro inestricabilmente legate.

Questa comprensione è stata la condizione di ricerca e la maggiore difficoltà etnografica e analitica. In uno studio sull'identità non è possibile eludere il rapporto tra soggetto, storia e memoria, critico nel Novecento, quando circostanze drammatiche seppero plasmare i percorsi esperienziali, mnestici, emozionali, immaginativi di individui e comunità. Per molti dalmati e italiani il passato è ancora causativo e il presente un luogo incerto, mentre il futuro continua ad essere una dimensione poco coltivata, se non come proiezione del passato.

Il rapporto tra passato e presente, tra individuo e società, in Dalmazia si esprime nella sua problematicità nei racconti di vita interrotti e censurati, in omissioni e dialoghi conflittuali tra comunità e stato, tra accademie e storiografie. Alcuni tragici capitoli della storia collettiva, dalla seconda guerra mondiale in poi, come visto non sono ancora narrazioni condivise. Quanto più la Storia si fa rappresentazione limpida nelle grandi narrazioni politiche e ideologiche, quanto più essa si vede intorbidita nel soggetto, scorrendo ancora incompiuta e irrisolta.

La tortuosità, frammentarietà e complessità della storia dalmata rendono difficile parlare di memoria collettiva come la *“selezione, interpretazione e la trasmissione di certe rappresentazioni del passato prodotte e conservate specificamente in relazione al punto di vista di un gruppo sociale determinato”* (Jedlowski 2000: 74). Il carotaggio nel terreno della memoria ha permesso di scoprire alcuni luoghi, meccanismi ed esiti di quei processi di creazione e riproduzione di confini che uniscono o dividono, in ogni caso caratterizzano, relazioni e discorsi sociali, come è accaduto nella storia di Lissa. Se a Spalato i segni del passato si trovano stratificati e incorporati nei luoghi della città, a Lissa essi sono per lo più chiusi in un'intimità domestica e sociale cui è stato difficile accedere. A Lissa, le memorie del Novecento si sottraggono alla dimensione pubblica e sociale, lasciando oggi un panorama di apparente vuoto, ad eccezione di poche emergenze. Queste sono ad esempio i luoghi storico-militari del Novecento rifunzionalizzati a scopo turistico, attività però non gestite dai locali. Oppure i ricordi personali sulla seconda guerra mondiale e il comunismo, quando Lissa fu militarizzata e l'elaborazione del lutto di guerra non poteva accadere alla luce del sole se non nei modi prescritti dalle retoriche celebrative dei partigiani.

Aldilà dei pochi testimoni che si sono resi disponibili a parlare, per il resto il silenzio della memoria è un dato molto significativo che conferma in effetti il dato di un'eccesso di presenza in termini di *salianza* di una memoria non ancora metabolizzata. I racconti hanno illuminato solo alcune limitate zone d'ombra della memoria di comunità, facendo affiorare alcuni fatti, ricordi e traumi caduti nell'oblio. La memoria, testimonianza della soggettività, per la sua natura sociale può assurgere in casi come questi a fonte documentale e interpretativa (Portelli 1996, Viazzo 2000). I racconti di guerra hanno inoltre mostrato alcuni repertori narrativi collettivi, simbolizzazioni culturali come le trasfigurazioni immaginative della località, le idealizzazioni di Lissa ricordata come paradiso, definitivamente perduto con la seconda guerra mondiale. I lissani intervistati ricordano una comunità pre-bellica, se vogliamo comunista *ante litteram*, dove *fratellanza e unità* si declinavano in altro modo rispetto a quello della propaganda jugoslava. Anche per i dalmati italiani autoctoni la seconda guerra mondiale sancì la fine di un mondo, portando per molti a fratture insanabili con l'esperienza dell'esodo. La questione dell'italianità è stata vista in una doppia dimensione: nel là-allora delle memorie a Lissa e nel qui-e-ora della comunità italiana di Spalato. A Lissa essa trova il suo esilio nella dimensione dell'oblio: non c'è più traccia di presenza italiana autoctona, se non forse in pieghe implicite di pratiche culturali su cui però si può in larga parte solo speculare. La questione italiana rimane oggi vitale in forma de-territorializzata tra gli esuli, e *in loco* nella comunità italiana di Spalato, dove i soci, anche i non nativi, sono eredi di una storia collettiva. La questione dell'italianità, dell'esodo e dei confini adriatici è ancora ghiaccio bollente per la storiografia italiana, croata e internazionale.

Questa situazione che sembra rispecchiare bene l'affermazione di Fabio Dei circa una "*storia commemorativa fatta di scontri simbolici, retoriche che si fronteggiano o si sovrappongono, di emozioni e passioni tutt'altro che placate*" (2005:15) nel permanere della presenza di "*conflitti della memoria dipendenti dalla mancata rielaborazione del lutto*" (2005: 15). A Spalato e Lissa il processo di rielaborazione della memoria di comunità (*collettiva* è termine già forse troppo ampio) è andato piuttosto nella direzione, sempre nelle parole di Fabio Dei, di una

“*paziente e dolorosa ricucitura quotidiana più che di grandi rituali pubblici*” (2005:35). Sui percorsi della memoria vi è ancora molto da indagare, e la difficoltà di svolgimento di un’etnografia in tal senso ha confermato d’altra parte la salienza del tema.

Nell’ottica trans-generazionale la questione dell’identità e della memoria si esprime ancora una volta in un passato che fluisce problematicamente nel presente. I giovani italiani e dalmati usano spesso il passato, nel ricordo diretto e trasmesso, per parlare di sé, degli altri e del proprio mondo. I ricordi collettivi e relativi immaginari culturali sono per i giovani risorse simboliche e chiavi interpretative per leggere la società odierna. Il discorso sul mondo-Jugoslavia va per esempio considerato un discorso non solo contemporaneo, ma sulla contemporaneità, a maggior ragione considerando che la Jugoslavia è ricordo ancora sospeso nella rielaborazione, epoca di cui i dalmati osservano le tracce ogni giorno, lamentandosi delle brutture architettoniche o dei comportamenti della gente, parlando di una perdurante “mentalità comunista”.

Nell’attraversare il Novecento nel ricordo narrato, la dimensione del confine si è rivelata centrale nelle conversazioni avute con dalmati e italiani. Tutti gli interlocutori hanno riportato esperienze di “mondo ristretto”: vissuti di guerra, restrizioni alla libertà personale, isolamento sociale, e molto altro. Pure, dalmati e italiani hanno mostrato una notevole capacità di resilienza di fronte ai passati e presenti condizionamenti, trovando da questi, a modo proprio, margini e forme di libertà, con un’agentività che abbiamo visto esprimere in molti modi: nel rifiuto di aderire al fascismo, nell’esilio, nella partecipazione alla lotta di liberazione, nelle fughe immaginative nel passato rimpianto, nel tentativo di creare una Dalmazia autonoma, nella difesa di un’intimità sociale. La energia narrativa (e vitale) degli attori sociali si è sprigionata così nella tensione tra passato e presente, tra *limiti* e *libertà* reali e immaginate, dicibili e non dicibili. La stessa ricerca etnografica è stata scoperta e negoziazione dei limiti e delle libertà sperimentabili sul campo nell’incontro con l’altro.

Nell'interesse verso la “*pratica culturale quotidiana attraverso cui l'opera dell'immaginazione viene trasformata*” (Appadurai 1996, trad. it. 2012: 17), l'osservazione partecipata alla pratica del racconto ha evidenziato distanze e dissonanze tra le esperienze immaginative e reali degli interlocutori, distanze che suggeriscono di osservare le retoriche dell'identità in azione. Se la frontiera culturale è un luogo simbolico frequentato in quanto considerata da alcuni vero e proprio emblema dell'identità dalmata, nella realtà sono le pratiche di stabilimento di confini a caratterizzare le esperienze di vita e di relazione degli interlocutori. Non è stato infrequente osservare distanze tra retoriche e pratiche, tra comportamenti e modelli di comportamento, tra immaginari e sistemi valoriali, come il guardare la *sapunica*, la telenovela turca, e ammirarne il modello culturale delle relazioni uomo-donna, per poi giudicare come barbara la realtà balcanica e civile la propria. Un dalmata può immaginare una Dalmazia autonoma, schierandosi contro quella che considera la politica dei dominatori nazionalisti. Può però agire in sintonia con l'ideologia nazionalista argomentando l'inferiorità dei serbi, pur continuando a ribadire l'attitudine alla tolleranza dei dalmati, “tipica” eredità di una Dalmazia culla mediterranea della civilizzazione, lontana dalla barbarie balcanica.

