SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Dipartimento di / Department of
Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"

Dottorato di Ricerca in / PhD program: Antropologia Culturale e Sociale Ciclo / Cycle: XXXI

PAFOS2017: ETNOGRAFIA DI UNA CAPITALE EUROPEA DELLA CULTURA

ANTROPOLOGIA DELLE POLITICHE URBANE E CULTURALI NELLA CIPRO GRECA

Cognome / Surname: **Cavalleri** Nome / Name: **Federico**

Matricola / Registration number: **760589**

Tutore / Tutor: **prof. Pietro Scarduelli**

Coordinatore / Coordinator: **prof. Alice Bellagamba**

ANNO ACCADEMICO / ACADEMIC YEAR: 2017/2018

INDICE

RINGRAZIAMENTI 5

INTRODUZIONE 7
Antropologia di una policy dal mezzo

Logica e logistica della ricerca 7
La policy come campo di ricerca 14
Struttura del testo 25

CAPITOLO I 33
Fare etnografia in un Capitale Europea della Cultura: la comunità di Pafos2017

Il grande sogno di Pafos2017 33
Etnografia organizzativa 41
La cultura di Pafos2017 47
La saga del budget 54
I mikri Pafos 62
L'extra-ordinarietà di Pafos2017 69
Una volta epocale? 75

CAPITOLO II 83
Colonizzare le aspirazioni: egemonia europea a Pafos

Spirali di marginalità 83
Il far west di Cipro 85
La provincia della Grecia 92
Egemonia europea 101
Il futuro di Pafos 109

CAPITOLO III 115
Immaginare la città: lo sguardo di Pafos2017

La non città di Pafos 115
L'economia creativa 121
Le politiche urbane e la città vivace 127
Reti globali 132
La città di Afrodite 135

CAPITOLO IV 143
Costruire una città nuova: Il Moutallos

Placemaking 143
Le due Città 149
Il Moutallos e la questione cipriota 156
Logiche a confronto 165

CAPITOLO V 179
Fabbricare cittadini: contagi e polito-poiesi

I nuovi cittadini 179
Polito-poiesi 184
Il dono della modernità 191

CAPITOLO VI 199
Essere europei: la dimensione europea di Pafos2017

Unione Europea, nazionalismi e globalizzazione 199
Nazional-patrimonialismo 205
Politiche culturali e patrimonio europeo 208
L'Europa a Pafos 215
Unity in diversity 224
La comunità semiotica d'Europa 231

CONCLUSIONE 241
Il tempo dell'Europa

BIBLIOGRAFIA 255

RINGRAZIAMENTI

Il mio pensiero va ai molti senza i quali non sarei riuscito a portare a termine questo lavoro. Grazie! Questo lavoro rappresenta il compimento di un percorso che mi ha lasciato cambiato e, spero, cresciuto.
Innanzitutto, voglio ringraziare tutto lo staff e i volontari di Pafos2017 per avermi accolto nella loro organizzazione e per avermi prestato il loro tempo e le loro opinioni. In particolare, voglio ringraziare Stelios ed Efthymios per tutto ciò che hanno fatto per me, ognuna delle molte volte che ho avuto bisogno di aiuto. Intendo ringraziare anche tutti coloro che mi hanno offerto la loro amicizia durante il periodo di campo, per i ricordi e le emozioni che mi hanno regalato: Christina, Elena, Dimitris, Rafaela, Elias, Laura e molti altri.
Inoltre, sono debitore il prof. Pietro Scarduelli per le pronte correzioni, i suggerimenti e il costante confronto che mi ha dato durante l'intero percorso di dottorato. Intendo ringraziare anche il prof. Yiannis Papadakis e del Prof. Konstantinos Tsagkaridis per il loro aiuto e la loro presenza sul campo. Un pensiero e un saluto anche ai miei compagni di avventura del XXXI, con cui ho condiviso piaceri e preoccupazioni di questi tre anni; a loro va un grande augurio per il futuro!
Infine, un caro ringraziamento alla mia famiglia, che mi ha sempre messo nelle migliori condizioni per portare avanti i miei progetti.

INTRODUZIONE
Antropologia di una policy dal mezzo

Logica e logistica della ricerca

La tesi di ricerca dottorale che state per leggere intende proporre un'analisi antropologica della Capitale Europea della Cultura di Pafos2017, una piccola cittadina appartenente al territorio della Repubblica di Cipro, sulla costa sud-occidentale dell'isola.

La "Capitale Europea della Cultura"[1] è il più duraturo progetto culturale dell'Unione Europea; iniziato nel 1985 sotto il nome di "Città Europea della Cultura", cambiò la sua dicitura in "Capitale" a partire dal 1999. Ogni città nominata è chiamata a sviluppare un programma di eventi e manifestazioni culturali coordinati tra loro della durata di un intero anno solare, fornendo alle comunità locali un'importante vetrina per mettere in mostra le proprie produzioni culturali ed artistiche ma anche attrarre operatori ed eccellenze provenienti da altri paesi Europei e non solo. Dopo Atene, prima città a fregiarsi di questo titolo, numerose città di tutti gli stati membri hanno ciclicamente ospitato questa manifestazione itinerante. Secondo l'attuale regolamento, vengono nominate ogni anno due città di due stati differenti che detengono il titolo in contemporanea; insieme a Pafos[2] è stata ECoC la città di Aarhus in Danimarca.

Il mio interesse per questo fenomeno segue la mia prima esperienza di ricerca a Cipro, che condussi nei quartieri "liberi"[3] della capitale Nicosia per la mia tesi di laurea magistrale. In

---

[1] Da qui in avanti sarà abbreviata con l'acronimo di ECoC (European Capital of Culture) oppure semplicemente "*la Capitale*".

[2] Πάφος. Per la trascrizione dei termini greci si noti che abbiamo scelto di non applicare una tabella di traslitterazione biunivoca, in quanto quest'ultime sono particolarmente macchinose e basate sul greco antico. La nostra scelta è stata quella di privilegiare la comodità del lettore italiano, fornendo una trascrizione che privilegi il suono della parola alla sua ortografia; abbiamo quindi scelto di trascriverla con l'alfabeto latino avendo in mente una pronuncia italiana delle lettere stesse e ponendo la trascrizione in alfabeto greco in nota. Per la trascrizione del nome della città di Πάφος in particolare, la scelta tra le due forme ugualmente diffuse di Paphos e Pafos è ricaduta sulla seconda per privilegiare l'italianità della lettura e per mantenere uniformità tra il nome della città e il nome scelto dall'istituzione per i suoi documenti in inglese.

[3] "Libero" è uno degli aggettivi con cui i greco-ciprioti chiamano il territorio a sud della linea verde, quello non occupato militarmente. Questa è la parte dell'isola che rimane sotto il controllo della Repubblica di Cipro ed è quindi effettivamente parte dell'Unione Europea. Nicosia è tagliata a metà dal confine per cui è divisa in due città di fatto, entrambe considerate capitale delle rispettive partizioni.

quell'occasione mi dedicai al rapporto tra la caratterizzazione dell'identità europea e le altre categorie identitarie che popolavano il contesto locale; misi in evidenza l'ambiguità del significato della parola "Europa" e l'utilizzo strategico che i miei interlocutori ne facevano per rafforzare o mettere in discussione altri confini identitari. L'Europa e l'europeità non perdevano le caratteristiche principali che sono loro riconosciute dalla letteratura sull'argomento ma esse risultavano molto più fluide e manipolabili, frutto di un compromesso tra un discorso generale ed egemonico e lo spazio di manovra dei miei interlocutori. Dopo quell'esperienza il mio interesse per Pafos2017 è sorto spontaneamente come continuazione ideale e logica del percorso; nel primo caso avevo privilegiato l'utilizzo effettivo della nozione di europeità da parte dei greco-ciprioti, ora mi si dava la possibilità di indagare i meccanismi con cui questa idea veniva costruita e proposta dall'Unione Europea, il principale artefice della sua diffusione.

Oltre agli aspetti personali, è evidente che l'Unione Europea è un tema che negli ultimi anni ha occupato pervasivamente il dibattito pubblico e l'informazione. La scoperta da parte di molti cittadini europei di essere legati da sorti comuni, almeno sul piano finanaziario, dovuta alla crisi del 2008 e a ciò che ne è susseguito, ha attivato una forte revisione critica del ruolo e della legittimità di questa struttura, in Italia e non solo. L'attuale questione migratoria rappresenta l'evoluzione di questa crisi ed ha acceso nuovi fuochi polemici contro le istituzioni comunitarie. Proprio a causa dell'"emergenza" migratoria che ha coinvolto il sud dell'Europa negli ultimi anni, la questione identitaria e culturale (sia in senso nazionale che europeo) è stata messa al centro del dibattito pubblico come non accadeva da diverso tempo ed ha accentuato ancora di più le difficoltà dell'Unione nel proporsi come legittimo rappresentante politico del "popolo europeo", dimostrando quanto l'irrisolta questione dell'appartenenza fosse alla base della fragilità delle istituzioni europee. Parole come "prima gli italiani" (o chi per essi) hanno guadagnato subito forza, dimostrando una comprensibilità totale e una significatività immediata della categoria etno-nazionale anche per chi si oppone a queste idee; "prima gli europei" invece, non è mai stato urlato da nessuna piazza e suonerebbe anche un poco confuso, chi sono gli europei?

Per tutta questa serie di ragioni ho pensato fosse importante dedicare ai temi dell'Unione Europea e alle sue politiche uno studio etnografico che indagasse la loro azione da vicino e in profondità. Nel corso di questo scritto, leggerete delle posizioni e delle opinioni sull'Europa unita che sembrano completamente avulse dalla realtà della cronaca quotidiana ma che hanno rappresentato la narrazione dell'UE su sé stessa per un lungo periodo ed influenzano la nostra

costruzione identitaria più di quanto immaginiamo. Dobbiamo però riuscire a inquadrarle nella giusta cornice di riferimento.

Iniziai il mio avvicinamento a Pafos2017 prendendo contatto con l'organizzazione tramite i canali che essa stessa aveva predisposto per il coinvolgimento di partecipanti esterni ed entusiasti; iniziai iscrivendomi online al programma di volontariato e così a ricevere informazioni sulle attività dell'organizzazione mentre mi trovavo ancora nella prima fase del mio corso di dottorato. Successivamente mi rivolsi direttamente all'organizzazione, esponendo loro il mio interesse di ricerca e proponendo la possibilità di partecipare all'attività della *Capitale* come volontario e in qualità di osservatore partecipante. La risposta fu incoraggiante, così programmai un primo periodo esplorativo sul campo durante la pausa estiva delle attività formative del dottorato.

Il primo periodo esplorativo passò tra Nicosia, dove frequentavo i corsi di lingua dell'Università di Cipro per migliorare il mio greco e Pafos, dove iniziai a intrecciare relazioni con l'organizzazione e a prendere confidenza con la città, i suoi spazi, i suoi abitanti e le trasformazioni in atto. Durante questo periodo iniziarono i miei contatti con l'ufficio di gestione del programma di volontariato, da cui nacque l'idea di partecipare alla vita dell'associazione a tempo pieno come stagista volontario.

Il lavoro di campo vero e proprio iniziò nell'autunno seguente e fu diviso in due periodi: un primo da novembre 2016 a marzo 2017 e un secondo da luglio 2017 alla fine dell'anno, intervallati da un breve ritorno per l'analisi delle prime osservazioni. Durante entrambi i soggiorni ho servito come stagista volontario presso Pafos2017, dove mi occupavo principalmente dell'arruolamento, formazione e gestione dei nuovi volontari ma, data la ristrettezza e informalità dell'organizzazione, mi sono trovato a svolgere anche occupazioni più manuali o di segreteria. Allo stesso tempo, partecipavo come un semplice volontario alle attività di formazione a loro destinate e all'organizzazione di alcuni eventi, oppure assistevo alle proposte del programma artistico tra il pubblico, provando a calarmi in tutte e tre le posizioni di lavoratore, volontario e spettatore. Inoltre, durante questo periodo sono entrato in contatto con il professor Tsagkaridis dell'Università Neapolis di Pafos con il quale ho collaborato alla raccolta di alcune interviste per l'autovalutazione di Pafos2017, confluite poi nel report dei risultati del sondaggio "cultural baromether" (AA.VV. 2018).

Durante il periodo sul terreno, ho potuto seguire da vicino la fase finale e più "calda" di Pafos2017, cioè l'anno in cui la città ha detenuto il titolo di Capitale Europea della Cultura e il periodo preparativo direttamente precedente. Tuttavia, in realtà l'intero processo di vita della

Capitale è più lungo di quello che un programma di dottorato può permettere di seguire; esso è iniziato nel 2012 con il processo di candidatura e continua ad avere ripercussioni sulla vita della città ancora oggi. Per quei primi periodi ho potuto affidarmi solo a materiale scritto e al racconto di chi vi ha partecipato, esso ha avuto quindi una rilevanza ridotta nel mio lavoro. Infine, sono tornato un'ultima volta sul campo a giugno del 2018, per raccogliere memorie e pareri riguardo l'esperienza di Pafos2017 "a freddo" e osservare l'eredità che l'ECoC ha lasciato alla città, soprattutto in termini di infrastrutture.

Come ho già accennato, durante il mio periodo di ricerca etnografica non mi sono limitato all'osservazione della vita dell'organizzazione ma ho cercato di ampliare la mia rete di contatti al di là dei suoi confini, principalmente in direzione del grande numero di artisti, collaboratori, volontari, politici ed entusiasti che ruota intorno ad una ECoC; queste persone sono state anche la mia principale via di accesso alla comunità cittadina al di fuori dell'istituzione. Era infatti mia precisa intenzione concentrarmi sui punti di contatto e di frizione che si sono creati tra istituzione e città; la frequentazione di volontari e del pubblico è servita per connettere le due entità.