Le retoriche dell'identità si fondano su convivenze simboliche e culturali che possono apparire incongruenti e bizzarre ad un osservatore esterno; pure, la loro forza simbolica è notevole. Una convinzione fondante è l'idea che l'unicità dalmata risieda nella cultura dell'urbanità. I confini dell'urbe (città della Dalmazia costiera come Spalato, Zara, Ragusa) diventano proiezioni dei confini con l'alterità: la civiltà si produce e riproduce all'interno delle mura cittadine che separano il Noi dagli Altri provenienti dal barbarico mondo balcanico. Questa rappresentazione rientra nell'immaginario storico di Dalmazia regione ai confini della civiltà dell'Europa cui essa apparterebbe di diritto. I morlacchi sono le alterità del quotidiano degli spalatini, i rappresentanti dell'*altrove* balcanico, categoria sociale percepita attraverso l'eredità di uno storico immaginario locale informato di balcanismi e orientatismi, retoriche della differenza che sono parte dell'ordinario discorso sociale. Allo stesso modo, storiche categorie di identità e

alterità come l'ustascia croato o il cetnico serbo ancora oggi traggono forza dal passato riattualizzato.

Anche il correlato, apparentemente antitetico, discorso della “purezza dell'ibridità” come retorica dell'identità si impernia sul concetto e l'esperienza di confine/frontiera: “dalmati puri” sarebbero il prodotto di una fitta mescolanza socioculturale, di incontri accaduti grazie ai confini porosi della Dalmazia, terra aperta e tollerante. La retorica dell'accettazione della diversità non esclude la presenza di forme di intolleranza verso le alterità. Il fatto è che il dalmata si auto-rappresenta come il prodotto di una mescolanza *già* accaduta, una volta per tutte, nella storia. La maggior parte degli interlocutori rifiuta infatti, relegandole nella storia remota, le relazioni della Dalmazia con il resto dei Balcani e con i suoi rappresentanti serbi e i morlacchi – è tra l'altro indicativa, come abbiamo visto, l'assenza di altre alterità nei paesaggi della geografia simbolica delle identità.

Per concludere, da una distinzione analitica tra confini e frontiere, tra il qui-e-ora e il là-allora, siamo arrivati ad un'ipotesi di identità come entropia culturale, che non significa solo complessità dell'agire sociale storicamente stratificato, né sincretismi di pratiche e immaginari collettivi, ma anche, a mio avviso, dinamiche di metabolizzazione di un passato collettivo. Gli oltrepassamenti di confini di dimensioni temporali, culturali e sociali, intrecciate fin quasi all'indistinzione, sono sintomo anche di una difficoltosa gestione di memorie traumatiche e divise che ancora oggi non è facile prefigurare condivise, ma continuano ad essere letteralmente balcanizzate.

In modi conflittuali, sincretici, incerti, dolorosi, nello stabilire e scavalcare tempi storici, luoghi e identità, nel costruirsi, rimescolarsi, tracciarsi e negoziarsi di diverse categorie di identità e alterità fluttuanti nell'asse del tempo e del significato, le persone a modo loro hanno reso evidente come nell'attraversare (ed essere attraversati da) tanti ordini di confini – politici, ideologici, sociali, culturali – sia anche possibile uscire da un mondo ristretto aprendo spazi di libertà reale e immaginativa. Così, in quel rimuovere, lottare, reificare, rifrantumare e ripensare le grandi narrazioni esclusiviste del Novecento nelle loro tragiche precipitazioni,

nel sostare con la memoria in luoghi ricordati e immaginati della propria o altrui vita – sia questo un nostalgico paradiso perduto di comunità o un comunismo garantista – l'identità può anche ritrovarsi nuovamente libera(ta) e integra(ta). Nello spazio della narrazione c'è la possibilità di una produzione creativa per gli individui, laddove il passato si è più frequentemente rivelato un dispositivo di autorità, a causa delle fabbriche politiche e sociali di produzione della differenza. Così, le tante vicinanze e distanze tra pratiche e discorsi non sono solo misure di relazione tra i vari elementi presenti nel mercato simbolico-culturale della località, né esiti di una loro combinatoria, ma emergenze di creatività culturale nel perdurare di forme di distruttività, violenza, intolleranza. I ricordi narrati possono divenire così vie originali all'identità.



Una volta chiesi a una ragazza italiana delle Marche, trasferitasi a Spalato con il marito croato, come si immaginava la Dalmazia prima di partire: *“ma io non me la immaginavo proprio! Io non ho mai pensato che dall'altra parte c'era qualcosa. L'Adriatico era il mio e basta. Per me finiva, c'era un muro e poi l'Est, questi famosi Balcani”*. La percezione di un muro simbolico dove c'è un'assenza inimmaginata, se non attraverso un filtro orientalista, si trasforma in loco nello stupore di un eccesso di *presenza* di risonanze con il proprio mondo culturale. Un viaggiatore italiano che giunge in Dalmazia troverebbe un senso di immediata vicinanza al proprio mondo culturale osservando l'architettura veneziana dei palazzi di Spalato, oppure nelle pieghe del quotidiano, qualora riuscisse ad ascoltare il dialetto locale. Ma un viaggiatore austriaco, turco, serbo, ungherese, inglese, francese, tedesco potrebbe trovare forse altrettante risonanze e distanze. Spalato e Lissa sono luoghi che a molti possono risuonare molto familiari, e un attimo dopo generare un senso di enorme distanza: in Dalmazia l'altrove è molto spesso qui.

Riferimenti bibliografici

- Alexander, J. Eyerman, R., Giesen, B., Smelser, N. & Sztompka, P. (a cura di) 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Allock, J., Frykman, J. 2003. "Making Sense of Memory. Monuments and Landscape in Croatian Istria". *Ethnologia Europaea* 33, 2:107-120.
- Altermatt, U. 1996. *Das Fanal von Sarajevo: Ethnonationalismus in Europa*. Zürich: Neue Zürcher. (trad. ing. *The Warning of Sarajevo: Ethnonationalism in Europe*)
- Alujević, M. 2007. "Il carattere mediterraneo della vita quotidiana di Spalato presente nelle operette di Ivo Tijardović/Mediterranski karate svakodnevnog života Splita u operettama Ive Tijardovića". *Atti del IV Congresso Internazionale della Cultura Adriatica*, a cura di Giammarco, M. e Sorella, A. ,Pescara-Spalato 4-7 sett. 2007. *Articol Jadran*, 2. Pescara: Fondazione Giammarco.
- Amovilli, L. 1994. *Imparare a Imparare. Manuale di formazione aspecifica*. Bologna: Patròn.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso (trad. it. 2009. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri).
- Antonelli, Q., & Iuso, A. 2000. *Vite di Carta*. Napoli: L' Ancora.
- Antonietti, V. & Caputo, B. 2007 *Confini e frontiere: distinzione, relazione, sconfinamenti e ibridazioni*. La ricerca folklorica, 53: 7-21.
- Antze, P. & Lambek, M. 1996. *Tense past. Cultural essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press (trad. it. 2012. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi).
- Appadurai, A. 2006. *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham-London: Duke University Press. Public Planet Books.
- Armstrong, J. 1994. Definitions, Periodization, and Prospects for the Longue Duree. *Nations and Nationalism*, 10, 1-2: 9-18.
- Assmann, J. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck. (trad. it. 1997. *La Memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino: Einaudi).
- Augé, M. 1998. *Le formes de l'oubli*. Paris: Éditions Payot & Rivages (trad. it. 2000. *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*. Milano: Il Saggiatore).
- Babić, K. 2013. "La fontana di Bajamonti?". *La Voce del Popolo, Dalmazia*, 9, 76.
- Bakic-Hayden M., Hayden R. 1992. "Orientalist Variations on the Theme Balkans": Symbolic Geography in the Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review*, 51, 1: 1-15.
- Bakhurst, D. 2000. "Memoria, identità e psicologia culturale" in *Tracce. Studi sulla memoria collettiva* a cura di Beelli, G., Bakhurst, D., Rosa, A. Napoli: Liguori. pp. 19-32.
- Balić, E. 2009. When Croatia Needed Serbs: Nationalism and Genocide in Sarajevo, 1941-42. *Slavic Review*, 68, 1: 116-38.
- Ballarini, A., Stelli, G., Micich, M. & Loria, E. 2010. *Le foibe, l'esodo, la memoria*. Roma: Associazione per la Cultura Fiumana Istriana e Dalmata nel Lazio.
- Ballinger, P. 1998. The Culture of Survivors. Post-Traumatic Stress Disorder and Traumatic Memory. *History and Memory*, 10, 1: 99-132.
- Ballinger, P. 2003. *History in Exile. Memory and Identity at the Borders of the Balkans*. Princeton: Princeton University.
- Ballinger, P. 2004. Authentic Hybrids in The Balkan Borderlands. *Current Anthropology*, 45, I: 31-60.

- Ballinger, P. 2007. Borders of the Nation, Borders of Citizenship: Italian Repatriation and the Redefinition of National Identity after World War II. *Comparative Studies in Society and History*, 49, 3: 713-41.
- Banac, I. 1983. *The National Question in Yugoslavia: Origins, History, Politics*. Ithaca New York: Cornell University Press.
- Batakovic, D. T. 2005. Les frontières balkaniques au XXE siècle. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 1, 217: 29-45.
- Bhabha H. K. (a cura di) 1990. *Nation and Narration*. New York: Routledge (trad. it. 1997. *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi).
- Becker, J.J. 2001. L'ombre du nationalisme serbe. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1, 69 : 7-29.
- Belelli, G., Bakhurst, D., Rosa, A. (a cura di) 2000. *Tracce. Studi sulla memoria collettiva*. Napoli: Liguori.
- Bellamy, A. J. (2003) *The Formation of Croatian National Identity*. Manchester: Manchester University Press.
- Berber, N. 2012. *Nello specchio dell'altro. Orientalismo, balcanismo e Queerness in E.M. Forster*. Roma: Aracne.
- Bettini, M. 2011. *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*. Bologna: il Mulino.
- Bettiza, E. 1996. *Esilio*. Milano: Mondadori. (ed. 2009).
- Bjelić, O. & Savić, O. 2002. *Balkan as Metaphor: between Globalization and Fragmentation*. Cambridge: MIT.
- Bjelić, D. 2009. Immigrants as the Enemy: Psychoanalysis and the Balkans' Self Orientalization. *The Slavonic and East European Review*, 87, 3: 488-517.
- Bloch, M. 1998. "Memoria autobiografica e memoria storica del passato più remote", in *Fra antropologia e storia*, a cura di Borutti, S. & Fabietti, U., Milano: Mursia. pp. 40-55.
- Bodei R. 1992. *Addio del passato: memoria storica, oblio e identità*. Il Mulino XLI, 2: 187.
- Bohleber, W. 2007. Remémoration, traumatisme et mémoire collective. *Revue française de psychanalyse*, 71, 3: 803-30.
- Bonalume, L. 2009. *La narrazione autobiografica e il funzionamento del sé. L'analisi dei ricordi autobiografici nel processo diagnostico*. Tesi di dottorato, Milano Bicocca A.A. 2008/2009.
- Boneman, J. 1992. State, Territory, and Identity Formation in the Postwar Berlins, 1945-1989. *Cultural Anthropology*, 7, 1: 45-63.
- Borutti, S. & Fabietti, U. 1998. *Fra antropologia e storia*. Milano: Mursia.
- Bošković, A. 2005. Distinguishing 'Self and 'Other': Anthropology and National Identity in Former Yugoslavia. *Anthropology Today*, 21, 2: 8-13.
- Bourdieu, P. 1983. "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed", in *Contemporary Sociological Theory* a cura di Calhoun, C., Gerteis, J., Moody, J., Pfaff. S. & Indermohan, V. Oxford: Blackwell. 2004: 290-305.
- Bourdieu, P. 1994. "Structures, Habitus, Practice", in *Contemporary Sociological Theory* a cura di Calhoun, C., Gerteis, J., Moody, J., Pfaff. S. & Indermohan, V., Oxford: Blackwell. 2004: 277-289.
- Bowman G. 1994. "Xenophobia, Fantasy and the Nation: the logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia" in *The Anthropology of Europe*, a cura di Goddars, V., Llobera, J., & Shore C. Oxford: Berg. pp. 143-71.
- Božanic J. 2011. *Lingua Halieutica*. Split: Književni krug.
- Brossat, A. Combe, S. & Potel, J. 1990. *À l'Est, la mémoire retrouvée*. Paris: La decouverte. (trad. it. 1991. *La memoria ritrovata*. Torino: Einaudi)
- Brubacker, R. 1995. National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe. *Daedalus*, 124, 2: 107-32.
- Bruner, J. 1986. *Actual Minds, Possible Worlds*. Harvard: Harvard University Press (trad. it. 1993. *La mente a più dimensioni*. Roma-Bari: Laterza).
- Bruner, J. 1991. The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18, 1: 1-21.
- Buruma, I. & Margalit, A. 2004. *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*. New York: Penguin.
- Calhoun, C. 1993. Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Sociology*, 19: 211-39.

- Candau, J. 1998. *Memoire et identité*. Paris: PUF (trad. it. 2002. *La memoria e l'identità*. Napoli: Ipermedium).
- Candau, J. 2005. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin.
- Cappelletto, F. 1994. "Memoria a lungo termine di eventi estremi: all'autobiografia alla storia", in *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*. Francesca Cappelletto, a cura di Dei, F. & Di Pasquale, C. Pisa: Pacini. 2010.
- Cappelletto, F. 2005. "La memoria della seconda guerra mondiale: approccio etnografico" in *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*. Francesca Cappelletto, a cura di Dei, F. & Di Pasquale, C. Pisa: Pacini. 2010. [dall'Introduzione a *Memory and World War II. An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg. 2005]
- Cappelletto, F. 2010. "Il ricordo delle stragi nazi-fasciste: due comunità vittime dell'Italia Centrale" in *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*. Francesca Cappelletto, a cura di Dei, F. & Di Pasquale, C. Pisa: Pacini.
- Cappelletto, F. & Calamandrei, P. 2010. "Coscienza del ricordo e memoria narrativa dell'eccidio di Sant'Anna di Stazzema (12 agosto 1944)" in *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*. Francesca Cappelletto, a cura di Dei, F. & Di Pasquale, C. Pisa: Pacini. 2010.
- Cattaruzza, M. 2007. *L'Italia e il confine orientale*. Bologna: Il Mulino.
- Clemente, P. 2000. "Vite esposte: scritture autobiografiche in libri, archivi, coscienze" in *Vite di carta*, a cura di Antonelli & Iuso. Napoli: l'Ancora, pp. 133-157.
- Clemente, P. 2009. Ascoltare. *AM-Antropologia Museale*, VIII, 22.
- Clemente P. & Dei F. (a cura di) 2005. *Poetiche e politiche del ricordo*. Regione Toscana. Roma: Carocci.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connor, W. 1994. *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- Contini, G. & Martini, A. 1993. *Verba Manent*. Roma: Carocci.
- Contini, G. 1997. *Memoria divisa*. Milano: Rizzoli.
- Conway, M.A. 1990a. *Autobiographical Memory: An Introduction*. Buckingham: Open University Press.
- Conway, M.A. 1990b. Autobiographical memory and conceptual representation. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 16, 5: 799-812.
- Conway, M. A., & Rubin, D. 1993. "The structure of autobiographical memory" in *Theories of Memory*, a cura di Collins, A., Gathercole, S., Conway, M.A. & Morris, P. Hove. Sussex: Erlbaum, pp.103-37.
- Coulson, M. 1993. Looking behind the Violent Break-Up of Yugoslavia. *Feminist Review*, 45: 86-101.
- Crane, S. 1997. Writing the Individual Back into Collective Memory. *The American Historical Review*, 102, 5: 1372-85.
- Cvijic, K. F. 1972. The Missing Historical Dimension in Yugoslavia. *International Affairs*, 48, 3: 414-32.
- Cuzzi M., Rumici G. & Spazzali R. 2009. *Istria, Quarnaro, Dalmazia, Gorizia*. Gorizia: Libera Editrice Goriziana.
- D'Intino, F. 1998. *L'autobiografia moderna. Storia, forme, problemi*. Roma: Bulzoni.
- Dalbello Čulić M. 2004. *Per una storia della comunità italiana della Dalmazia*. Trieste: Fondazione Rustia Traine.
- Dallago, B. & Uvalic, M. 1998. The Distributive Consequences of Nationalism: The Case of Former Yugoslavia. *Europe-Asia Studies*, 50, 1: 71-90.
- De Bono, E. 1967. *Lateral Thinking*. London: Cape (trad. it. 2010. *Il pensiero laterale*. Milano: Rizzoli).
- De' Vidovich, R. 1993. *Dalmazia regione d'Europa*. Trieste: Offset Kuhar.
- Di Pasquale, C. 2005. "Ricordare l'oblio" in *Poetiche e politiche del ricordo*, a cura di Clemente, P. & Dei, F. Roma: Carocci. pp. 240-62.
- Dei, F. 2002. Etnografie della violenza. *Primapersona*, 8:20-24.