Grazie alla partecipazione come stagista a Pafos2017 è stato più semplice guadagnare un punto di osservazione verso l'organizzazione e i suoi membri; più difficile fu invece trovare un posizionamento rispetto alla città di Pafos nel suo insieme. Fin dall'inizio, infatti, mi fu chiaro che limitarsi a uno studio etnografico dell'organizzazione non sarebbe stato proficuo per la mia domanda di ricerca; avevo necessità di un punto di osservazione che mi permettesse di osservare la vita cittadina dall'interno ma, allo stesso tempo, mantenendo una prospettiva sufficientemente ampia da comprendere la grande variabilità di un contesto così vasto e difficile da circoscrivere.

In particolare, cercavo un modo con cui relazionarmi e introdurmi nel contesto urbano locale senza scivolare nelle categorie già disponibili agli abitanti di Pafos per collocare i molti stranieri presenti. Cercavo di essere uno "straniero di professione" (Agar 1980) in una città dove gli stranieri sono di casa; le comunità di provenienza estera sono infatti molto numerose e variegate e con loro i ciprioti hanno sviluppato diversi schemi di relazione. La più evidente e rumorosa categoria di stranieri presenti sull'isola è certamente quella dei turisti, residenti a breve termine il cui flusso è però continuo e stabile per molti mesi all'anno; per via del mio essere occidentale i miei interlocutori mi collocavano in un primo momento automaticamente in questa categoria, dando il via alle diverse tattiche che hanno sviluppato per far fronte alla presenza ingombrante di turisti in città (Boissevaint 1996). La lunga permanenza e la frequentazione di luoghi che si trovano al di fuori dello spazio normalmente dedicato alla fame

di intrattenimento e relax dei turisti sono stati da soli sufficienti a distinguermi da questo gruppo. Tuttavia, a Pafos è presente anche una numerosa comunità di stranieri residenti da cui ero ugualmente interessato a distinguermi; essi rappresentano circa un terzo della popolazione della regione[4], non si integrano però facilmente e tendono a mantenere relazioni piuttosto circoscritte con gli abitanti della città. Questa comunità è divisibile in due categorie fortemente distinte, la prima è quella degli immigrati economici, l'altra è quella dei cosiddetti expat, ovvero altri migranti a cui però è risparmiato il nome di *metanastes*[5] (immigrati) per via del paese d'origine e della loro classe sociale; essi sono infatti quasi tutti benestanti pensionati del nord Europa trasferitisi a Cipro per godere del suo clima favorevole. Ovviamente, anche questa comunità è stata interessata dall'ECoC ma sarebbe stato limitante ridurre la mia osservazione solo ad essa, per quanto rappresentino un punto di vista stimolante. Infine, è presente anche un buon numero di immigrati greci, arrivati sull'isola in cerca di lavoro; la loro relazione rispetto alla società locale è ancora differente, come avremo modo di accennare più avanti e, in generale, possiamo dire che essi non costituiscono gruppi autonomi rispetto ai cittadini ciprioti ma, anzi, molti di essi sono ormai parte integrante della società locale.

Nel processo di collocamento sul campo giocò un ruolo fondamentale l'acquisizione della lingua. Innanzitutto, la possibilità di comunicare in greco mi distingueva da gran parte degli stranieri con cui condividevo i tratti somatici, poiché i turisti non imparano certamente il greco e anche gli expat permanenti lo fanno molto raramente, favoriti dalla facilità con cui si può accedere a ogni servizio in inglese. La barriera linguistica è quindi solo parziale ma più che sufficiente per ridurre le interazioni con i locali a momenti delimitati e lascia a quest'ultimi il potere di rendersi impenetrabili alla comunicazione; ciò mantiene una certa separazione tra la comunità locale grecofona e gli stranieri, che tendono ad avere relazioni sociali per lo più tra di loro.

La mia capacità di comunicazione, seppur inizialmente piuttosto rudimentale, mi ha quindi permesso di marcare una distanza e una separazione tra me e gli altri stranieri che abitavano il mio campo, permettendomi di pormi fin dal principio in una posizione differente e, in un certo senso, privilegiata. Infatti i ciprioti considerano comunemente il greco una lingua molto difficile da apprendere per uno straniero, particolarmente più delle altre lingue europee, così il solo fatto di riuscire a sostenere una discussione lasciava solitamente sorpresi i miei

---

[4] La popolazione non cipriota residente permanente del distretto di Pafos risultava del 34.5% secondo il censimento generale del 2011.

[5] μετανάστες

interlocutori, che mi ricompensano con apprezzamenti e un atteggiamento di curiosità. I miei miglioramenti nel tempo e il passaggio da un greco molto scolastico a una parlata più sciolta, con anche cadenze o lessico strettamente locali, divertivano particolarmente i miei interlocutori, che lo consideravano amichevolmente come una trasformazione in un "vero pafitis[6]". A Cipro, infatti, convivono il greco moderno e il dialetto cipriota, che presenta significative differenze lessicali, grammaticali e di pronuncia rispetto alla lingua standard. Nell'utilizzo quotidiano questi due idiomi si mescolano in un continuum caratterizzato da molti gradi intermedi; i miei interlocutori possono scegliere quale utilizzare a seconda della situazione, della località, delle preferenze personali e della condizione emotiva, passando dal greco dei "kalamarades"[7], a una parlata regionale, all'inserimento di alcune parole dialettali, fino a una vera e propria discontinuità linguistica che può mettere in difficoltà anche un madrelingua greco.

La pratica della lingua locale non mi diede solo l'occasione di integrarmi più facilmente sul campo ma mi fece notare anche una particolarità degli schemi con quali i miei interlocutori collocavano me e gli altri stranieri; mi fu però ben presto chiaro che la questione linguistica non divideva solo i greci dagli stranieri ma anche gli stranieri stessi in due classi ben diverse. Con sorpresa, notai che lo stesso stupore che era riservato a me non lo era per le moltissime persone di origine straniera, in particolare balcanica ed est europea, che vivono e lavorano a Cipro e che comunicano con un greco migliore del mio; da questa categoria di persone ci si aspetta che imparino la lingua, al contrario che nel mio caso. Come mi fu spiegato, infatti ciò che stupiva non era tanto che io sapessi parlare greco ma che avessi scelto di impararlo pur non avendo alcun legame pregresso né con l'isola né con la Grecia e non avendone, secondo loro, alcun bisogno. Non conoscendo o non capendo esattamente quale fosse il mio ruolo di antropologo sul campo, i miei interlocutori mi inserivano nella categoria di chi non ha necessità di imparare il greco e quindi, avendo deciso di sobbarcarmi tale fatica, avevo dimostrato un apprezzamento della realtà locale superiore alla media, che mi valeva rispetto e ammirazione; coloro i quali, invece, erano arrivati a Cipro per bisogno dovevano adattarsi e imparare la lingua. La divisione in categorie tra chi necessita di imparare l'idioma locale e chi no riflette una suddivisione gerarchica tra due classi di stranieri, divisione nella quale la nazionalità sicuramente conta. Da certi paesi provengono turisti stagionali o permanenti che si ritiene non

---

[6] Παφίτης, abitante di Pafos (maschile)

[7] καλαμαράδες è l'epiteto un poco dispregiativo con cui a Cipro vengono appellati le persone provenienti dalla Grecia.

abbiano alcuna ragione per desiderare di diventare in qualche modo più ciprioti; da altri paesi vengono invece lavoratori (ma anche studenti) a cui, invece, è richiesto un certo sforzo per adattarsi al contesto locale, perché si ritiene ne abbiano da guadagnare.

Questo modo di catalogare le persone in base alla nazionalità rivela uno dei meccanismi principali che regolano la relazione tra Cipro e gli altri paesi occidentali, quello dell'egemonia europea (Argyrou 1996, 1997, 2006, 2010); questo è un discorso che, come sarà mostrato nei prossimi capitoli, ha non poche ripercussioni nel modo in cui viene rappresentata l'identità locale. Questa egemonia produce la sensazione dei miei interlocutori di trovarsi nel mezzo di una scala che ordina le culture – quindi anche le lingue - a diversi gradi di desiderabilità man mano che ci si allontana dal centro della modernità europea. L'identità greco-cipriota è posta a un grado inferiore rispetto a quelle che sono considerate pienamente europee ed occidentali, anche se rimane a un grado di maggior vicinanza all'Occidente rispetto ad altri paesi balcanici o dell'est Europa; questo spiega la differenza nelle aspettative riposte in me od in altre persone, rispetto al parlare greco. Ovviamente, questo meccanismo deve essere tenuto in considerazione anche quando si analizza il modo con cui è accolta un'istituzione come la Capitale Europea della Cultura, che fa dell'europeizzazione uno dei suoi principali obiettivi.

Questo è solo un esempio di come le particolarità del contesto locale influenzino l'interpretazione da parte della comunità di un fenomeno che viene calato dall'alto come l'ECoC; esso arriva con il suo bagaglio di parole, simboli e intenzionalità su un campo che non è neutro né perfettamente ricettivo ma ha già una sua conformazione solo parzialmente elastica, il set simbolico dell'ECoC necessita quindi di adattarsi al contesto, alle sue categorie e alle sue parole.

All'inizio del mio periodo di ricerca, il mio obiettivo era quello di dispiegare e analizzare la complessa interrelazione che si sarebbe formata tra il contesto socio-culturale locale e l'insieme di simboli, immagini, discorsi etc. che l'ECoC porta con sé in quanto istituzione europea ed internazionale; ero interessato a osservare le concordanze, le opposizioni e le trasformazioni indotte dalle attività di Pafos2017 sulla società locale, così come le appropriazioni e i dirottamenti da parte dei miei interlocutori del discorso della *Capitale*. Ero convinto che ricostruendo l'impatto tra questi due mondi avrei potuto osservare l'appartenenza europea nel suo fabbricarsi; la rappresentazione di cosa sia e cosa significhi essere europei infatti non può essere limitata solo al modo con cui questa è proposta dalle strategie identitarie delle istituzioni comunitarie ma deve essere necessariamente poliedrica e includere le manipolazioni e gli adattamenti che ogni contesto specifico le impone.

Ciò che il campo mi ha messo davanti, tuttavia, è stata una situazione ben diversa e più articolata di quanto mi aspettassi, cosa che mi ha obbligato a rivedere le mie prospettive teoriche e di metodo. Per quanto mi esercitassi, non era possibile distinguere la costruzione dell'identità europea e del suo patrimonio culturale dal resto dell'intricato insieme di dinamiche, interessi, fini e prospettive che compongono un fenomeno come quello della Capitale Europea della Cultura. Le necessità emerse dal lavoro etnografico hanno portato la mia analisi molto lontano dal punto in cui era partita; presto mi sono reso conto che selezionare solo i temi apertamente e dichiaratamente relativi all'europeizzazione sarebbe stato artificioso e poco proficuo in termini di analisi. Ho quindi deciso di analizzare il programma di Pafos2017 con un filtro di attenzione più largo, mettendo quasi in disparte la dimensione europea. Quest'ultima è stata nascosta da considerazioni sulla natura economica dell'ECoC, sulla sua relazione con la costruzione dell'identità locale e sui temi dell'antropologia post-coloniale, per poi riemergere nel momento della riflessione che segue sempre l'esperienza etnografica, palesandosi come un risultato dell'intrecciarsi di dinamiche globali e locali.

La policy come campo di ricerca

La definizione del campo di indagine fu la prima e principale difficoltà che mi trovai ad affrontare; la soluzione a questo problema orientò tutta la costruzione del progetto di ricerca. I miei problemi non erano relativi soltanto alla localizzazione e definizione del campo di ricerca ma, conseguentemente, anche alla scelta delle categorie e dei concetti con cui interrogarlo, al fine di produrne uno studio etnografico coerente e significativo. La Capitale Europea della Cultura ha un'essenza piuttosto eterea e rarefatta, in quanto è un'istituzione europea, ciclica, itinerante ed ubiqua (si svolge contemporaneamente in due città dell'UE); dall'altra parte è anche molto radicata sul terreno, perché ogni sua singola incarnazione emerge al termine di un percorso di selezione nazionale ma prende forma all'interno e a partire da una realtà cittadina, con le sue peculiarità locali. Di fronte a me si posero quindi almeno tre perimetri geografici da prendere in considerazione: Europa, Cipro e Pafos.

Le strategie di localizzazione (Fardon 1990), con cui l'etnografo rappresenta il proprio campo come un luogo identificabile dello spazio, sono importanti soprattutto per come ci permettono di mapparlo intellettualmente e di inserirlo in una rete di relazioni bibliografiche e tematiche, che non sono altro che il metodo di accumulazione del sapere della nostra disciplina (Appadurai 1986). Pur non essendo mai chiuso ed isolato, è necessario che il campo sia ben riconoscibile per permettere all'etnografo di selezionare i concetti che utilizzerà nella sua analisi, le

prospettive teoriche e la letteratura di riferimento. Per questo motivo la costruzione del campo rimane uno dei momenti fondamentali della ricerca antropologica (Fabietti 2009) e una delle sue specificità fondamentali, che resiste al mutare delle pratiche e delle teorie etnografiche (Aime 2016), le quali evolvono di pari passo ai paradigmi fondamentali della disciplina (Malighetti Molinari 2016). Prima ancora di decidere dove si vuole porre la propria tenda, identificare il campo è necessario per definire di cosa si vuole parlare, con quali autori si intende dialogare e riguardo a quale tema si desidera dire qualcosa di significativo. Il campo, potremmo dire, opera come un centro di gravitazione sia spaziale che teorica che non frena ma orienta le "uscite" dell'etnografo, la cui attività pratica si svolge sempre su un terreno più ampio e sfilacciato di quello poi rappresentato nella scrittura etnografica (Clifford 1997).

Nel mio caso, come molto spesso accade, l'incontro con il campo fu disorientante metaforicamente e letteralmente. Arrivai a Pafos per la prima volta nell'estate del 2016; scesi dall'autobus e incominciai a cercare la camera che avevo prenotato per quelle prime notti, trascinando i bagagli nel caldo afoso e soffocante dei pomeriggi d'agosto. Con mia grande frustrazione, scoprì abbastanza velocemente che ero stato vittima di un falso annuncio internet, la mia camera non era mai esistita e avrei dovuto cercarmi una nuova sistemazione; eravamo in piena alta stagione, così trovai un posto in un ostello nella città vecchia fuori dalla zona turistica. Risalii la collina e arrivai nel centro della città alta quando ormai si era fatto buio; l'intera zona era un cantiere e mi persi tra le strade chiuse dalle reti di protezione o bloccate dagli scavi dei lavori. Arrivai finalmente alla mia camera esausto a tarda sera.

Il giorno successivo, uscii per un primo giro di esplorazione; il quartiere sarebbe stato il centro delle attività di Pafos2017 e nessun vicolo sembrava essere stato risparmiato dalla furia rinnovatrice. Dopo essermi aggirato a lungo tra strade polverose, lampioni divelti e cavi volanti per servire le attività che resistevano aperte, tornai al mio ostello e segnai nelle mie note: "sembra una città in guerra, è come se i turchi fossero sbarcati un'altra volta".

Ancora non me ne ero reso conto ma mi trovavo già irretito nella complessità del campo di ricerca. Quei lavori pubblici infatti erano la manifestazione di ciò che stava per iniziare, erano l'aspetto più concreto e visibile della *Capitale* che stava per nascere e anche la materializzazione della sua missione modernizzatrice. I cantieri in cui mi ero smarrito erano allo stesso tempo un risultato della nomina della città ad ECoC, uno dei principali suoi lasciti per il futuro e anche un prerequisito per la realizzazione delle attività programmate; le strade e le piazze che venivano rinnovate, infatti, sarebbero servite da palcoscenico per gli eventi del programma e da biglietto da visita della città al resto del mondo. Inoltre, grazie al loro impatto nella vita della città e al loro avanzare quotidiano, che come un conto alla rovescia segnava

l'avvicinarsi sempre più frenetico della cerimonia di inaugurazione, erano il più grande cartellone pubblicitario che Pafos2017 potesse avere.
Il disorientamento provocatomi dalla trasformazione materiale che la città stava attraversando per via della nomina a Capitale Europea della Cultura anticipava il secondo livello di difficoltà che avrei dovuto affrontare per identificare il mio campo di ricerca: riuscire a individuare cosa fosse e in cosa consistesse Pafos2017 come fenomeno sociale. Quello urbanistico, infatti, è solo uno degli aspetti di cui si compone un ECoC, che in realtà è un processo lungo diversi anni, in cui si alternano diverse fasi (candidatura, preparazione, realizzazione, valutazione etc.), si intersecano diversi livelli (economico, culturale, sociale, politico etc.) e si incontrano diversi attori (politici, burocrati, artisti, volontari etc.). Quale di questi aspetti rappresentava il reale cuore del fenomeno?
Nell'incipit di questa introduzione ho dato una definizione piuttosto vaga alla Capitale Europea della Cultura ma in cosa consiste questa istituzione, cosa ne fa parte e cosa deve restare fuori è una questione che deve essere affrontata attentamente prima di procedere a una vera e propria analisi dei fatti. Molto semplicemente, mi chiedevo chi sarebbero stati i miei interlocutori e di chi avrei dovuto assumere il "punto di vista"; di cosa avrei dovuto discutere nelle mie interviste? Dove avrei dovuto rivolgere la mia attenzione? Cosa osservare e a che partecipare? Il nome di Capitale Europea della Cultura, suggerisce che l'intera città (e la sua regione) siano coinvolte nell'esperienza, allo stesso tempo, però, la città e la cittadinanza sono anche l'oggetto di una serie di interventi materiali e immateriali coordinati da una fondazione o da un'organizzazione creata appositamente per l'occasione e che si percepisce come il reale soggetto agente. Questa organizzazione, a sua volta, è diretta da personaggi vicini alle istituzioni politiche locali ma è legittimata nel suo agire da istituzioni europee, che agiscono secondo logiche transnazionali. Dove sta quindi Pafos2017? Come si attacca etnograficamente un oggetto del genere?

Ovviamente ci sono diverse prospettive per rendere significativo un campo del genere, io ho trovato che la più efficace fosse quella di comprenderlo alla luce del concetto di policy. "Policy" è una parola di difficile traduzione; in italiano non esiste un corrispondente esatto poiché l'italiano possiede il solo termine "politica" per una classe di fenomeni che l'inglese distingue tra "politics" e "policy". Ho deciso di tradurlo talvolta come "politica", intesa nel senso che il termine assume quando lo si usa al plurale, come nel caso di "politiche pubbliche" o genericamente quando si parla di "politica di" qualcuno o "per" qualcosa; il termine italiano "la politica" senza specificazioni corrisponde invece all'inglese "politics".

In inglese il senso di questo vocabolo è ancora più ampio; nel concetto di “policy” si uniscono in maniera ambigua il significato positivo di intelligenza politica e capacità di gestione del potere e quello più opaco di abilità di dissimulare o di agire in maniera obliqua; questi due sensi confluiscono nella concezione di policy normalmente intesa dall’antropologia (Wedel et alii 2005).

Nel mondo di oggi l’utilizzo di questa parola è molto diffuso tra organizzazione e istituzioni per rappresentare sé stesse, il proprio operato e la propria ragion d’essere ma nel caso degli studi antropologici ci si riferisce quasi sempre alle politiche pubbliche. Lo stato moderno, infatti, è il principale emanatore di policies; sempre più aspetti della nostra vita sono regolamentati e influenzati da politiche di vario genere, molto spesso senza che ne siamo pienamente consapevoli, che danno forma alla nostra vita come cittadini. Le politiche sono considerate infatti la forma più propria di governo degli stati contemporanei e neoliberali (Shore e Wright 1997, Wedel et alii 2005).

Grazie al lavoro di Chris Shore e Susan Wright (1997, 2011), l’antropologia ha recentemente portato il proprio interesse sulle politiche pubbliche come forma specifica di espressione del potere; i due antropologi hanno teorizzato così la nascita dell’*anthropology of policy*. Questa proposta nasce dalla consapevolezza che le politiche hanno visto una grande espansione negli ultimi decenni, sia per quanto riguarda il numero di politiche attivate, sia per l’estensione del loro campo di azione a una varietà sempre più vasta di fenomeni. Adottare la prospettiva dell’antropologia delle politiche pubbliche, quindi, può aiutarci a comprendere meglio le articolazioni di potere che caratterizzano il mondo in cui viviamo. Poiché la policy è la forma principale con cui opera il potere oggi, può essere anche lo strumento migliore per analizzare il potere stesso; essa, quindi, deve diventare uno dei concetti chiave dell’antropologia politica per procedere a un aggiornamento e a una revisione di questa branca della nostra disciplina.

Il mio lavoro intende raccogliere questa sfida e analizzare Pafos2017 alla luce del concetto di policy; nel mio caso specifico, questo esso si è dimostrato utile per trattare la complessità del campo in maniera proficua e provare a rinnovare il discorso un po’ stantio sulle politiche culturali europee.

Poiché questo concetto non nasce in seno all’antropologia ma alle scienze politiche, è bene partire quindi dalla definizione di cosa sia una politica (pubblica o meno) che viene data da scienziati politici e sociologi. Dente la definisce come:

> "insieme delle azioni compiute da un insieme di soggetti (gli attori), che siano in qualche modo correlati alla soluzione di un problema collettivo, e cioè un bisogno, un'opportunità o una domanda insoddisfatta che sia generalmente considerato di interesse pubblico". (Dente 1990, p.15).

Da questa definizione emerge subito la natura non unitaria delle politiche pubbliche; questa frammentazione è stata la causa del mancato riconoscimento da parte delle scienze politiche della loro importanza per lungo tempo (Regonini 2001). Esse infatti si presentano come moltitudini di elementi differenti e disomogenei, raccolti in un unico oggetto di ricerca dallo sguardo analitico del ricercatore, che rende significative le presenze, le assenze, le concordanze e le discrepanze tra i diversi componenti (Lanzalaco Prontera 2012).
Regonini (2001) definisce le politiche come "collegamenti" tra eventi eterogenei per luogo, tempo e contesto istituzionale, riconducibili a un solo tratto comune: "i tentativi messi in atto per fronteggiare un problema collettivo [...] oppure all'opposto per negarne la rilevanza" (p. 22). Il secondo punto fondamentale della policy è quindi la sua natura strategica, volta a raggiungere un determinato obiettivo o a governare un determinato fenomeno. Le tipologie di politiche si possono così suddividere in base alla natura dell'obiettivo che intendono raggiungere; la maggior parte di esse ha un obiettivo pratico e tangibile (evitare il proliferare di malattie o promuovere la scolarizzazione, ad esempio), altre invece sono volte a ottenere risultati simbolici, tra le quali le più evidenti sono le politiche identitarie e culturali, come lo sono molte politiche europee. Questo secondo tipo è stato spesso considerato di minor valore, perché visto come un surrogato, nato per compensare la mancanza di possibilità coercitive (Gustafsoon 1983).

Trattare antropologicamente le politiche significa innanzitutto mettere a critica il concetto stesso di policy. L'analisi deve seguire due vie; la prima mostra la natura di manufatto culturale della policy stessa, svelandone gli aspetti narrativi e le pretese naturalizzanti, la seconda invece analizza le policy come un fattore di cambiamento culturale, la sua dipendenza da un insieme di saperi legittimanti e, in particolare, i suoi meccanismi soggettivanti.
Secondo Shore e Wright, il primo obiettivo dell'antropologia delle politiche è quello di smascherare gli aspetti retorici del discorso delle policies, mettendo in luce la dissimulazione

della natura intrinsecamente politica e ideologica delle policies stesse; i due antropologi le considerano infatti delle tecnologie politiche.
Dal punto di vista dei loro utilizzatori, le policies sono uno strumento neutrale, sviluppato per la soluzione di un dato problema o la risposta a una data domanda e il loro valore dipende innanzitutto dall'efficienza con cui riescono a raggiungere questo obiettivo. La narrazione che le politiche fanno di sé stesse, infatti, le raffigura come una serie di azioni tecniche (individuazione del problema, progettazione, implementazione, valutazione) da condurre in maniera da rendere il loro attuarsi il più efficace ed efficiente possibile. In questa progressione verso la soluzione non è lasciato spazio alcuno all'aspetto politico e ideologico dell'intervento effettuato ed è proprio questa apparente asetticità ad essere la chiave dell'autogiustificazione delle politiche pubbliche; la rappresentazione del risultato finale come soluzione di un problema sterilizza l'azione delle politiche da ogni connotazione di valore e ne ignora l'aspetto simbolico. Questa pretesa di neutralità è il loro aspetto ideologico più pregnante; presentandosi come tecniche esperte, le politiche evitano la contestazione politica e dissimulano l'insieme di valori, simboli e categorie che li sostiene, riscrivendolo con il linguaggio di un sapere scientifico.
Riprendendo la definizione di Dente, si può notare che il ruolo politico della policy sia celato nelle pieghe del lessico, così come rimane nascosto nell'attuazione delle policies stesse; nell'espressione de-problematicizzata di "interesse pubblico", infatti, si nasconde il potere di definire i confini e la forma della cosa pubblica e, di conseguenza, anche i suoi interessi e il suo bene. L'analisi antropologica, quindi, insiste in questa direzione e porta alla luce il non detto che sta alla base dell'azione della politica e del suo rapporto con il potere.

La prospettiva teorica dell'*anthropology of policy* si fonda su una comprensione del potere di tipo Foucaultiano, inteso quindi come un'attività discorsiva e una condizione di soggettivazione.
In questo senso le policy possono essere considerate alla stregua dei dispositivi che hanno sostituito l'univocità del potere-leviatano della storia moderna, disperdendolo nella contemporanea pletora di forme molecolari di assoggettamento. Foucault definisce infatti il dispositivo come:

> "una formazione che in un certo momento storico ha avuto la funzione essenziale di rispondere ad un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica [...] Il dispositivo è sempre inscritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere che derivano da essi e, in una certa misura lo condizionano" (Foucault 2001, pp. 299-300 cit. in Agamben 2006, p.6-7).

Possiamo facilmente vedere, comparando la concezione di politica e di dispositivo, che essi condividono la componente strategica e strumentale finalizzata alla risoluzione di una data emergenza o di un problema. Allo stesso tempo però, Foucault ci fa notare come la soluzione dell'emergenza passi per una implicazione con un sistema di sapere-potere; i dispositivi, come le politiche, infatti non si limitano agli aspetti "visibili" dell'esperienza ma anche a tutto ciò che cade sotto la forma del "discorso". I dispositivi nel loro operare creano delle condizioni di verità, cioè dei discorsi all'interno dei quali la realtà assume senso ed è ordinata alla luce delle categorie ed esigenze specifiche del dispositivo stesso.

I parallelismi tra policy e dispositivo si estendono anche alle modalità con cui i due esprimono la propria forza coercitiva; a ogni dispositivo, infatti, corrisponde una forma di soggettivazione. Il dispositivo nel suo gettarsi sulla vita delle persone ne determina la possibilità di pensarsi come soggetto, poiché l'interiorità dell'io non è anteriore all'inserimento dello stesso in una forma di linguaggio ma posteriore e derivante da esso; l'io per Foucault non è il centro del pensiero ma l'effetto del ripiegarsi di quest'ultimo su sé stesso. Effetto collaterale del potere contemporaneo e del suo disseminarsi in una miriade di dispositivi, quindi, è la frammentazione dell'individuo, anch'egli disseminato in svariati meccanismi di soggettivazione.

Anche le policy manipolano le soggettività degli uomini che governano; infatti, inserendo individui all'interno di procedure e regolamentazioni, esse creano dei tipi umani che non sono altro che la proiezione del proprio sistema categoriale burocratico. Le politiche hanno prodotto "il migrante economico", "il senza-fissa-dimora", "il consumatore" e molte altre categorie nelle quali abbiamo imparato a riconoscerci; queste forme di gestione della popolazione, quindi, fanno sì che le regole e categorie delle procedure burocratiche siano fatte proprie e incorporate dai soggetti che sono inseriti all'interno delle procedure stesse.