- Dei, F. (a cura di) 2005. *Antropologia della violenza*. Roma: Meltemi.
- Dei, F. & Di Pasquale, C. (a cura di) 2010. *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana. Francesca Cappelletto*. Pisa: Pacini.
- Denich, B. 1994. Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide. *American Ethnologist*, 21, 2: 367-90.
- Diddi, C. 1995. *Dal mito alla pulizia etnica: la guerra contro i civili nei Balcani*. Roma: Cultura della Pace.
- Djilas, A. 1991. *The Contested Country: Yugoslav Unity and Communist Revolution, 1919-1953*. Cambridge Massachussets: Harvard University Press.
- Dojmi di Delupis, L. 2006. *Cara Lissa*. pubblicazione in modalità *print on demand*, Grosseto.
- Đorđević, J. 2007. *Primordialistic Concept of National Identity in Serbia*. Beograd: Drustvo Psihologa Srbije, pp- 385-397.
- Duffy, G. & Lindstrom, N. 2002. Conflicting Identities: Solidary Incentives in the Serbo-War. *Journal of Peace Research*, 39, 1: 69-90.
- Eriksen, T. 1991. Ethnicity versus Nationalism. *Journal of Peace Research*, 28, 3 : 263-78.
- Eriksen T. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- Eriksen T. 1995. *Small places, large issues*. London: Pluto (ed. 2001).
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press (trad. it. 2000. *Il tempo e gli altri*. Napoli: L'Ancora).
- Fabietti, U. 2002. *L'identità etnica*. Roma: Carocci.
- Fabietti, U. & Matera, V. 1999. *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi.
- Fabre, D. 2000. "Vivere, scrivere, archiviare" in *Vite di carta*, a cura di Antonelli, Q. & Iuso, A. Napoli: l'Ancora. pp. 261-284.
- Fabre D. & Iuso A. (a cura di) 2009. *Les monuments sont habités*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Falascini N., Graciotti S. & Sconocchia S. (a cura di) 1998. *Homo Adriaticus. Identità culturale e autocoscienza attraverso i secoli*. Atti del convegno internazionale di studio Ancona 1993. Società Dalmata di Storia Patria Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti di Ancona. Reggio Emilia: Diabasis.
- Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma: Laterza.
- Ferretti, M. 1983. *La memoria mutilata. La Russia ricorda*. Milano: Corbacchio.
- Fine, J. 2006. *When Ethnicity did not Matter in the Balkans*. Michigan: University of Michigan.
- Fivush, R. 2007. Remembering and Reminiscing: How Individual Lives are Constructed in Family Narratives. *Memory Studies* 1, 1: 45-54.
- Fivush, R. 2011. The Development of Autobiographical Memory. *Annual Review of Psychology*, 62: 559-82.
- Fleming, K.E. 2000. Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography. *The American Historical Review*, 105, 4: 1218-33.
- Geary, P. 2002. *The Myth of Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Cambridge: Harvard University Press. (trad. it. 1995. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino).
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge. Further essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books. (trad. it. 2000. *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino).
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press (ed. 2008).
- Goffman, E. 1969. *The Presentation of the Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books (trad. it. 1997. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: il Mulino).
- Gottsmann A. 1998. "La Dalmazia nella letteratura di viaggio", in *Homo Adriaticus*, a cura di Falascini N., Graciotti S. & Sconocchia S. Reggio Emilia: Diabasis. pp. 47-60.
- Graciotti, S. 1998. "L' 'Homo Adriaticus' di ieri e quello di domani" in *Homo Adriaticus*, a cura di Falascini N., Graciotti S. & Sconocchia S. Reggio Emilia: Diabasis. pp.11-26.
- Greenberg, R. 2004. *Language and Identity in the Balkans: Serbo-Croatian and its Disintegration*. Oxford: Oxford University Press.
- Gritti, R., Bruno, M. & Laurano, P. 2009. *Orientalismo e occidentalismo. La rappresentazione dell'Altro nello spazio euro-mediterraneo*. Milano: Guerini.

- Gupta, A. 1992. The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism. *Cultural Anthropology*, 7, 1: 63-79.
- Gupta, A. & Ferguson, F. 1992. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7, 1: 6-23.
- Gupta, A. & Ferguson J. (a cura di) 1997. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham-London: Duke University Press.
- Hall, D. & Danta, D. 1996. *Reconstructing the Balkans: a Geography of the New Southeast Europe*. New York: Wiley.
- Hajdinjak M. 2006. "From Organized Oblivion to Forced Remembering: Memory and Identity among Serbs and Croats", paper presentato all' *International Symposium. The Memory of Violence/Genocide: its Meaning in the Process of Peace Building*. Tokyo: University of Tokyo.
- Hannerz, U. 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Place*. London: Routledge. (trad. it. 2001. *La diversità culturale*. Bologna: il Mulino).
- Hastings, A. 1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayden, R. 1992. Constitutional Nationalism in the Former Yugoslavia. *Slavic Review*, 51: 654-673.
- Hayden, R. 1993. The Partition of Bosnia and Herzegovina 1990-1993. *RFE/RL Report on Eastern Europe*, 2, 22: 1-14.
- Hayden, R. 1995. Serbian and Croatian Nationalism and the Wars in Yugoslavia. *Cultural Survival*, 19, 2.
- Hayden, R. 1996. Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia. *American Ethnologist*, 23, 4: 783-801.
- Hayden, R. 2008. "Genocide Denial" Laws as Secular Heresy: A Critical Analysis with Reference to Bosnia. *Slavic Review*, 67, 2: 384-407.
- Hayden, R. 2011. What's Reconciliation Got to do With It? The International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia (ICTY) as Antiwar Profiteer. *Journal of Intervention & State Building* 5, 3: 313-330.
- Hayden, R. 2013. *From Yugoslavia to the Western Balkans: Studies of a European Dissolution, 1991-2011*. Leiden: Brill.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy, Social Poetics in the Nation-state*. New York: Routledge. (trad. it. 2003. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli: l' Ancora).
- Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell (trad. it. 2006. *Antropologia pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze: SEID).
- Hobsbawm E. 1992. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchinson, J. & Smith, A.D. (a cura di) 1994. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivekovic, R. 1999. *Autopsia dei Balcani*. Milano: Raffaello Cortina.
- Ivetic, E. 2012. *Jugoslavia sognata. Lo jugoslavismo delle origini*. Milano: Franco Angeli.
- Ivetic, E. 2005. *Ripensare lo sviluppo della nazionalità italiana nell'Adriatico orientale dell'Ottocento*, Centro di Ricerche Storiche – Rovigno. Atti XXXV pp. 309-317.
- Isaković, Z. 2000. *Identity and Security in former Yugoslavia*. Burlington: Ashgate.
- Jedlowski, P. 1989. *Memoria, esperienza e modernità*, Milano: Franco Angeli.
- Jedlowski, P. 2000. "La sociologia e la memoria collettiva" in *Tracce. Studi sulla memoria collettiva*, a cura di Belelli, B., Bakhurst, D. & Rosa, A. pp. 71-82.
- Jovic, D. & Lamont, C. 2010. Introduction Croatia after Tuđman: Encounters with the Consequences of Conflict and Authoritarianism. *Europe-Asia Studies* 62, 10: 1609-1620.
- Kansteiner, W. 2002. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*, 41, 2: 179-197.
- Kaplan, R. 1991. Croatianism. The neo-Nazi Ideology of the Latest Balkan Leader. *The New Republic*, pp. 16-17.