La critica al concetto di policy, quindi, oltre a svelarne la natura ideologica e il coinvolgimento nei sistemi di potere, fa anche cadere la distinzione che abbiamo citato in precedenza tra politiche simboliche e pratiche. Se il potere risiede proprio nella capacità di imporre le proprie condizioni di verificazione e di soggettivazione, anche le politiche più tangibili devono avere una forte natura simbolica che diventa preponderante e necessaria per il raggiungimento degli

effetti pratici. Per lo stesso motivo, le politiche simboliche non sono affatto prive di capacità coattive. Sassatelli (2005), infatti, invita a non sottovalutare la capacità delle politiche simboliche nell'orientare pensieri e azioni dei propri soggetti; con la loro attività, esse sono in grado di instillare nuovi valori e nuove categorie di comprensione nelle coscienze di chi governano, modificando la loro percezione del mondo senza un intervento esplicito in tal senso. La sociologa definisce quindi il loro modus operandi come "coazione nell'immaginario" (2005, p. 24), e cita Regonini quando afferma che "le istituzioni hanno inzuppato gli attori, ne hanno plasmato le identità, le preferenze a un livello tale che lascia poco spazio a comportamenti strategici e furberie" (Regonini 2001, p. 378). Le politiche simboliche, quindi, proprio per la loro natura non coercitiva, che inibisce possibili forme di resistenza, possono essere addirittura meccanismi di controllo più efficaci rispetto a quelli coercitivi, ribaltando quella concezione dei *policy studies* che considerava le politiche culturali come forme minori e più deboli di politiche pubbliche.

Il rinnovamento dell'antropologia politica secondo la policy, tuttavia, non passa attraverso un cambiamento delle tematiche da studiare, quanto da una ristrutturazione delle stesse. Le considerazioni che abbiamo fatto precedentemente chiariscono come lo studio delle politiche porti a toccare molti temi che sono già parte del bagaglio della disciplina da lungo tempo, come i rapporti di potere, la costruzione identitaria, i temi dell'incorporazione, l'agency e le forme di resistenza e molti altri. Parecchi antropologi, infatti, si sono occupati di fatto delle politiche e dei loro effetti, senza prenderne coscienza, fin dagli esordi della disciplina; ad esempio, gli antropologi si sono dovuti occupare di policies ogni volta che si sono trovati inconsapevolmente a studiare le politiche di gestione delle popolazioni colonizzate (Belshaw 1976).

La ricerca nell'ambito di una policy, ripetono Shore e Wright, può essere di per sé molto canonica; essa infatti concentra l'attenzione su specifici concetti che appaiono banali e non affatto problematici per le persone che li utilizzano e mostra invece il ruolo cruciale che assumono nel funzionamento del loro contesto sociale. Questo schema di lavoro è il classico modus operandi dell'antropologo, che utilizza lo straniamento e l'alterità come uno strumento euristico per sollevare il velo di naturalezza della cultura. L'utilizzo della policy però può aiutare a riorganizzare vecchi temi in un nuovo quadro teorico che sia in grado di comprendere in maniera efficace e produttiva le relazioni tra dinamiche locali e globali. Come abbiamo affermato in apertura, la relazione tra costruzione del campo e produzione teorica dell'antropologia è molto stretta, così il rinnovamento proposto da Shore e Wright passa

necessariamente attraverso la ristrutturazione del campo di ricerca. L'utilizzo del concetto di policy, dunque, può servire alla riconcettualizzazione del campo, non più come un'area geografica o una comunità etnica ma come un'estensione la cui geometria è forgiata da rapporti di potere e sistemi di governance.

Ecco che così torna in gioco la natura molteplice e varia degli elementi che costituiscono la politica come strumento di potere. Abbiamo già visto che la policy è descritta come un insieme di azioni e di soggetti ma questo insieme può essere a sua volta espanso; i soggetti che la compongono possono avere ruoli molto differenti a vari gradi della catena di azione. Anche i soggetti stessi della politica sono attori coinvolti nella sua realizzazione, essi non sono privi di agency ma possono interagire con la policy attraverso forme di resistenza o di accoglienza. Ci sono poi attori collettivi come le istituzioni, i partiti politici, comunità professionali etc. e ognuno di questi soggetti agisce in maniera differente, percorrendo traiettorie e seguendo fini che solo in parte coincidono con quelli degli altri. La natura della policy è quindi molto meno organica di quella che potrebbe apparire considerandola esclusivamente alla luce del suo aspetto strumentale di tecnologia politica.

I dubbi nascono così spontanei, pare difficile che un fenomeno caratterizzato dall'intersezione di elementi molteplici agisca in modo strategico; come può questa moltitudine variegata convergere verso un singolo obiettivo? Anche in questo caso il concetto di dispositivo può aiutarci a fare chiarezza; anch'esso infatti è un sistema di dispiegamento del potere acefalo. Nelle righe poco precedenti alla definizione di dispositivo che abbiamo citato in precedenza, Foucault definisce il suo concetto non come una piramide ma come una rete:

> "un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi" (Foucault 2001, pp. 299 cit. in Agamben 2006, p.6).

Questi elementi trovano un ordine funzionale allo scopo durante la prassi del loro esercizio di potere. Agamben (2006), attraverso un'archeologia del termine dispositivo, mostra come questo faccia riferimento non all'essere o alla sostanza delle cose ma alla sua possibilità di imporre un ordine all'azione, dopodiché, è la prassi dell'azione ad attivare le dinamiche di soggettivazione. Il dispositivo è quindi un insieme di elementi che, come in un meccanismo, intervengono e si coordinano l'uno con l'altro proprio per il modo in cui sono dis-*posti*, convogliando, si può dire, la prassi dei propri soggetti verso direzioni specifiche.

Allo stesso modo, una policy può essere vista come un insieme di pratiche, simboli e discorsi sulle quali i singoli attori che ne prendono parte hanno un controllo solo parziale. La linearità, sempre approssimata, verso un obiettivo comune è data dalle relazioni risonanti tra i vari elementi, che si dispongono lungo una direzione comune. La convergenza verso il focus finale, quindi, non è data dalla presenza di un "capo" che coordina le parti ma dal loro essere attraversate da "linee di forze" (Deleuze 2017, p.14) che originano proprio nelle intersezioni tra i diversi elementi della policy-dispositivo e che li trattengono in una rete di relazioni che piegano e distorcono la realtà che catturano, orientando le azioni degli attori coinvolti in modo tale che risultino poi concordare tra loro come se fossero state organizzate strategicamente.
Queste linee di forze rappresentano la dimensione del potere che pervade e organizza lo spazio del dispositivo e che intreccia insieme "cose e parole" (Deleuze 2017, p.15) nella forma del discorso. La geometria del dispositivo, inoltre, ci mostra che il potere espresso dalle politiche, soprattutto quando non sono coercitive, è un potere di tipo egemonico; in un rapporto di egemonia e subalternità, infatti gli elementi della relazione si orientano più o meno naturalmente e docilmente in direzione parallela al campo d'attrazione dell'elemento dominante.
Ogni politica, quindi, può essere vista come un punto di incontro tra diversi "floating signifiers" (Durão 2010, p. 604) sostenuti da un reticolo di flussi di potere, di sapere, di valori e di immagini che convergono in un dato contesto, il campo. Queste dinamiche possono avere intensità ed estensioni molto diverse tra di loro; possono sbocciare sul luogo o essere importate da molto lontano, ecco perché Wright e Shore, parlando di antropologia delle politiche e ricerca di campo, hanno affermato che:

> By focusing on policy, the field of study changes. It is no longer a question of studying a local community or a people; rather, the anthropologist is seeking a method for analyzing connections between levels and forms of social process and action and exploring how those processes work in different sites - local, national and global. (Wright Shore 1997, p.11)

Attraverso il concetto di politica, quindi, si può tracciare un ponte logico e metodologico tra diverse dimensioni che non vengono più viste come antagoniste od oppositive, locale vs globale o economico vs culturale ad esempio, ma che sono trattate come diversi fili che s'intrecciano tra di loro dando vita a un fenomeno complesso. Non a caso, Deleuze ha cercato di spiegare la natura del dispositivo con la metafora della matassa (Deleuze 1989), con ciò egli intende che esso non è solo un groviglio di elementi ma corrisponde all'intreccio delle sue

parti. Dipanare i fili significherebbe distruggere la matassa stessa, quindi per comprenderla è necessario seguirli nel loro intrecciarsi, spezzarsi, biforcarsi, annodarsi e perdersi. Ogni dispositivo deve essere analizzato specificamente, cercando innanzitutto di mappare la sua conformazione specifica; da qui deriva l'importanza del lavoro di campo, che Foucault descriveva come quello del geografo che cartografa terre nuove e sconosciute (Deleuze 1989). Allo stesso modo l'antropologia delle politiche si addentra nell'agire della policy per rintracciare le diverse componenti attorcigliate tra di loro, evidenziando i nodi e le relazioni, non solo le singole parti.
Ecco perché, secondo i suoi pensatori, l'anthropology of policy, pur rispondendo all'esigenza manifestata da Nader (1972) "to study up", ovvero di rivolgere il proprio sguardo alle élite che detengono e amministrano il potere ad alto livello, sarebbe meglio descritta come uno "studying through" (Reinhold 1994 cit. in Shore e Wright 1997), uno studio che si getta attraverso il suo fenomeno per vedere da che parte è in grado di uscire.

Alla luce di queste riflessioni, ho deciso di assumere una prospettiva che attraversasse l'istituzione di Pafos2017 nel bel mezzo del suo svolgersi; in questo modo ho potuto risolvere le difficoltà di identificazione e delimitazione della Capitale Europea della Cultura. Ho affrontato Pafos2017 non come un'entità da perimetrare ma come un nodo formato da molti fili differenti, che si irradiano in tutte le direzioni e che ho cercato di risalire e tracciare. L'istituzione ECoC non è stata ridotta alle sue pratiche specifiche o ai discorsi che essa propone ma sono state incluse nella sua carta geografica anche le prospettive dei tecnocrati che hanno lavorato per la sua realizzazione, gli aspetti più materiali e concreti, come i lavori di rinnovamento del centro cittadino o, ancora, l'arte e la cultura che è stata proposta. Ho quindi cercato di concentrarmi innanzitutto sulle relazioni che tutti questi elementi intrecciano tra di loro, osservandole nel loro insieme per cogliere le vallate e le dorsali che costituiscono la struttura di questo dispositivo.
Inoltre, la nozione di policy mi ha permesso di esplodere il campo verso l'interno e verso l'esterno, integrando nell'analisi dimensioni locali, nazionali, europee e questioni economiche, sociali e politiche. Ho cercato di cogliere l'operare dell'istituzione come la risultante della relazione di tutti questi aspetti, evidenziando le dinamiche egemoniche che la orientano ma anche la sua adattabilità plastica a un contesto locale che si dà già fortemente connotato. In questo modo la dicotomia che oppone le politiche "dall'alto" e "dal basso" è collassata; mi sono trovato di fronte a individui intenti a mediare tra forze molto diverse tra loro, manipolando e venendo manipolati, sempre nel mezzo e mai agli estremi delle dinamiche in cui erano

coinvolti. Così facendo Pafos2017 è apparso come un "fatto sociale totale" (Mauss 2002/1924), attraverso il quale ho toccato diversi punti nevralgici della società cipriota e pafita, dalla memoria del conflitto, alla situazione post-coloniale, fino al nazionalismo; le politiche infatti "encapsulate the entire history and culture of the society that generated them" (Shore e Wright 1997, p. 7).

Struttura del testo

Per orientarmi in questo intrigo di simboli e categorie, oggetti e azioni, persone e istituzioni, ho scelto di farmi guidare dal concetto di città. Questa parola ritorna in moltissime occasioni con significati e ruoli differenti nelle mie osservazioni, senza tuttavia venir quasi mai problematizzata dai miei interlocutori; ciò mi ha suggerito che potesse essere una buona chiave per districare il reticolo di simboli e discorsi che popolano Pafos2017. Ricostruendo la narrazione proposta dall'ECoC, la visione di cosa sia città e la contestata natura urbana di Pafos hanno permesso di connettere diversi piani dell'analisi e di restituire un'immagine coerente dell'intreccio della matassa, evitando un'eccessiva dispersione lungo i fili che la compongono. Mi sono quindi interessato alla città come un concetto emico, provando a comprenderne il ruolo che gioca nell'autonarrazione della Capitale Europea della Cultura. Ho scoperto così che il concetto di città che utilizzano i miei interlocutori oscilla, in base al contesto e al ruolo di chi parla, da una visione più stereotipata tipica del senso comune ad un'altra raffinata attraverso i concetti delle scienze sociali ed economiche, molto diffuse nel discorso delle politiche pubbliche. Il concetto di città è sostenuto da una forma di sapere, che determina e giustifica questa policy e che quest'ultima veicola al proprio pubblico. La relazione con questi saperi tecnici è stata particolarmente insidiosa per la mia analisi, perché essi tendono a mistificare la propria natura culturale molto meglio di altri tipi di sapere comune e perché essi, per essere maneggiati, prevedono una formazione specifica che non compete solitamente all'antropologo; il mio obiettivo non è stato quindi quello di criticare queste conoscenze nel loro merito ma quella di mostrare gli aspetti e gli effetti prettamente simbolici del loro agire.

Durante lo sviluppo del testo, sarà reso evidente come i concetti di città e di cittadino sono attraversati da retoriche e narrative varie e differenti, essi quindi si presentano come un punto focale su cui diverse prospettive convergono; allo stesso modo, queste immagini possono essere usate in senso inverso per risalire dal centro di Pafos2017 lungo diramazioni che portano verso l'esterno, ovvero verso tematiche dal respiro più ampio. Una volta postisi nel bel mezzo del campo, quindi, l'idea di città ci permetterà di *studiarci attraverso*, muovendoci in lungo e

in largo su vari campi della riflessione antropologica. Il movimento logico che dal centro, dal groviglio della matassa, segue diversi capi verso l'esterno riflette anche il percorso del mio interesse etnografico sul campo; infatti è stato lo studio attento delle dinamiche interne all'organizzazione da cui sono partito che mi ha reso consapevole della necessità, per una migliore comprensione del fenomeno, di allargare il cono dello sguardo verso tematiche di più ampio respiro, che però concorrono nel determinare la natura di questa Capitale Europea della Cultura.

Nel primo capitolo mi sono dedicato a rispondere uno dei principali interrogativi che guida l'antropologia della policy, ovvero quello di determinare il modo in cui attorno alle politiche si forma una "policy community" (Wedel et ali. p. 34) e come quest'ultima influenzi il loro dispiegarsi nella realtà. Mi sono così dedicato alla descrizione dell'istituzione di *Pafos2017 - European Capital of Culture*, mettendo in evidenza le dinamiche che la caratterizzano, sia quelle interne che quelle esterne. In questa parte ho raccolto la maggior parte delle osservazioni rispetto ai dipendenti dell'ECoC, alla loro quotidianità e alla relazione con Pafos2017 come un luogo di lavoro. Queste persone, infatti, sono state il sangue e le ossa effettive della Capitale Europea della Cultura, nonché coloro che l'hanno rappresentata nei confronti dell'opinione pubblica; il loro ruolo è stato quindi quello incanalare i discorsi dell'ECoC e mediarli nel contesto locale. In particolare, ho posto l'attenzione alla narrazione e alle retoriche che costruiscono il senso di appartenenza alla "comunità della policy", caratterizzate da un senso di servizio e di missione in favore del "grande sogno" di Pafos2017.

La vita dell'istituzione è stata analizzata anche attraverso concetti prestati dall'etnografia organizzativa, volti soprattutto a far emergere le modalità con cui i lavoratori davano senso alla propria esperienza; un ruolo importante nel processo di fabbricazione del senso è stato indentificato nei meccanismi di creazione di una memoria condivisa, dominati da quella che ho chiamato la "saga del budget". L'analisi della narrazione delle difficoltà legate alla mancanza di fondi durante le fasi embrionali della vita di Pafos2017 ha messo in luce le prime parole chiave dell'autorappresentazione dell'istituzione e del suo rapporto con la città. Questa è dominata dall'opposizione tra la piccolezza della città, intesa in un senso molto più profondo di quello solo demografico, opposta alla grandezza e straordinarietà relativa dell'ECoC; l'occasione di ospitare un tale evento, quindi, è vista come la possibilità di fare grande Pafos, con tutto quello che ne consegue a livello economico, sociale e politico.

Il secondo capitolo amplia la prospettiva analitica, leggendo il discorso sulla piccolezza di Pafos alla luce della letteratura degli studi post-coloniali riguardo Cipro e, così facendo, pone le basi per la focalizzazione sul concetto di città come chiave della costruzione del discorso di

Pafos2017. Allargando la prospettiva, la percepita piccolezza di Pafos rispetto alle altre città dell'isola (Nicosia e Limassol) appare solo come il livello molecolare dell'azione dell'"egemonia europea" (Argyrou 1996, 1997, 2006) sull'identità cipriota; il rapporto di minorità a livello intra-nazionale si ripete con le stesse modalità e caratterizzazioni in una struttura a spirale che comprende l'intera isola nei confronti della Grecia e, a un livello ancora ulteriore, lo stesso mondo ellenico verso l'Europa (occidentale) in generale. Ciò che in un primo livello si caratterizza come l'elemento forte della relazione, al livello successivo si trasforma in quello debole, in una catena che scava un solco sempre più largo tra il soggetto egemone europeo e il cripto-colonizzato (Herzfeld 2002) cipriota.

Questo rapporto di minorità è inizialmente espresso con un vocabolario relativo alle dimensioni demografiche: città o paesi grandi dominano quelli piccoli. Ben presto, però esso assume connotati politici, geografici e cronologici. La distanza e l'isolamento sono infatti due termini che ricorrono molto spesso per descrivere gli elementi deboli del rapporto egemonico; al contrario, quelli forti sono descritti come i luoghi da cui si propagano le novità e le innovazioni della storia. La distanza e l'isolamento producono, di conseguenza, un ritardo costante che fa di Pafos e Cipro delle realtà sempre arretrate.

Per meglio descrivere questo meccanismo ho utilizzato il termine di marginalità; la marginalità infatti è un concetto geometrico, che significa essere lontani dal centro ma, allo stesso tempo, suggerisce un'appartenenza non completa e vacillante all'insieme di cui si è membri. La marginalità quindi ha anche un riscontro culturale e identitario, essa implica la necessità di un continuo rafforzamento della propria posizione e determina quella costante e vana rincorsa verso il centro, ovvero la modernità, che è la caratteristica principale delle identità post-coloniali.

In questo ambito, Pafos2017 è inteso come l'occasione di accelerare il processo evolutivo verso la modernità, per mettere Pafos "nel centro", conferendo all'intera esperienza un forte connotato di manipolazione e trasformazione del contesto locale. Attorno a questa capacità d'impatto si condensano anche le opposizioni passive alla manifestazione che, tuttavia, non arrivano a contestarne il cuore della narrazione.

Nel terzo capitolo viene analizzato in maniera specifica il concetto di città a cui ricorrono i miei interlocutori; dapprima compare nella sua negazione all'interno della rappresentazione di Pafos come non-città o *urb minor*, poi viene utilizzato nel suo senso più compiuto per descrivere la visione della Pafos futura, da raggiungersi attraverso l'esperienza di ECoC.

Per questo motivo ho definito Pafos2017 come un progetto di (ri)generazione urbana, infatti, mentre la maggior parte delle politiche urbane sono volte alla rivitalizzazione o alla

riqualificazione di alcuni quartieri della città che coinvolgono, nel nostro caso ci troviamo di fronte alla volontà di trasformare una cittadina di provincia in una vera città metropolitana. La (ri)generazione urbana infatti è percepita come la via per la quale si possono colmare le lacune evidenziate dai primi due capitoli; urbanizzazione, sviluppo e modernizzazione vengono quindi a legarsi in un solo discorso. Possiamo dunque affermare che l'idea di città assomma in sé sia l'allusione alla grandezza e all'attrattività che abbiamo evidenziato nel primo capitolo, sia quella di centralità e modernità del secondo.

Il passo successivo è stato quello di analizzare il modello urbano che guida i discorsi e le pratiche di Pafos2017 e il ruolo che le politiche culturali hanno nella sua implementazione; questo paradigma corrisponde a quello della "città creativa" delle teorie economiche di Florida ed assume il doppio ruolo di categoria dell'analisi economica e di modello di sviluppo. In particolare, è interessante mostrare come questa rappresentazione abbia finito per coincidere con l'idea stessa di città, relegando altri possibili modelli di sviluppo a realtà superate e inservibili.

La cifra estetica di questa idea di città privilegia la complessità e la varietà, che sono conseguenti al ruolo di punto di convergenza di flussi economici, sociali, culturali e politici che la metropoli dovrebbe avere; l'apertura e la connessione con altri centri della stessa specie sono individuate come le caratteristiche fondanti di una città moderna, nonché la fonte della sua vitalità e ricchezza culturale. La città, dunque, viene definita come un nodo nella rete degli scambi globali, un punto di emergenza sul planisfero ma anche un brand da esportare.

Infine, analizzo come vecchi e nuovi simboli della città, tra cui la sempre fresca Afrodite vengano risemantizzati dall'attività di Pafos2017, proprio al fine di costruire un'immagine di città-mondo consona al progetto di (ri)generazione. La profondità storica dell'isola e della città, oltra al facile richiamo con l'universo della mitologia greca, è utilizzata dall'ECoC come una risorsa da sfruttare per realizzare il progetto della città vivace.

Una volta ricostruita la narrazione sulla città propria di Pafos2017 e averla collocata nel suo campo di sapere di appartenenza, nel capitolo IV e V si osserva la policy come un operatore culturale, ovvero l'impatto che questa sua visione ha sul contesto locale nel momento in cui si riversa su di esso tramite l'operato della policy. Il quarto capitolo analizza l'azione sul corpo fisico e urbanistico di Pafos, porgendo lo sguardo al piano di rinnovamento della città vecchia realizzato in occasione del 2017, concentrandosi specificatamente sul caso della ristrutturazione di un caravanserraglio abbandonato nell'ex quartiere turco-cipriota del Moutallos: il Chani tou Imbrahim. La trasformazione fisica della città è guidata dagli stessi canoni estetici che sono già stati evidenziati nel capitolo precedente ed è volta a modificare la

relazione e la percezione della stessa da parte dei suoi abitanti, secondo il principio del *placemaking*. Questo concetto nasce in seno alle teorie economiche di Florida e ha come obiettivo proprio quello di rendere un luogo più attrattivo per la classe creativa, potenziandone la riconoscibilità e l'identità tramite azioni sia materiali che simboliche.

La fabbricazione di "luoghi" non avviene però su un terreno vergine ma operando su altri luoghi già esistenti, ovvero spazi con una loro identificazione e un loro ruolo all'interno della vita quotidiana e della rappresentazione della città; per questo il *placemaking* può avere successo solo attraverso la contestazione e la sostituzione delle precedenti prospettive sullo spazio. Il caso dello Chani mostra questo meccanismo all'opera; l'abbandono dell'edificio è dovuto alla guerra del 1974 e porta su di sé le conseguenze della gestione del conflitto post-bellico da parte dei governi greco-ciprioti. Il suo rinnovamento materiale, dunque, tocca una serie di questioni riguardo il nazionalismo etnico, la questione dei profughi e il ruolo della storia nell'identità nazionale. È proprio la nuova concezione della storia proposta da Pafos2017, che fa di essa una risorsa per l'economia creativa, opposta alla storia come giustificazione della rivendicazione politica nazionalista, ad essere alla base del rinnovamento e del ripopolamento (sperato) dello Chani.

Il capitolo V, invece, sposta l'attenzione dai muri alle persone e si occupa dei processi di soggettivazione di Pafos2017. Dalla mia esperienza etnografica emerge come la *Capitale* avvii la sua opera a partire da una rappresentazione dell'identità pafita come arretrata e incolta, espressa attraverso la metafora del paesano; l'obiettivo dell'ECoC è quindi quello di ribaltare questa percezione, trasformando l'abitante di Pafos in un cittadino e generando in lui sentimenti di autostima, orgoglio di appartenenza e solidarietà verso i suoi concittadini.

Il capitolo mostra come la cultura, intesa come insieme di prodotti creativi destinati al consumo, sia lo strumento identificato dalla policy per realizzare questo progetto: l'esposizione a una proposta di cultura di qualità e quantità extra-ordinarie può funzionare come un innesco per generare un circolo virtuoso di domanda e offerta di prodotti creativi che vada a modificare la relazione dei pafites con il mercato della cultura e li conduca verso una nuova mentalità più cittadina. Infatti un buon cittadino è un buon consumatore di cultura, sia in termini di quantità che di qualità.

L'azione di Pafos2017, quindi, è rappresentata dai suoi stessi autori come l'azione di un maestro che educa la cittadinanza o come quella di un catalizzatore in grado di generare una reazione a catena, il cui obiettivo è la rimozione delle barriere che impediscono lo sviluppo della società locale. La mentalità del pafita medio, abitudinario, chiuso e provinciale è considerata il principale ostacolo al successo della manifestazione e all'evoluzione della città

in senso moderno. La nuova mentalità, al contrario, è descritta attraverso la metafora dell'"apertura mentale", una connotazione psicologica prima ancora che culturale, che si risolve innanzitutto in un atteggiamento curioso e tollerante verso la diversità, soprattutto verso i prodotti culturali di altre tradizioni.

Ho descritto la trasformazione degli abitanti di Pafos in "cittadini" attraverso il termine polito-poiesi, ispirato da quello di antropo-poiesi (Remotti 1996, 2002, 2010, 2013), un'operazione che passa attraverso la loro soggettivazione in "consumatori" di prodotti culturali. Attraverso la polito-poiesi ho voluto però mettere in luce la componente ideologica e di potere che questa trasformazione contiene e veicola; il nuovo tipo umano del "politis" (cittadino) è un soggetto fortemente cripto-colonizzato (Herzfeld 2002). La sua generazione, infatti, riproduce logiche di tipo coloniale, perché egli è chiamato ad adeguarsi a un modello di cittadino moderno di matrice esogena. La stessa retorica dell'apertura mentale infatti tende a rappresentare il pafita come un individuo la cui chiusura psicologica funge da schermo al suo progresso personale; questo schermo può essere rimosso dall'intervento di un attore esterno, nel nostro caso Pafos2017, che permette al soggetto stesso di schiudersi alla modernità e di assorbirla per esposizione o contagio. Egli non è quindi mai artefice e arbitro della propria identità di cittadino ma solo beneficiario della modernità altrui.

Nell'ultimo capitolo, infine, ho aperto la questione a una prospettiva più ampia, considerando Pafos2017 e l'istituzione della Capitale Europea della Cultura in generale, come uno degli elementi che compongono lo spettro delle politiche culturali europee. Anche se in un primo momento la dimensione europea di Pafos2017 sembra del tutto assente, essa emergerà nel momento in cui verrà riconsiderata la natura di questa categorizzazione identitaria e il suo rapporto con le idee di cultura e di patrimonio culturale.

L'analisi delle politiche culturali europee porta con sé la necessità superare la visione antagonista tra appartenenza nazionale e trans-nazionale; essa è infatti l'effetto del nazionalismo metodologico con cui si è guardato alla questione fino ad ora ed ha esaurito il suo potere analitico. Muovendo da questa logica è impossibile concepire un'identità collettiva stabile e funzionale che non sia conformata al modello di quelle immaginate dal nazionalismo etnico. Lo studio dell'ECoC, tuttavia, rivela sia da parte della retorica dell'Unione Europea, sia da quella dei miei interlocutori, un utilizzo della categoria di Europa in contrasto con l'archetipo delle identità etno-nazionali.