- Kelly, G. 1955. *The Psychology of Personal Constructs. A Theory of Personality*. New York: Norton. (trad. it. 2007. *La psicologia dei costrutti personali. Teoria e personalità*. Milano: Fabbri Editori).
- Kenny, M. 1999. A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History. *Comparative Studies in Society and History*, 41, 3: 420-437.
- Križan, M. 1994. New Serbian Nationalism and the Third Balkan War. *Studies in East European Thought*, 46, 1-2: 47-68.
- Kunovich, M. & Hodson, R. 1999. Conflict, Religious Identity, and Ethnic Intolerance in Croatia. *Social Forces*, 78, 2: 643-68.
- Kunovich, R. & Deitelbaum, C. 2004. Ethnic Conflict, Group Polarization, and Gender Attitudes in Croatia. *Journal of Marriage and Family*, 66, 5: 1089-1107.
- Labov, W. 1997. Some further steps in narrative analysis. *Journal of Narrative & Life History*, 7, 1-4: 395-415.
- Lamont, M. & Molnár, V. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28: 167-195.
- Lampe, J. 1994. The Failure of the Yugoslav National Idea. *Studies in East European Thought*, 46, 1-2: 69-89.
- Leone, G. 1998. *I Confini della memoria. I ricordi come risorse sociali nascoste*. Catanzaro: Rubbettino.
- Leone, G. 2000. "Che cosa è 'sociale' nella memoria?" in *Tracce. Studi sulla memoria collettiva* a cura di Belelli, B., Bakhurst, D. & Rosa, A. pp. 49-69.
- Leone, G. 2002. *La memoria autobiografica. Conoscenza di sé e appartenenze sociali*. Roma: Carocci.
- Lowe, L. 1991. *Critical Terrains (French and British Orientalisms)*. London: Cornell University Press.
- Majnarić, M. (a cura di) 2004. The Island of Vis. *Biseri Jadrana*, 1,1. Zagreb: Fabra.
- Malighetti, R. (a cura di) 2007. *Politiche dell'identità*. Roma: Meltemi.
- Malkki, L. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: Chicago University Press.
- Markotich, T. 1993. The Situation of Serbs in Croatia. *RFE/RL Report on Eastern Europe*, 30.
- Marta, C. 2005. *Relazioni inter-etniche. Prospettive antropologiche*. Napoli: Guida.
- Martin, M. 2002. "I Morlacchi. Un resoconto etnografico" in *Itineraria. Letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento*. Firenze: Cisva. 2002. pp. 1-65.
- McCrone, D. 1998. *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. New York: Routledge.
- Middleton, D. & Edwards, D. (a cura di) 1990. *Collective Remembering*. London: Sage.
- Miglino, M. 2006. *Alle frontiere dei Balcani: l'identità nazionale croata*. Milano: CUEM.
- Miklavcic, A. 2006. Diverse Minorities in the Italo-Slovene Borderland: 'historical' and 'new' Minorities Meet at the Market. *Memory and Narrative Symposium, Diversity*. Berkeley: University of California Press.
- Miller, N. 2004. Postwar Serbian Nationalism and the Limits of Invention. *Contemporary European History*, 13, 2: 151-169.
- Milos, E. 2010. Les provinces illyriennes et les Croates dans la Comédie Humaine. *Napoleonica. La Revue* 3, 9: 91-104.
- Miotto, L. 1984. *Vocabolario del dialetto veneto-dalmata*. Trieste: LINT (ed. 1991).
- Mirković, D. 1996. Ethnic Conflict and Genocide: Reflections on Ethnic Cleansing in the Former Yugoslavia. *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 548: 191-99.
- Monzali, L. 2004. *Italiani di Dalmazia. Dal Risorgimento alla Grande Guerra* Vol. I. Firenze: Le Lettere.
- Monzali, L. 2007a. *Italiani di Dalmazia. 1914-1924* Vol. II. Firenze: Le Lettere.
- Monzali, L. 2007b. Antonio Tacconi e la comunità italiana di Spalato. *Atti e Memorie*. Venezia: Società Dalmata di Storia Patria.
- Moore, M. 2001. *The Ethics of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mueller, J. 2000. The Banality of "Ethnic War". *International Security*, 25, 1: 42-70.

- Musinanghe, V. 2002. Nationalism in Hybrid Spaces: The Production of Impurity out of Purity. *American Ethnologist*, 29, 3: 663-692.
- Naimark, N. & Case, H. 2003. *Yugoslavia and its Historians: Understanding the Balkan Wars of the 1990s*. Stanford: Stanford University Press.
- Nahoum-Grappe, V. 1997. La purification ethnique et les viols systématiques. Ex-Youglavie 1991-1995. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 5.
- Nahoum-Grappe, V. 1999. Guerre et différence des sexes, les viols systématiques en ex-Yougoslavie. 1991-1995, in *De la violence et des femmes* a cura di Farge A. e Dauphin C. Paris: Albin Michel, pp. 175-204.
- Neisser, U. & Fivush, R. 1994. *The Remembering Self Construction and Accuracy in the Self-Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, K. 2003. Self and Social Functions: Individual Autobiographical Memory and Collective Narrative. *Memory*, II: 125-136.
- Neubauer, K. 2004. "Semantica storica" in *Dizionario degli Studi Culturali*, Cometa M., a cura di Cogliatore, R. & Mazzara, F. Roma: Meltemi, pp. 357-367.
- Nora, P. (a cura di) 1984. *Les lieux de mémoire*, Vol. I. Paris: Gallimard.
- Nordstrom, C. & Robben C. (a cura di) 1995. *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press.
- Olujić, M. B. 1998. Embodiment of Terror: Gendered Violence in Peacetime and Wartime in Croatia and Bosnia-Herzegovina. *Medical Anthropology Quarterly*, 12, 1: 31-50.
- Özkirimli, U. 2005. *Contemporary Debates on Nationalism. A Critical Engagement*. New York : Palgrave Macmillan.
- Paez, D., Valencia J., Besabe N., Herranz K. & Gonzalez J. 2000. "Identità, comunicazione e memoria collettiva", in *Tracce. Studi sulla memoria collettiva* a cura di Belelli, B., Bakhurst, D. & Rosa, A. pp. 139-65.
- Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- Palumbo, B. 2002. Patrimoni-identità: lo sguardo di un etnografo. *AM-Antropologia Museale* 1:14-19.
- Parker, N. (a cura di) 2008. *The geopolitics of Europe's Identity: Centers, Boundaries and Margins*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pennebaker, J., Crow, R. & Michael D., 2000. "Ricordi collettivi: l'evoluzione e la persistenza della storia" in *Tracce. Studi sulla memoria collettiva*, a cura di Belelli, B., Bakhurst, D. & Rosa, A. pp. 113-38.
- Peričić, Š. 2003. O broju Talijana/talijanaša u Dalmaciji XIX. Stoljeća. *Croatian Academy of Sciences and Arts*, 45: 327-255.
- Perselli, G. 1993. *I censimenti della popolazione dell'Istria con Fiume e Trieste, e di alcune città della Dalmazia tra il 1850 e il 1936*. Rovigno-Trieste: Centro di Ricerche Storiche, Etnia IV.
- Peskin, V. & Boduszyński, M. 2003. International Justice and Domestic Politics: Post-Tudman Croatia and the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia. *Europe-Asia Studies*, 55, 7: 1117-1142.
- Petacco, A. 1999. *L'esodo, la tragedia negata degli italiani d'Istria, Dalmazia e Venezia Giulia*. Milano: Mondadori.
- Petricusic, A. 2008. Nation-Building in Croatia and the Treatment of Minorities : Rights and Wrongs. *L'Europe en Formation*, 3, 349-350: 135-145.
- Petrungaro, S.. 2012. *Balcani. Una storia di violenza?* Roma: Carocci.
- Pirjevec, J. 1995. *Serbi Croati Sloveni*. Bologna: Il Mulino.
- Pirjevec J. 2002. *Le guerre jugoslave 1991-1999*. Milano: Einaudi.
- Pistacchi M. (a cura di) 2010. *Vive Voci. L'intervista come fonte di documentazione*. Roma: Donzelli.
- Poggi, R. 2004. *Dalmati Italiani autoctoni, eredi delle popolazioni illiriche, romane e venete*. Trieste: Fondazione Rustia Traine.
- Portelli, A. 1996. *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*. Roma: Donzelli.

- Povrzanović, M. 2000. The Imposed and the Imagined as Encountered by Croatian War Ethnographers. *Current Anthropology*, 41, 2: 151-162.
- Pratt, M.L. 1991. Arts of the Contact Zones. *Profession* 91 : 33-40.
- Pratt, C. 2003. *Class, Nation, Identity*. London: Pluto.
- Prévélakis, G. 1994. *Les Balcans. Culture et géopolitiques*. Paris: Nathan. (trad. it. 1997. *I Balcani*. Bologna: il Mulino).
- Pupo, R. & Spazzali, R. 2003. *Foibe*. Milano: Mondadori.
- Radonic, L. 2012. Standards of Evasion: Croatia and the “Europeanization of Memory. *Eurozine*. 6 June.
- Ramet, S. 2007. The Dissolution of Yugoslavia: Competing Narratives of Resentment and Blame. *Southeast Europe Journal of Politics and Society*, 1: 26-69.
- Rampazi, M. & Tota A. (a cura di) 2007. *La Memoria Pubblica. Trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*, Milano: UTET.
- Remotti, F. 2006. *Contro l'identità*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F., Scarduelli, P. & Fabietti, U. 1989. *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*. Torino: Boringhieri.
- Resic, S. & Törnquist-Plewa, B. (a cura di) 2002. *The Balkans in focus: Cultural Boundaries in Europe*. Lund: Nordic Academic Press.
- Restelli, G. 2007. *Le Foibe e l'esodo dei giuliano-dalmati*. Milano: Raccolto.
- Ricoeur, P. 1985. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Seuil (trad. it. 2007. *Il tempo raccontato. Tempo e racconto vol. 3*. Milano: Jaka Book).
- Ricoeur, P. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil (trad. it. 2003. *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina).
- Ricoeur, P. 2004. *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*. Bologna: Il Mulino.
- Rivera, L. 2008. Managing “Spoiled” National Identity: War, Tourism, and Memory in Croatia. *American Sociological Review*, 73, 4: 613-634.
- Rizzi A. 1998. “Tra leontofilia e leontofobia: il leone di S. Marco e la Questione Adriatica” in *Homo Adriaticus. Identità culturale e autocoscienza attraverso i secoli* a cura di Falaschini N., Graciotti S. & Sconocchia S. Reggio Emilia: Diabasis. 1998: 395-424.
- Robben, A. & Suarez-Orozco M. (a cura di) 2000. *Cultures under Siege. Collective Violence and Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robert, D. 2004. *Language and identity in the Balkans: Serbo-Croatian and its Disintegration*. Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, R. 1990. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London. Sage.
- Rocchi, I. 2010. “Attraverso il declino e il tramonto degli Italiani”, ne *La Voce del Popolo* 9 Trieste.
- Rocchi, F. 1971. *L'esodo dei 350.000 Giuliani Fiumani e Dalmati*. Roma: Difesa Adriatica.
- Romano, P. 1997. *La questione giuliana 1943-1947. La guerra e la diplomazia, Le foibe e l'esodo*. Trieste: LINT.
- Roosens, E. 1994. “The primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity”, in *The Anthropology of Ethnicity Beyond “Ethnic Groups and Boundaries*, a cura di Vermeulen, H. & Govers, C. pp. 81-104.
- Rumiz, P. 2011. *Maschere per un massacro –quello che non abbiamo voluto sapere della guerra in Jugoslavia*. Milano: Feltrinelli.
- Rubin, D. C. (a cura di) 1995. *Remembering Our Past. Studies in Autobiographical Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. University of Michigan: Pantheon. (trad. it. 1994. *Orientalismo*. Milano: Feltrinelli).
- Scarduelli, P. 2000. *La costruzione dell'eticità*. Torino: l'Harmanattan.
- Schacter, D. & Scarry, E. (a cura di) 2000. *Memory, Brain, and Belief*. Cambridge Mass; Harvard University Press.
- Scotti, G. 2008. *Adriatico, Balcani slavi e italiani*. Monfalcone: Ed. Laguna.
- Sekulic, T. 2002. *Violenza etnica: i Balcani tra etnonazionalismo e democrazia*. Roma: Carocci.
- Sekulovic, V. 1999. *Patologie del nazionalismo* ne “La Repubblica” 30/05/1999.

- Sfikas, T. & Williams, C. (a cura di) 1999. *Ethnicity and Nationalism in East Central Europe and the Balkans*. London: Brookfield.
- Sharma, A. & Gupta, A. (a cura di) 2006. *Anthropology of the State*. Oxford: Blackwell.
- Škrebliin, L., Šimičić, L. & Sujoldžić, A. 2002. Ethnohistorical Processes, Demographic and Linguistic Determinants of the Island of Vis. *Coll. Antropol.* 26, 1: 333-350.
- Smith, A. D. 1981. *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press. (trad. it. 1984. *Il revival etnico*. Bologna: il Mulino).
- Smith, A.D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell. (trad. it. 1992. *Le origini etniche delle nazioni*. Bologna: il Mulino).
- Smoje, M.. 1971. *Kronika o našem Malom mistu*. Split: Nakladni Zavod Marko Marulić. (trad. it. 2004. *Cronaca del nostro Piccolo paese*. Split: Marjan Tisak).
- Spencer, P. & Wollman, H. 2002. *Nationalism. A Critical Introduction*. London: Sage.
- Stern, P. 1995. Why Do People Sacrifice for Their Nations? *Political Psychology*, 16, 2: -235.
- Sternberg, R. 1996. *Cognitive Psychology*. Chiacago: Holt Rinehart & Winston (trad. it. 2000. *Psicologia Cognitiva*. Padova: Piccin).
- Stolcke, V. 1995. New Boundaries. New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36, 1: 1-24.
- Tanner, M. 1997. Illyrianism and the Croatian Quest for Statehood. *Daedalus*, 126, 3: 47-62.
- Thomas, D. 2003. Croatie 2002-2003. Résolument tournée vers l'Europe. *Le Courrier des pays de l'Est*, 6, 1036-1037 : 46-60.
- Tilly, C. 1994. States and Nationalism in Europe 1492-1992. *Theory and Society* 23, 1.
- Tilly, C. 2003. *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorov, T. 1994. *Une tragédie française. Été 1944: scène de guerre civile*. Paris: Seuil (trad. it. 1995. *Una tragedia vissuta. Scena di guerra civile*. Milano: Garzanti).
- Todorov, T. 1995. *Les abus de la mémoire*. Paris: Les Editions Arléa (trad. it. 1996. *Gli abusi della memoria*. Napoli-Los Angeles: Ipermedium).
- Todorova, M. 1997. *Imagining the Balkan*. New York: Oxford University Press.
- Todorova, M. 2004. *Balkan Identities: Nation and Memory*. London: Hurst.
- Todorova, M. 2005. The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of European Nationalism. *Slavic Review*, 64, 1: 140-164.
- Tomasevich, J. 2001. *War and Revolution in Yugoslavia 1941-1945: Occupation and Collaboration*. San Francisco: Stanford University Press.
- Tonkin, E. 1995. *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press. (trad. it. 2000. *Raccontare il nostro passato. La costruzione sociale della storia orale*. Roma: Armando).
- Tziovas, D. (a cura di) 2003. *Greece and the Balkans: Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*. Burlington: VT.
- Tota, A.L. 2003. "Collective Memories at 'Work': The Public Remembering of Contested Past" in *Comparative Studies of Culture and Power (Comparative Social Research, 21)*, a cura di Engelstad, F. pp. 63-85.
- Ursini, F. 1998. "L'identità del veneto-dalmata tra le diversi correnti di lingua e cultura dell'area adriatica orientale" in *Homo Adriaticus. Identità culturale e autocoscienza attraverso i secoli* a cura di Falaschini N., Graciotti S. & Sconocchia S. Reggio Emilia: Diabasis. 1998: 83-93
- Várdy S. B. & Tooley T. 2003. *Ethnic cleansing in twentieth-century Europe*. New York: Columbia University Press.
- Verdery K. 1991. *National Ideology under Socialism*. Berkeley: University of California Press.
- Verdery, K. 1994. "Ethnicity, Nationalism, and State-Making. Ethnic Groups Boundaries: Past and Future" in *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, a cura di Vermeulen, H. & Govers, C. pp. 33-58. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Vereni, P. 2000. "Il paradosso nazionale in un'autobiografia di confine" in *Vite di carta*, a cura di Antonelli, Q. & Iuso, A. Napoli: l'Ancora. pp. 237-259.
- Vereni, P. 2004. *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*. Roma: Meltemi.

- Vereni, P. 2009. "Il potere è passato. Riflessioni antropologiche sull'uso politico della storia" in *Passato identità politica. La storia e i suoi documenti tra appartenenze e uso pubblico* a cura di Vereni, P., Roma: Meltemi.
- Viazzo, P. 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza.
- Wallerstein, I. 1974. *The Modern World System*. Berkeley: University of California Press.
- Wallerstein, I. 1983. *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*. London: Verso.
- Wilmer, F. 1997. Identity, Culture and Historicity: The Social Construction of Ethnicity in the Balkans. *World Affairs Institute: Ethnicity and Politics* 160, 1: 3-16.
- Winland, D. 2002. The Politics of Desire and Disdain: Croatian Identity between "Home" and "Homeland". *American Ethnologist*, 29, 3: 693-718.
- Wolff, K. 1999. The Enlightened Anthropology of Friendship in Venetian Dalmatia: Primitive Ferocity and Ritual Fraternity among the Morlacchi. *Eighteenth-Century Studies*, 32,2: 157-178.
- Wolff, L. 2006. Revising Eastern Europe: Memory and the Nation in Recent Historiography. *The Journal of Modern History*, 78, 1: 93-118.
- Zerubavel, E. 2003. *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press (trad. it. 2005. *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*. Bologna: Il Mulino).