Questo nuovo paradigma viene interpretato attraverso il concetto di "spazio culturale europeo" (Sassatelli 2005, 2009) che dà conto della nuova relazione che l'ECoC costruisce tra identità e cultura europee. Questa istituzione, infatti, pur non producendo un'immagine esplicita

dell'europeità, agisce come una cornice legittimante dei discorsi identitari locali, grazie alla quale le narrazioni nazionali o regionali si allineano alla retorica identitaria dell'*unity in diversity*. Questa retorica riposa su una concezione di cultura estetizzata, un artefatto che può essere prodotto, esperito e consumato, ed è proprio in questo cambiamento nel modo di comprendere la cultura che si trova la congiunzione delle due anime di politica urbana ed europea dell'ECoC.

In questo paradigma di cultura, infatti, al contrario di quello che accade nella costruzione dell'identità culturale etnica o nazionale, l'alterità è un segno di ricchezza e forza e non una debolezza. Assumendo questa nuova prospettiva sulla questione identitaria, la retorica dell'*unity in diversity* e la prospettiva dell'economia creativa rivelano le proprie assonanze e la propria grammatica comune. La fabbricazione di un ambiente urbano diventa quindi necessario all'integrazione della cittadinanza in quella "comunità semiotica" (Sewell 1996) europea dove ciò che unisce non è l'appartenenza a un gruppo di uguali ma il condividere con gli altri individui della propria comunità una stessa rete di simboli e relazioni semiotiche e quindi l'appartenenza allo stesso mondo di significati.

Questa nuova identità racchiude in sé sia la soggettivazione del cittadino in consumatore di cultura, sia quella del nuovo europeo, che del cittadino ha la stessa forma mentis. Inoltre, ne capitolo si mostra come la retorica comunitaria dell'*unity in diversity* cerchi di costruire un senso di appartenenza alle proprie istituzioni facendo a meno del ricorso oppositivo ad un "altro" fuori di sé, un meccanismo che invece caratterizza ogni altra costruzione identitaria collettiva. In realtà, questa esclusione è solo spostata a un piano differente e ulteriore; l'accettazione della differenza come parte costitutiva del sé, infatti, sebbene sembri rifiutare l'idea essenzialista dell'identità collettiva come tendenza all'univocità, sposta la linea di demarcazione su un piano morale ed etico, cioè proprio sulla capacità di compiere questo distanziamento critico dal normale discorso sull'identità nazionale.

Il percorso di modernizzazione del pensiero che sta alla base della fabbricazione di questa nuova identità europea basata sull'unità della diversità, quindi, viene inteso come un percorso di evoluzione e sviluppo del sé, sia collettivo che sociale, verso la realizzazione di una nuova idea di "vita buona" (Appadurai 2014) in cui riconoscersi.

Pafos2017 è uno degli strumenti con cui quest'immagine di "buon cittadino" e "buona città" viene costruita e posta a orientamento dell'azione presente. Essa fa parte quindi della contesa per l'accesso alla determinazione del proprio futuro da parte della comunità di Pafos. L'ECoC, dunque, può essere visto sia come uno strumento con cui il potere informa e assoggetta la comunità a un discorso di potere, sia come l'occasione per mettere questo discorso alla prova.

Attraverso appropriazioni e dirottamenti, i miei interlocutori guadagnano gli spazi di manovra dove applicare la propria agency, verso la costituzione della propria visione del proprio futuro. Il discorso egemonico, infatti, agisce riducendo l'identità altrui ad una incompiuta versione del sé e facendo quindi del proprio presente il futuro dell'altro subalterno. Dunque, solo la possibilità di scegliere quale futuro sognare per sé e per la propria gente permette agli individui e alle comunità di plasmare effettivamente la propria identità e quindi di rivendicare un ruolo al centro dell'azione politica.

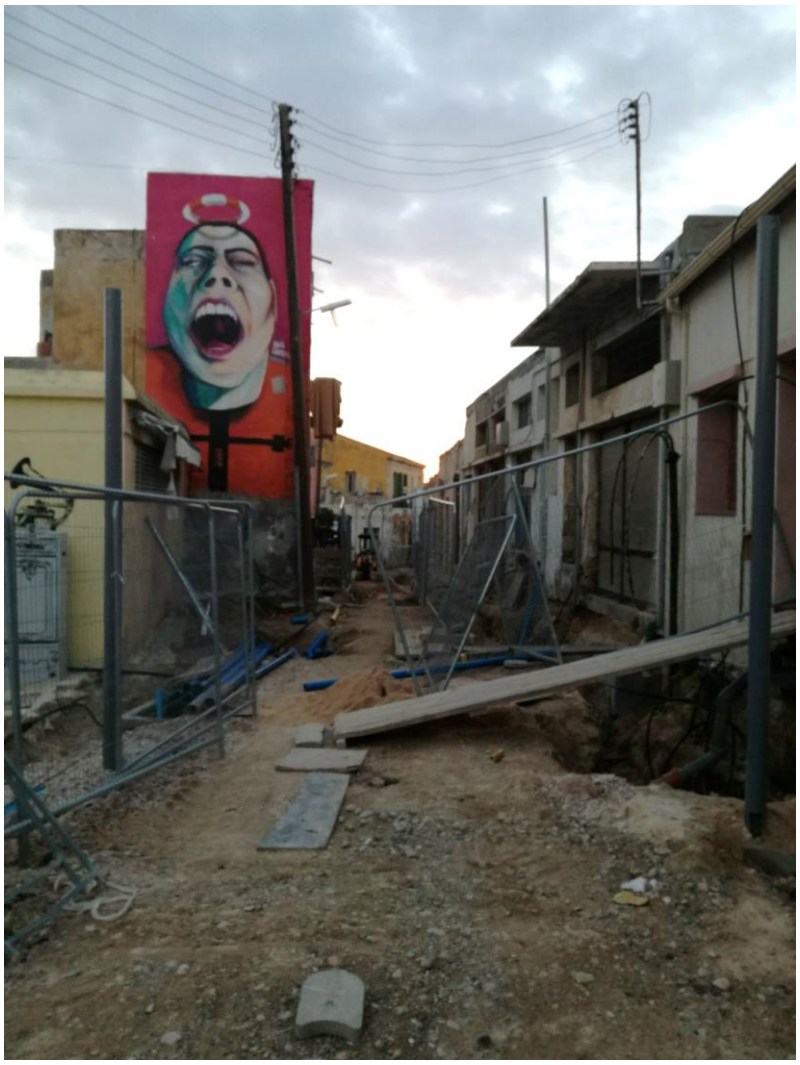

Figura 1 strade del centro di Pafos durante i lavori di rinnovamento

CAPITOLO I
Fare etnografia in una Capitale Europea della Cultura: La comunità di Pafos2017

Il grande sogno di Pafos

La sede di Pafos2017 si trovava poco lontano dal centro storico in pieno rinnovamento. Attraversando il nuovo parco pubblico della piazza municipale si proseguiva lungo il viale Griva Digeni, eroe della lotta per l'indipendenza, fino a incontrare l'edificio che un tempo ospitava il presidente del distretto di Pafos e per questo comunemente detto Oikia Eparchou[8]. Qui, proprio prima della statua dedicata all'altro eroe nazionale e vero padre della patria, l'Arcivescovo Makarios III, le bandiere con il grande logo arancione segnalavano la presenza degli uffici della Capitale Europea della Cultura di Pafos2017.

L'edificio non è molto grande e tradisce il suo passato residenziale. Era molto diverso dagli altri edifici del viale, di qualche piano più alti, dove trovano sede gli uffici di diverse compagnie, studi di avvocatura e altre attività. Forse per questo, forse perché un poco nascosto rispetto alla strada dagli alberi del piccolo parco pubblico che lo circonda, gli abitanti di Pafos sono stati per la gran parte ignari della localizzazione dell'organizzazione, nonostante si trovasse in una delle vie più trafficate della città. Oppure, ciò era dovuto soltanto al fatto che per molti di loro era difficile distinguere l'organizzazione a capo dell'ECoC dalla municipalità stessa; in ogni caso, la vera natura di questa istituzione è stata per molti un mistero fino all'ultimo giorno.

Per quel gruppo di persone costituito attorno alla ECoC, invece, i due piani di viale Griva Digeni 55 sono stati il centro delle attività per diversi anni; esso è stata la sede e il luogo di ritrovo di quella specifica "comunità della policy" che è stata Pafos2017 e i suoi cancelli hanno segnato fisicamente quella soglia che distingue i promotori e i soggetti presunti delle politiche culturali dell'ECoC. Questo luogo ha rappresentato anche il punto di riferimento per la comunità allargata che ruotava intorno all'istituzione; ad esempio, nelle comunicazioni tra Pafos2017 e il gruppo di volontari, questo luogo ha significativamente preso il nome di

[8] Οικία επάρχου. Letteralmente significa casa del presidente della provincia.

“Pafos2017 Head Quartiers”, quasi i volontari fossero un corpo militare da coordinare e ogni evento fosse una missione da portare a termine.
All’interno di queste mura si sono svolte tutte le funzioni prettamente gestionali dell’organizzazione, le attività manageriali, di contabilità e di comunicazione oltre a quelle di programmazione artistica. In questo luogo si trovavano gli uffici degli impiegati e si svolgevano anche le riunioni del consiglio direttivo, sempre qui passavano gli artisti per concordare ogni propria necessità con il reparto produzione, era qui inoltre che i volontari ricevevano il proprio materiale e la formazione necessaria. Il suo giardino ha ospitato anche piccoli eventi del programma artistico. Infine, la sede di Pafos2017 è stata visitata da diverse rappresentanze istituzionali, nazionali, internazionali ed europee, oltre che da classi scolastiche e universitarie interessate a osservare il funzionamento dell’istituzione. Questo è stato così il mio principale luogo di osservazione etnografica.
All’interno lo spazio era appena sufficiente per la quindicina di dipendenti che l’associazione contava al pieno dell’attività più tutto il materiale necessario. Quando ci entrai per la prima volta, invece, nell’estate del 2016, ancora rimanevano delle scrivanie vuote; l’organizzazione era attiva già da più di un anno e aveva già iniziato a organizzare alcuni eventi propedeutici ma mancavano ancora alcuni mesi all’apertura ufficiale dell’anno da *Capitale* e l’organico stava venendo completato con nuove assunzioni proprio in quel periodo.
L’ambiente era piuttosto spoglio, le sale erano arredate con alcuni simboli di Pafos2017, come il logo sulle targhe delle porte, il caratteristico colore arancione dappertutto e i banner pubblicitari che invitavano a registrarsi al programma di volontariato ma non sembrava che vi fosse stata posta grande cura. Nell’atrio, tra gli scatoloni di materiale informativo ammucchiati in attesa di essere distribuiti, era appesa una stele riportante la dichiarazione a sostegno della candidatura di Pafos da parte delle principali istituzioni locali ma la lampadina che la illuminava era ormai bruciata e nessuno si era preso la briga di sostituirla.

Il mio primo contatto con Pafos2017 avvenne attraverso Stelios, il responsabile del programma di volontariato, nell’ufficio al piano terra che poi divenne anche il mio ufficio. Un solo uomo di quasi quarant’anni, con un passato in diverse organizzazioni sportive dal calcio alla ginnastica artistica, era chiamato ad arruolare, formare e gestire il gruppo dei volontari a supporto di Pafos2017.
Allora non sapevo che Stelios sarebbe diventato il mio responsabile e anche il mio principale contatto e aiuto nella città. Non sapevo quanto mi sarebbero diventati familiari i suoi modi un po’ burberi o le sue sigarette, sempre pronte nel posacenere sulla scrivania. Il programma di

volontariato era stato uno dei primi ad essere avviato ma lui era stato assunto solo in un secondo momento, per sostituire la precedente responsabile, quando il programma era stato completamente distaccato da quello del “coinvolgimento della comunità”. Nonostante ciò era uno di quelli che in ufficio poteva vantare la più lunga anzianità di servizio, ad esclusione delle figure dirigenziali, e anche una grande considerazione da parte del presidente dell’organizzazione. Tutto ciò, unito a uno spirito pratico più orientato al risultato che alla forma, ne faceva uno delle figure chiave della vita lavorativa, soprattutto nei primi tempi, quando veniva coinvolto in molte questioni che andavano al di là del suo ruolo specifico.

Nella nostra prima conversazione, fu lui a spiegarmi cosa fosse la Capitale Europea della Cultura e cosa significasse questo per la città di Pafos. In quel primo momento mi apparve solo come una persona entusiasta, che cercava di trasmettermi passione per la causa di Pafos2017 e per la possibilità di essere parte di qualcosa di tanto eccezionale ma in questa nostra prima discussione erano presenti già molti elementi di quello che sarebbe emerso come l’autonarrazione di Pafos2017 riguardo sé stessa. Dopo qualche tempo con lui avrei imparato a riconoscere certe formule, ripetute continuamente a ogni volontario passato da quell’ufficio.

Figura 2. Spiti tou Eparchou - Sede di Pafos2017. La tavola in primo piano è l'opera “Tabula – Fortis in Pace” degli artisti Anthony Heywood e Uwe Derksen, un'opera che dovrebbe sensibilizzare alla riappacificazione delle due comunità etniche di Cipro; è stato spostata all'interno del Chani tou Imbrahim dopo la sua inaugurazione

In quei primi giorni di campo si respirava il senso di attesa per il futuro imminente e le grandi aspettative in esso riposte. Quando tornai alcuni mesi dopo per cominciare il mio periodo di studio etnografico come stagista, questo clima si respirava ancora, misto alla crescente tensione per l'avvicinarsi del termine dopo il quale tutti gli occhi sarebbero stati per noi. Tutta la città sembrava in attesa, il comune pubblicava i video degli operai al lavoro anche di notte per completare i lavori in centro e negli uffici il numero 2017 aveva assunto un significato particolare. Anche se ormai dietro l'angolo, pareva fosse qualcosa di lontano e intangibile, era l'obiettivo da perseguire nonché il momento della verità a cui tutti dovevano farsi trovare pronti. Per motivi diversi tra loro e non senza una certa ragione, in molti consideravano quello che stava accadendo come qualcosa di straordinario, unico, e anche molto desiderato dalla città stessa. Non ero il solo a percepire il clima d'attesa; il fervore del lavoro e lo stress crescevano con l'avvicinarsi della data della cerimonia di apertura, la prima iniziativa di Pafos come Capitale Europea della Cultura e anche il più grande in termini di sforzo della produzione artistica, dispiegamento di personale, attrazione di pubblico e mediatica. Era certo un grande fattore di stress, da quel momento in poi sarebbe "iniziata la guerra", come mi disse Stelios in maniera molto chiara.

D'altronde, era difficile non notare che qualcosa stava per accadere e non solo per i cartelloni che orgogliosamente davano il benvenuto ai visitatori nella *Capitale Europea della Cultura* all'uscita dell'autostrada o agli arrivi dell'aeroporto. Come avevo già notato nelle mie prime esplorazioni pedonali del centro cittadino, l'impatto di questa esperienza sarebbe stato molto importante a partire dalla morfologia stessa della città. I lavori coinvolgevano una vasta zona dei quartieri più vecchi e giustificano la crescita delle aspettative che si respirava con l'avvicinarsi del grande giorno; una serie imponente di interventi edilizi stava rifacendo il volto del centro e importanti nuove infrastrutture creative, come teatri o cinema stavano venendo ristrutturati o costruiti da zero.

Nei mesi successivi quelle strade si sarebbero gradualmente riaperte e trasformate in una zona pedonale completamente rinnovata, una nuova piazza e un parco pubblico. Tutto il centro sarebbe stato ridisegnato secondo un gusto moderno e minimalista, dominato dal bianco del marmo e i riflessi dell'acciaio. Molti negozi avrebbero alzato di nuovo le serrande, altri sarebbero stati sostituiti da caffetterie alla moda, gelaterie, negozi di abbigliamento e il rumore dei martelli pneumatici sarebbe stato sostituito dal passeggiare di abitanti e turisti in cerca di svago.

Durante i mesi che precedevano l'inaugurazione dell'anno da ECoC e anche nei primi del 2017, il peso di questi cantieri sulla vita quotidiana fu enorme. Ogni spostamento era più difficile

perché le principali arterie viarie sono rimaste interrotte per un lungo periodo creando grandi problemi di congestione del traffico, in aggiunta alcune zone del centro erano praticamente inaccessibili. Ancora più grandi sono stati i disagi per i commercianti della zona, che si sono visti praticamente impossibilitati a portare avanti le loro attività, dato che intere vie erano accessibili solo a piedi e a patto di attraversare cantieri, camminare su passerelle, scavalcare fosse e altre difficoltà. Da un altro punto di vista, questo faceva sì che bastasse frequentare i luoghi della quotidianità cittadina per rendersi conto della preparazione al grande evento. Più difficile se invece ci si limitava alla zona della marina, prettamente turistica e già ampiamente rinnovata pochi anni prima, anch'essa grazie a fondi europei; qui i segni dell'arrivo di Pafos2017 si limitavano ad alcuni totem pubblicitari e agli adesivi sulle vetrine dei negozi partner.

Dalle mie conversazioni con conoscenti casuali nelle prime settimane di permanenza emergeva una consapevolezza diffusa che qualcosa stesse per accadere ma, allo stesso tempo, prevaleva un'immagine piuttosto parziale e confusa di cosa fosse effettivamente questa Politistiki Protevousa[9]. Per molti non era chiaro cosa sarebbe successo esattamente; in pochi conoscevano nei dettagli cosa fosse l'istituzione dell'ECoC e di cosa si occupasse in maniera effettiva, ma esisteva una diffusa convinzione che questa fosse una manovra semplicemente finalizzata alla promozione delle città a livello turistico, cosa che è vera soltanto in parte. L'ECoC infatti è un programma vasto di rivitalizzazione della città e si inserisce in una strategia di politiche culturali continentale, con ricadute dirette e indirette nei più disparati ambiti della vita cittadina. Questo aspetto è stato scarsamente comunicato al pubblico da parte di Pafos2017, soprattutto nei primi mesi, tanto che alcuni ritenevano che il tutto si sarebbe esaurito nella cerimonia di inaugurazione di fine gennaio, un evento che assorbì grandissima parte degli sforzi produttivi dell'organizzazione e assunse anche un importante valore simbolico.

La campagna pubblicitaria ha certamente avuto effetto nel promuovere la presa di coscienza dell'esistenza di Pafos2017 ma ha contribuito anche a una certa confusione. Per comprensibili necessità promozionali, gli slogan pubblicitari non entravano nel dettaglio ma piuttosto trasmettevano concetti ampi e vaghi quali la straordinarietà e l'importanza di questo riconoscimento, l'orgoglio cittadino, la partecipazione della comunità. Questo ebbe l'effetto per cui, in molti casi, mancava nei miei interlocutori una visione d'insieme, essi tendevano a far coincidere tutta la manifestazione con alcuni eventi di cui erano a conoscenza oppure con una considerazione vaga di valorizzazione del patrimonio locale. Solo dopo qualche tempo si

[9] Πολιτιστική Πρωτευούσα: capitale della cultura.

creò un circolo ristretto di pubblico affezionato che seguiva costantemente gli eventi e li percepiva come parte di uno stesso programma.

Figura 3 Statua dedicata a Makarios III (1913 – 1977), arcivescovo di Cipro e primo Presidente della Repubblica. Il ruolo suo e della chiesa ortodossa nella lotta anticolonialista è stato decisivo e verrà discusso più ampiamente nel capitolo IV. Per questo motivo è celebrato come il principale padre della patria cipriota.

Il tema della extra-ordinarietà dell'esperienza da *Capitale* era quello più battuto dalle iniziative promozionali e più presente nel discorso pubblico; sicuramente era al centro della retorica dominante all'interno di Pafos2017, che dipingeva la Capitale della Cultura come un evento assolutamente unico e speciale per la città, soprattutto in rapporto alla modesta situazione di partenza. Questa dualità tra la pochezza delle risorse di partenza e l'ambiziosità dell'obiettivo, così grande da parere quasi impossibile, mi fu riassunta in pochissime parole dalla contabile dell'organizzazione, Toulla che, il mio primo giorno da stagista, si presentò con questa espressione: "mikro budget, megalo oneiro"[10], ovvero: "piccolo budget, grande sogno".
Parlare di sogno per un programma del genere può sembrare decisamente eccessivo, questo non è che un programma culturale, seppure di grandi dimensioni. Esso risponde a delle logiche

[10] μικρό budget μεγάλο όνειρο

economiche e politiche che spesso non hanno nulla di onirico ma che perseguono fini molto più materiali di sviluppo economico o di promozione sociale[11]. Con questa espressione, quindi, i miei interlocutori si stavano riferendo molto più probabilmente ad un livello dell'operazione diverso da quello meramente tecnico. D'altronde, se la retorica della città creativa ha dimostrato un grande successo negli ultimi due decenni, non solo tra chi le politiche urbane le disegna ma anche tra chi le vive nella propria città, significa che è in grado di solleticare razionalità diverse da quelle del semplice calcolo costi-benefici.[12]

Il ricorso alla categoria del sogno sposta la nostra prospettiva verso la sfera del desiderio e dell'immaginazione, facendoci soprassedere su alcuni dettagli tecnici dell'iniziativa, in nome di un suo più ampio valore simbolico ed emotivo. Nei sogni viviamo i nostri desideri realizzarsi, i sogni hanno la caratteristica di portarci in luoghi che ci sarebbero altrimenti impossibili, dove possiamo essere come più ci piacerebbe; i sogni sono, però, anche qualcosa di vacuo ed effimero se non facciamo niente perché si realizzino. La retorica del sogno, quindi, ci spinge a levare il freno del senso di realtà e provare a mettere in scena la nostra Pafos ideale, per poi provare a realizzarne almeno un pezzettino.

La retorica del sogno, inoltre, risveglia la dimensione visiva che è alla base anche dell'atto immaginativo; l'esperienza onirica ci appare innanzitutto come una serie di immagini o di scene che scorrono davanti ai nostri occhi e che suscitano in noi emozioni e sensazioni anche molto forti. In greco questa esperienza visiva del sogno è resa ancora più chiara dall'espressione usata comunemente per riferirsi al sognare notturno: "vlepo oneiro"[13], che si traduce letteralmente con "vedo un sogno" piuttosto che "faccio un sogno" come nell'espressione italiana. Anche l'immaginazione, come dice la sua stessa etimologia, è una facoltà del nostro intelletto che ci permette di dipingere la realtà in modo che rispecchi solo e soltanto i nostri gusti e i nostri desideri, a produrre immagini di essa come vorremmo che fosse. Pafos2017, quindi, è una città onirica; non corrisponde a quella reale ma è Pafos così come la vorrebbero i diversi attori che l'hanno realizzata e, in particolare, chi l'ha progettata partendo da una pagina bianca. In realtà è molto difficile individuare i reali progettisti di Pafos2017; la scrittura della candidatura, la sua implementazione e la realizzazione effettiva dei progetti, sono stati portati avanti da una serie differente di persone che si sono alternate nei ruoli manageriali durante la storia dell'istituzione. A ciò va certamente aggiunto il ruolo di guida dei comitati di

[11]I fondamenti economici di fenomeni con l'ECoC verranno analizzati più approfonditamente nel Capitolo III

[12]L'economia creativa e il suo impatto sull'immagine della città verranno analizzati nel Capitolo III

[13]βλέπω όνειρο

controllo dell'Unione Europea. Risulta così difficile separare quello che è propriamente la visione di un singolo individuo, con quello che invece risulta una continuazione del lavoro già realizzato da chi occupava quel ruolo precedentemente o, ancora, da quello che è un adattamento alle richieste dell'UE o alle idiosincrasie specifiche del contesto sociale, culturale, economico, professionale etc. Sarebbe molto più corretto parlare quindi di una visione che appartiene a una certo movimento di idee riconducibili alla sfera delle politiche urbane postindustriali, dell'economia creativa e del nuovo corso delle politiche sociali.[14] All'interno di questa varietà, inoltre, si aprono spazi per i diversi attori per concorrere alla rappresentazione di questa Pafos ideale, in relazione al proprio ruolo e al proprio potere di influenza; dobbiamo quindi considerare l'ECoC come uno spazio di negoziazione, dove tracciare visioni future della città e uno snodo in cui dinamiche globali e necessità contestuali interagiscono e si modellano a vicenda[15]. Questa città onirica prende le forme di una visione, un'immagine della Pafos futura che è costruita secondo un modello di città buona.

Nel proseguo di questo scritto, intendo analizzare questa visione onirica di città ideale, per quanto questa possa essere complessa e sfaccettata, a causa delle variabilità delle influenze che l'hanno composta. L'azione dell'immaginazione e delle aspirazioni per il futuro è infatti quella in cui si può osservare la dimensione culturale di un fenomeno politico come l'ECoC (Appadurai 2013).

Tornando al discorso dell'entusiasmo intorno al progetto di Pafos2017, infine, possiamo dire che è proprio in virtù dei valori simbolici di cui sono intrise, che le politiche culturali possono superare la semplice e fredda pianificazione di un programma di rilancio cittadino, per toccare le corde più emotive della identità e dell'autorappresentazione di una comunità. Gli abitanti di Pafos, infatti, hanno potuto specchiarsi in questa nuova visione di città e si sono visti giocare in essa un ruolo diverso da quello che hanno oggi, un ruolo a lungo desiderato ma che fino ad oggi si sono sentiti negare molto spesso[16]. Questa commistione di speranza e immaginazione per il futuro ha avuto un peso fondamentale sia nella comprensione del programma ECoC da parte di chi lo dirigeva, che nel suo ricevimento da parte dell'opinione pubblica.

---

[14]Nei capitoli III, IV e V verranno analizzati specificatamente questi aspetti.

[15]La relazione tra il discorso dell'ECoC e il contesto culturale locale, in particolare in relazione alla situazione post-coloniale dell'isola, verrà trattata nel capitolo II.

[16] Per questo argomento rimandiamo al capitolo II

Etnografia Organizzativa

La scelta di fare etnografia di una situazione lavorativa, mi ha portato a interessarmi in maniera piuttosto naturale di una disciplina che si occupa di contesti aziendali e organizzativi in genere: l'etnografia organizzativa, con i cui metodi e categorie di analisi mi sono dovuto confrontare. Questa disciplina, a discapito del nome, non nasce in seno all'antropologia, anche se ne riconosce i principali fondamenti teorici e metodologici. Essa si è sviluppata durante gli anni '70 e si affermata nel decennio successivo all'interno degli studi manageriali, come integrazione all'approccio clinico-psicologico degli studi qualitativi, per analizzare dinamiche collettive e comunitarie all'interno di contesti professionali. Questa disciplina, quindi, si distingue dall'antropologia d'impresa, industriale o del lavoro[17] soprattutto per il fine che si pone. Anche l'antropologia dell'impresa si occupa di contesti lavorativi ma è nata nell'intento di criticare la rappresentazione dell'economia capitalista come un ambito di relazione a-culturale e totalmente razionale e di far cadere la suddivisione tra società propriamente economiche e società basate su altre forme di scambio di scambio, dove prevalgono gli aspetti sociali e simbolici, ovvero le società primitive (Papa 1999). Essa quindi è rivolta agli aspetti culturali del lavoro come attività di produzione della ricchezza e al ruolo del mondo imprenditoriale nella struttura della società in cui si colloca. L'obiettivo dell'antropologia del lavoro è quello di inglobare gli aspetti economici e della produzione di ricchezza all'interno dell'ambito della cultura in senso ampio, rompere l'incantesimo che vuole che la fabbrica sia il luogo dove si producono le relazioni fondamentali della nostra società occidentale e che, quindi, sia un luogo dove valgono leggi proprie e inviolabili (Althabe Sélim 2000).
La distinzione tra le due discipline è racchiusa nella distinzione che Sélim (2000) fa in aperta contrapposizione con le altre discipline che si occupano di lavoro, distinguendo tra antropologia *in* azienda e *dell'*azienda; infatti al contrario dell'etnografia organizzativa che si distingue proprio per la scelta fortemente specifica del proprio campo di azione, l'antropologia dell'impresa fa del mondo del lavoro e degli affari un ambito dal quale osservare la società contemporanea, piuttosto che una limitazione del proprio raggio di azione.