Opere di riferimento generale

- Amselle, J.L. 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Editions Payot (trad. it. 1999. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino: Bollati Boringhieri).
- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press. (trad. it. 1964. *Vita Activa*. Milano: Bompiani).
- Arendt, H. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. (trad. it. 2003. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli).
- Baddeley A. 1990. *Human Memory. Theory and Practice*. Boston: Hallyn & Bacon. (trad. it. 1992. *La memoria umana. Teoria e pratica*. Bologna: Il Mulino).
- Balandier, G. 1971. *Anthropologiques*. Paris: Presses Universitaires de France. (trad. it. 1977. *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista*. Roma-Bari: Laterza).
- Barth, F. (a cura di) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, F. 1994. "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity" in *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, a cura di Vermeulen H. & Govers, C. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Bartlett, F. 1934. *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. New York: Mac Millan. (trad. it. 1993. *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*. Milano: FrancoAngeli).
- Bartoli, M., & Duro, A. 2000. *Il dalmatico: Resti di un'antica lingua romanza parlata da Veglia a Ragusa e sua collocazione nella Romània appennino -balcanica*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Bateson, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: Chicago University Press. (trad. it. 1976. *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi).

- Baudrillard, J. & Glaser, S.F. 1981. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bauman, Z. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity. (trad. it. 2007. *Modernità liquida*, Roma-Bari: Laterza).
- Becker, S. H. 1998. *Tricks of the Trade*. Chicago: University of Chicago Press (trad. it. 2007. *I trucchi del mestiere*. Bologna: Il Mulino).
- Béla Várdy, S., Tooley, T. (a cura di) 2003. *Ethnic Cleansing in Twentieth-century Europe*. New York: Columbia University Press.
- Berger, P. & Luckmann, T. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books. (trad. it. 1997. *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino).
- Bettiza, E. 2001. *La cavalcata del secolo*. Milano: Mondadori.
- Bettiza, E. 2009. *1989. La fine del Novecento*. Milano: Mondadori.
- Bocchi, G. & Ceruti, M. (a cura di) 2007. *La sfida della complessità*. Milano: Mondadori.
- Bohannon, P. 1967. *Law and Welfare: Studies in the Anthropology of Conflict*. Texas Press.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabil*. Paris : Editions Droz (trad. it. 2003. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Milano: Cortina Raffaello).
- Bourdieu, P. 1980. *Le Sens pratique*. Paris: de Minuit (trad. ing. 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Cambridge Polity Press).
- Bourdieu, P. 1986. "The Forms of Capital", in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* a cura di Richardson, J. New York: Greenwood, pp. 241-258.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. 1970. *La Reproduction: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*. Paris: de Minuit.
- Braudel, F. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin. (trad. it. 1987. *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*. Milano: Bompiani).
- Bravo, G.L. & Tucci R. 2006. *I beni culturali demotnoantropologici*. Roma: Carocci.
- Brettell, C. & Hollifield, J. 2008. *Migration Theory. Talking Across Disciplines*. New York: Routledge.
- Breuilly, J. 1993. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Brubaker, R. 2002. Ethnicity without Groups. *Archives Européennes de Sociologie*, 43, 2: 163-189.
- Brubaker, R. 2005. The "Diaspora" Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1: 1-19.
- Buraway, M. & Verdery, K. (a cura di) 1999. *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Castells, M. 2000. Materials for an Exploratory Theory of the Network Society. *British Journal of Sociology*, 51, 1: 5-24.
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Clifford, J. & Marcus, G. (a cura di) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley-LA: University of California Press.
- Cohen, A. P. 1974. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A. P. (a cura di) 1986. *Symbolic Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures*. Manchester University Press.
- Cohen, A. P. 2000. *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Psychology Press.
- Conway, M. A. & Fthenaki, A. 2000. "Disruption and loss of autobiographical memory" in *Handbook of neuropsychology, 2nd edition: Memory and its disorders* cura di Cermak L. Amsterdam: Elsevier. pp. 281-312.
- Conway, M. A. (a cura di) 1997. *Cognitive Models of Memory*. Massachusetts: MIT Press.
- Cornis-Pope, M. & Neubauer, J. 2004. *History of the Literary Cultures of East-Central Europe*. Amsterdam -Philadelphia: John Benjamins.

- Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. San Diego: Hartcourt.
- De Certeau, M. 1980. *L'Invention du Quotidien*. 1. Arts de Faire. Folio-Essais: Gallimard. (trad. it. 2011. *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro).
- Deutsch, K. 1953. *Nationalism and Social Communication*. Cambridge MA: MIT.
- Dreyfus, H.L & Rabinow, P. 1989. *La ricerca di Michael Foucault*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Durand, G. 1963. *Le structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Presses Universitaires. (trad. it. 2009. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Bari: Dedalo).
- Duranti, A. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias, N. 1969. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.
- Emerson, R. 1960. *From Empire to Nation : The Rise to Self-Assertion of Asian and African People*. Cambridge: Harvard University Press.
- Epstein, A. 1978. *Ethnos and Identity. Three Studies on Ethnicity*. London: Tavistoc. (trad. it. 1983. *L'identità etnica, Tre studi sull'etnicità*. Torino: Loescher).
- Epstein, C. 1988. *Deceptive Distinctions. Sex, Gender, and Social Order*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Fabre, D. (a cura di) 1993. *Ecritures Ordinaires*. Paris: POL.
- Fabre, D. (a cura di) 1997. *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Fabre, D. (a cura di) 2000. *Domestiquer l'histoire*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Featherstone, M. 1990. *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Feyerabend, P. 1975. *Against Method*. London: NBL (trad. it. 2002. *Contro il metodo*. Milano: Feltrinelli).
- Fine R. & Mortimer, E. 2000. *People, Nation and State: the Meaning of Ethnicity and Nationalism*. London-NY: I.B. Tauris.
- Fivush, R., Habermas, T., Waters, T. & Zaman, W. 2011. The making of Autobiographical Memory: Intersections of Culture, Narratives and Identity. *International Journal of Psychology*, 46, 5: 321-45.
- Foucault, M. 1977. "Truth and Power", in *Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings*, a cura di Gordon, C. New York: Pantheon Books, 1980.
- Foucault, M. 1970. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard (trad. it. 1979. *L'ordine del discorso*. Milano: Einaudi).
- Freire P. 1970. *Pedagogia do oprimido*. New York: Herder & Herder. (trad. it. 1971. *La pedagogia degli oppressi*. Milano: Mondadori).
- Freud S. 1929. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. (trad. it. 1971. *Il Disagio della civiltà*. Torino: Boringhieri).
- Geertz, C. 1995. *After the facts. Two countries, Four decades, One anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press. (trad. it. 2001. *Oltre I fatti*. Bologna: il Mulino).
- Giddens, A. 1976. "Some New Rules of Sociological Method", in *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. 1979. "Agency Structure" in *Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. 1990. "Structuration Theory and Sociological Analysis" in *Consensus and Controversy: Anthony Giddens*, a cura di Clark, J., Modgil S. & Modgil, S. New York, Falmer Press, 1990.
- Giddens, A. 1991. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Girloy, P. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London-New York: Verso. (trad. it. 2003. *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Roma: Meltemi).
- Halbwachs, M. 1952. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France (ed. ing. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press).
- Haller, D. & Shore, C. (a cura di) 2005. *Corruption. Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- Hannerz, U. 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

- Hayden, R. 2007. Moral Vision and Impaired Insight: The Imagining of Other Peoples' Communities in Bosnia. *Current Anthropology*, 48, 1: 105-131.
- Hechter, M. 1975. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*. Berkeley: University of California Press.
- Hechter, M. 2000. *Containing Nationalism*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Hobsbawm E. & Ranger T. (a cura di) 1983. *The invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. 2002. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi).
- Hutchinson, J. & Guibernau, M. (a cura di) 2004. *History and National Destiny: Ethnosymbolism and its Critics*. Oxford: Blackwell.
- Hutchinson, J. 2005. *Nations as Zones of Conflict*. London: Sage.
- Isaković, Z. 2000. *Identity and security in former Yugoslavia*. Burlington: Ashgate.
- Jenkins, R. 2003. "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization, and Power" in *Race and Ethnicity, Comparative and Theoretical Approaches*, a cura di Stone, J. & Dennis, R. Oxford: Blackwell. pp. 59-71.
- Judt, T. 2005. *Postwar: A History of Europe Since 1945*. New York: Penguin.
- Kellas, J. 1991. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. London: Macmillan.
- Kuhn, T. S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. (trad.it. 2002. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Roma: Einaudi).
- Lanfant, M. Allcock, J. & Bruner, E. 1995. *International Tourism: Identity and Change*. London: Sage.
- Le Goff, J. 1988. *Histoire et mémoire*. Paris: Garimard.
- Le Goff, J., Nora, P. (a cura di) 1974. *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard (trad. it. 1981. *Fare Storia*. Milano: Einaudi).
- Lecarme, J. & Lecarme-Tabone E. 1997. *L'autobiographie*. Paris: Armand Colin.
- Lejeune P.1976. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil (trad. it. 1986. *Il patto autobiografico*. Bologna: il Mulino).
- Lévi-Strauss, C. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Académie Française.
- Lucariello, J., Hudson, J., Fivush, R. & Bauer, P. 2003. *The Development of the Mediated Mind*. London: LEA.
- Marcus G., 1982. "Rhetoric and Ethnographic Genre in Anthropological Research" in *A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology*, a cura di Ruby, R. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Marcus, G. & Clifford, J. 1986. *Writing Cultures: Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. (trad. it. 2001. *Scrivere le culture*. Roma: Meltemi).
- Marcus, G. & Cushman, D. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, 11: 25-69.
- Marcus, G. & Fischer, M. 1986. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: Chicago University Press. (trad. it. 1998. *Antropologia come critica culturale*. Roma: Meltemi).
- Marcuse, H. 1964. *One-dimensional Man*. Boston: Beacon Press. (trad. it. 1967. *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi).
- Martin, D. 1990. Anthropology on the Boundary and the Boundary in Anthropology. *Human Studies*, 13, 2: 119-145.
- McAdams, D. P. 2001. The psychology of life stories. *Review of General Psychology*, 5:100-122.
- Meier, V. 1969. *La rinascita del nazionalismo nei Balcani*. Bologna: il Mulino.
- Minicuci, M. (a cura di) 1997. *Antonio Mele. Ci troviamo bene nel futuro. Storia della vita di un contadino*. Lecce: Argo.
- Mlinár, Z. 1996. New States and Open Borders: Slovenia between the Balkans and the European Union, in *Borders, Nations and States: Frontiers of Sovereignty in the New Europe*, a cura di O'Dowd L. & Wilson, T. M.. Aldershot: Avebury, pp 135-154.
- Montani, C. 2002. *Venezia Giulia, Dalmazia - Sommario Storico- An Historical Outline*. Trieste: Ades.
- Monzali, L. 2010. *Il sogno dell'egemonia. L'Italia, la questione jugoslava e l'Europa centrale*. Firenze: Le Lettere.
- Morin, E. 1986. *La Méthode 3. La connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil. (trad. it. 2002. *Il metodo 3. La Conoscenza della conoscenza*. Milano: Raffaello Cortina).

- Nahoum-Grappe, V. (a cura di) 1993. *Vukovar Sarajevo... La guerre en ex-Yougoslavie*. Paris: Esprit.
- Natali C. 2002. I supporti della memoria. La trasmissione culturale tra oralità e scrittura. *Incontri*, E/A, 6. Bologna: Centro Studi Etno-Antropologici.
- Natali, F. 2007. *L'ambigua natura della frontiera. Antropologia di uno spazio "terzo"*. Urbino: Quattroventi.
- Neisser, U. & Winograd, E. (a cura di) 1995. *Remembering Reconsidered: Ecological and traditional Approaches to the Study of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Novak, G. 1961. *Vis. Od VI. St prijete nove ere do 1941. Godine*. Zagreb: Yugoslavian Academy of Sciences and Arts.
- Olney, J. 1998. *Memory and Narrative: The Weave of Life-Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Padiglione, V. 2008. *Poetiche del museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza*. Imola: La Mandragora.
- Padiglione, V. 2003. Dalla lingua biforcuta dell'antropologo museale. *AM-Antropologia museale*, 1, 3:47-9.
- Paggi, S. & Bravo, A. (a cura di) 1996. *Storia e memoria di un massacro ordinario*. Roma: Manifesto Libri.
- Palazzolo Debianchi, C. (a cura di) 2004. *Esodo..Atti del Seminario*. Trieste: Associazione delle Comunità Istriane.
- Palumbo, B. 2003. Fabbricare alieni. *AM-Antropologia museale*, 1, 3:33-43.
- Panovski, N. 2006. New Old Times in the Balkans the Search for a Cultural Identity. *PAJ: A Journal of Performance and Art*, 28, 2: 61-74.
- Passerini L. 1988. *Storia e Soggettività. Le Fonti orali, la memoria*. Firenze: La Nuova Italia.
- Praga, G. 1954. *Storia di Dalmazia*. Padova: Cedam.
- Puppo. M. (a cura di) 1963. *Tommaseo. Opere*. Firenze: Sansoni.
- Reich, W. 1933. *Die Massenpsychologie des Faschismus* (trad. it. 1971. *Psicologia di massa del fascismo*. Milano: Mondadori).
- Remotti, F. 1998. "Per un'antropologia della storia. Apporti di Walter Benjamin", in *Fra antropologia e storia* a cura di Borutti, S. & Fabietti, U., Milano: Mursia. pp. 56-74.
- Sahlins, P. 1989. *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley: University California Press.
- Sayad, B. 1999. *La double Absence*. Paris: Seuil (trad. it. 2002. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano: Raffaello Cortina).
- Schacter, D. 1996. *Searching for Memory: The Brain, the Mind and the Past*. New York: Basic Books (trad. it. 2007. *Alla ricerca della memoria*. Torino: Einaudi).
- Schank, R. & Abelson, R. 1977. *Scripts, Plans, Goals and Understanding: an Inquiry into Human Knowledge Structures*. Hillsdale: Erlbaum.
- Shore, C. & Wright, S. (a cura di) 1997. *Anthropology of Policy*. London-New York: Routledge.
- Scott Hardy, M. 2006. *Velika Britanija i Vis rat na Jadranu 1805.-1815*. Split: Književni krug.
- Severi, C. 2004. *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Milano: Einaudi.
- Siegel, D.J. 1999. *The Developing Mind*. Guilford Press Inc. (trad. it. 2001. *La mente relazionale*. Milano: Raffaello Cortina).
- Signorelli, A. 2006. *Migrazioni e incontri etnografici*. Palermo: Sellerio.
- Simonica, A. 2004. *Turismo e società complesse*. Roma: Meltemi.
- Sobrero, A. 1992. *Antropologia della città*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Sobrero, A. 2009. *Il cristallo e la fiamma*. Roma: Carocci.
- Sturken, M. 2008. Memory, Consumerism and Media: Reflections on the Emergence of the Field. *Memory Studies*. 1-73
- Tajfel H. 1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. 2008. *Gruppi Umani e Categorie Sociali*. Bologna: Il Mulino).
- Tajfel, H. & Turner, J. C. 1986. "The Social Identity Theory of Inter-group Behavior" in *Psychology of Intergroup Relations* a cura di Worchel, S. & Austin L. W. Chicago: Nelson-Hall.

- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Pub. (trad. it. 1972. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*. Brescia: Morcelliana).
- Varisco, M.B. 2002. *Costruttivismo socio-culturale*. Roma: Carocci.
- Wicker H.R. 1997. *Rethinking Nationalism and Ethnicity*. Michigan: University of Michigan.
- Wievorka, A. 1998. *L'ère du témoin*. Paris: Plon.
- Wolff, S. & Yakinthou, C. (a cura di) 2011. *Conflict Management in Divided Societies: Theories and Practice*. London: Routledge.
- Worchel, S. & Austin, W. J. (a cura di) 1986. *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall.
- Yinger, J.M. 1981. Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation. *Ethnic and Racial Studies* 4: 249-64.

RIVISTE

Atti e Memorie della Società Dalmata di Storia Patria Roma/Venezia
Clio – Rivista di studi storici
Quaderni Giuliani di Storia
Fiume – Società di Studi Fiumani

RIFERIMENTI WEB

Unione Italiana

http://www.unione-italiana.hr/chi_siamo.htm

Relazione della Commissione Storico-Culturale Italo-Slovena, 2004. Ed. Premik, Trieste: Nova Revija

http://www.kozina.com/premik/indexita_porocilo.htm

Testo integrale della Costituzione della Repubblica di Croazia (sito del Parlamento croato)

<http://www.sabor.hr/Default.aspx?art=2405>

Coordinamento Adriatico

<http://www.coordinamentoadriatico.it>

La Voce del Popolo, quotidiano dell'Istria e del Quarnaro

<http://www.editfiume.com/lavoce/>

Il Piccolo di Trieste

<http://ilpiccolo.gelocal.it/>