L'Etnografia organizzativa, al contrario, pratica la prospettiva opposta e invece che portare gli aspetti dell'impresa all'esterno, nel suo habitat culturale, conduce i metodi dell'antropologia

[17]I diversi nomi con cui questa disciplina viene chiamata testimoniano le diverse tradizioni e diversi oggetti di indagine che la formano (Papa 1999).

all’interno dell’azienda, per costruirla come un microcosmo. Il principale assunto dell’etnografo organizzativo è che un’organizzazione, sia essa commerciale, sportiva, benefica o altro, può essere studiata attraverso la metafora della cultura. Secondo questa prospettiva, i gruppi di lavoratori di una stessa azienda presentano dinamiche parallele a quelle dei gruppi sociali studiati dall’antropologia classica, anche loro condividono un linguaggio, riti, mitologie, feste, pratiche, abitudini, valori etc., in poche parole possiedono una propria cultura (Piccardo e Benozzo 1996). L’etnografia organizzativa fa quindi riferimento al concetto di cultura organizzativa o cultura dell’organizzazione: un sistema di regole, nozioni, valori, simboli, storie e gerarchie condiviso – e anche contestato - che orienta l’azione e il pensiero dei suoi membri. Conseguentemente, ricorre al metodo etnografico sviluppato dagli antropologi per far emergere la specificità culturale dell’organizzazione che intende analizzare; trattare un’organizzazione come una cultura, infatti, significa interpretarla come un sistema unico e originale, continuamente ricreato dagli scambi degli attori coinvolti, che orienta le azioni e i pensieri di coloro che vi si trovano immersi. Questo sistema di significato è formato da un complesso di simboli e valori, abitudini e comportamenti, modelli di azione e comprensione e conoscenze stratificate che si possono considerare, generalmente e a gradi diversi, condivisi dai membri della comunità; questi elementi non sono statici, sono il materiale crudo per il lavoro di creazione e ricreazione continua del sistema stesso, che si trasforma pur mantenendosi in un equilibrio dinamico. Come la cultura generalmente intesa, la cultura organizzativa non esiste distintamente dagli individui che la manipolano ma ha costantemente bisogno di attivarsi attraverso lo scambio e la condivisione di sue parti. Questi meccanismi di scambio e ri-produzione, inoltre, si orientano secondo sistemi gerarchici; essi infatti tendono a favorire la riproduzione di un determinato sistema di valori e di potere e, pertanto, prevedono al loro interno anche forme di contestazione.

Questo sistema di senso è largamente implicito; il compito dell'etnografo organizzativo, quindi, sarà quello di immergersi all’interno del contesto che intende studiare per cogliere e far emergere la prospettiva - il punto di vista, direbbe l'antropologo - specifico dei suoi membri.

Dal punto di vista dell’etnografia organizzativa, il tipo di lavoro che ho realizzato presso Pafos2017, segue la metodologia dell’“osservazione completa” (Piccardo e Benozzo, p.103), cioè un’esperienza etnografica che prevede un’effettiva partecipazione al processo lavorativo e non solo la sua osservazione o la raccolta di interviste. Il principale rischio di questa metodologia è un eccessivo coinvolgimento nell’attività e nei metodi dell’organizzazione che possa far perdere il distanziamento necessario all’attività critica. Nel mio caso personale, mi sento di affermare che, seppure questo rischio sia stato reale, è stato mitigato da diversi fattori.

Innanzitutto, oltre al costante ricorso alle normali tecniche etnografiche per guadagnare il necessario distacco dalla situazione contingente, il mio intento investigativo e osservativo è stato esplicitato fin da subito; al contrario di altre ricerche organizzative, non mi sono mai trovato a dover fingere la totale appartenenza al contesto lavorativo. Secondariamente, non ho limitato la ricerca alla sola organizzazione Pafos2017 ma quest'ultima è stata trattata come una parte, seppur la principale, del campo di ricerca. Infine, la mia posizione di unico straniero e le mie responsabilità ridotte in quanto stagista volontario - l'unico per molti mesi - hanno contribuito al mio collocamento da parte dei miei stessi colleghi/interlocutori in una posizione speciale, galleggiante tra lo staff vero e proprio e il gruppo dei volontari, che mi ha impedito un completo assorbimento nella vita lavorativa.
Da questa posizione ho potuto praticare osservazione partecipante del lavoro dei dipendenti di Pafos2017, ponendo un'attenzione particolare al significato e alle motivazioni che essi davano al proprio impegno e a come queste modificavano la pratica del lavoro, il prodotto realizzato, la narrazione identitaria dell'organizzazione e il suo rapporto con gli altri attori presenti sul campo: i politici, gli artisti, il pubblico partecipante e l'opinione pubblica in generale. Ho osservato anche i comportamenti quotidiani e la "banalità" del lavoro, i piccoli riti che si sono creati in seno a questa giovanissima comunità e le storie e le mitologie private che sono nate in loco.

Il concetto di cultura così come è applicato nelle scienze manageriali le avvicina in molti casi alla ricerca antropologica ma finisce anche per segnalarne anche le principali differenze. Infatti, la "metafora della cultura" (Piccardo e Benozzo 1996) ha permesso una comprensione molto ricca delle dinamiche collettive che si svolgono tra i suoi membri e che sfuggono a un'analisi semplicemente manageriale ma, allo stesso tempo, una scarsa problematizzazione di questo concetto può portare ad una serie di rischi che il dibattito metodologico in antropologia ha già messo in luce parlando di cultura tout court.
Gli scienziati manageriali hanno attraversato una fase di fascinazione per le culture esotiche che ha ispirato la nascita dell'etnografia organizzativa ma le similitudini trovate tra le tribù tradizionali e le comunità professionali si basavano su pregiudizi ampiamente superati dall'antropologia; infatti, come sostenuto da Alvesson e Berg (1993), i pionieri della disciplina "erano affascinati più dall'entusiasmante confronto tra le organizzazioni attuali e le culture 'primitive' dominate da superstizioni e irrazionalità, che da serie ambizioni di ricerca" (p. 14). Da quella che si vorrebbe una critica ai primi rozzi approcci di etnografia organizzativa, emerge una concezione, questa sì davvero primitiva, delle società a lungo territorio di studio esclusivo

degli antropologi, tale per cui la similitudine tra culture tradizionali e culture organizzative ripropone l'opposizione tra semplicità e complessità che ha contraddistinto l'antropologia della prima metà del secolo scorso. Anche nel testo di Piccardo e Benozzo *L'etnografia organizzativa* (1996), questa differenza sostanziale tra culture lontane ed esotiche appannaggio dell'antropologia e vicine, destinate ad uno studio differente, viene riproposta: "La difficoltà per l'etnografo [organizzativo] consiste proprio nel fatto di riuscire a riconoscere una peculiarità in una cultura che presente all'apparenza tratti del tutto simili [...] e che invece all'antropologo si imponevano per la loro diversità" (p.76).

A sua volta, il concetto stesso di cultura d'impresa lascia qualche dubbio; per quanto sia condivisibile intendere una comunità di lavoratori come un sistema integrato e delimitato, con un suo equilibrio interno, non si coglie il senso specifico del concetto di cultura d'impresa; la sua specificità rispetto ad altre tipologie culturali è molto difficile da definire. Ad un'analisi più attenta, essa si riduce a un insieme di fenomeni culturali osservabili in diversi altri contesti, con l'unica particolarità di essere condivisa dai membri di un'organizzazione produttiva. Anche quest'ultima separazione, però, può essere messa in dubbio; né le culture organizzative né ogni altro tipo di cultura può essere considerato come una unità chiusa e autosufficiente, pena rischiare di reificarla. Piuttosto, essa deve essere sempre considerata come un particolare ambiente in comunicazione con altri ambienti, delimitato in maniera artificiosa dall'attività dell'etnografo, che deve sempre mantenersi conscio di questa sua operazione. Altrimenti, c'è il rischio di chiudersi nell'analisi di una cultura d'impresa dimenticandosi del suo essere immersa in un contesto molto più ampio e variegato con cui interagisce ogni giorno; al contrario, bisogna sempre tenere conto del fatto che ogni individuo non è che un punto di contatto tra diversi ambienti e una potenziale fonte di scambi e reinterpretazioni.

Tuttavia, l'intuizione che portò alla nascita dell'etnografia organizzativa ha mostrato la sua bontà nello spiegare come queste comunità professionali siano creatori di sistemi di simboli, identità, narrative e credenze che possono influenzare il modo in cui la comunità stessa funziona e si pone nel mondo del mercato. In definitiva, possiamo dire che una buona etnografia organizzativa si distacca dall'antropologia più per i fini, di tipo manageriale, che per la collezione di strumenti intellettuali da utilizzare.

Il concetto di cultura di impresa deve essere quindi utilizzato con molta cura, come una categoria dello scienziato per delimitare e compare oggetti specifici, piuttosto che per identificare elementi del mondo. Ci pare più cauto, quindi, seguire il consiglio di Appadurai (1996) anche in questo specifico settore di studio e affermare che le singole organizzazioni hanno una propria dimensione culturale che ne determina un certo grado di specificità. In alcuni

casi, questa specificità è condivisa in maniera inconsapevole dai singoli individui parte dell'organizzazione, che hanno imparato a operare al suo interno senza mai riconoscerla come una specifica struttura, mentre in altri casi essa è stata oggetto di una narrativa esplicita che l'ha costruita come una forma identitaria. Possiamo inoltre mostrare che questo aspetto culturale incide sul *modus operandi et cogitandi* dell'organizzazione stessa ma dobbiamo evitare l'errore di considerare quella determinata cultura organizzativa come lo strumento esclusivo per leggere i fenomeni che osserviamo all'interno dell'ambiente di lavoro, i quali, infatti, potrebbero essere interpretati anche a diversi livelli, nazionale, sociale, religioso o altro. Dobbiamo inoltre evitare il rischio di produrre tante immagini di diverse culture organizzative separate tra loro, come se esse fossero delle monadi e non fossero invece immerse in una più ampia rete di significati.

Un modo di evitare queste leggerezze adottato da alcuni scienziati delle organizzazioni è quello di ricorrere al concetto di *sensemaking* (Weick et al. 2005); questo concetto permette di includere nell'analisi molti fenomeni culturali che costituiscono le realtà organizzative senza correre il rischio di reificarle come culture a sé stanti. Come suggerisce il suffisso inglese *-ing*, questa parola si riferisce a un'azione, a un processo e non a uno stato di cose. Al contrario, la parola cultura interpretata malamente si espone al rischio di essere reificata come un'entità indipendente e inalterabile.

In un articolo molto interessante, i tre scienziati organizzativi, definiscono il processo del *dare senso* come un "ongoing retrospective development of plausible images that rationalize what people are doing" (p.409). Quindi, questa attività di sensemaking ha a che fare con l'agire piuttosto che con l'essere; essa raccoglie il flusso dell'azione e lo manipola per costruire, a posteriori, delle categorie che gli diano senso e che influenzino il suo scorrere futuro. Il *sensemaking*, quindi, non è totalmente sovrapponibile al concetto di cultura, intesa come un insieme complesso di elementi caratterizzante da un gruppo di individui in grado di orientare il pensiero e l'azione umana ma piuttosto ne è uno degli atti costitutivi, in quanto produce gli elementi di cui la cultura si compone: storie, simboli, tecniche etc.

Ancora di più, possiamo dire che l'azionarsi del processo del *dare senso* coincide con l'esistenza stessa della comunità, non la precede né la segue, ma ne costituisce la sua stessa natura. Infatti, il senso viene dato soltanto attraverso un lavoro costante di scambio fra i membri parte di un gruppo e proprio l'appartenenza allo stesso determina l'accesso al processo di negoziazione; essi quindi si devono innanzitutto riconoscersi come parte di una stessa comunità, che condivide schemi di interpretazione della realtà, per attivare il processo di *sensemaking*. Allo stesso tempo, i soggetti coinvolti, proprio mentre negoziano il senso da

attribuire alla realtà in cui sono immersi, vanno a costruire quel sistema d'azione condiviso che garantisce loro il proprio riconoscimento reciproco. Il riconoscimento da parte dei singoli della comunità di cui fanno parte e il costante processo di scambio di informazioni che costituisce l'atto del *sensemaking*, quindi, si trovano in un rapporto circolare, in cui l'uno permette l'altro ma nessuno è premessa dell'altro. Il processo del *dare senso* è quindi distinguibile solo a livello logico dall'esistenza della comunità che lo pratica; di più, esso rappresenta il dispiegarsi della stessa nel flusso dell'azione.

L'influenza di un pensatore come Geertz in questa rappresentazione è a mio parere molto evidente. Il concetto di *sensemaking* come lo abbiamo definito, richiama molto da vicino la definizione della cultura come "traffico di simboli significanti" (1973). Così come nel caso del *dare senso*, nella definizione geertziana questo traffico costituisce la cultura stessa, perché la cultura esiste nel momento in cui le ragnatele di significato vengono nuovamente ricostruite e validate dalla pratica dei suoi stessi manipolatori. La cultura è un processo sempre attivo, che ha a che fare con la pratica più che con il pensiero; essa esiste in quanto capace di orientare l'azione e si compie nell'atto di costante manipolazione che ne praticano i suoi stessi membri. La prospettiva del *sensemaking*, così come quella della cultura di Geertz, finisce per togliere alle culture la qualità di attore agente (Malighetti 2008). Cioè, permette di pensare alle organizzazioni, comprese quelle che mettono in atto politiche pubbliche, non come agenti strategici ma come l'effetto dell'incontro di una molteplicità di attori la cui reale capacità di autodeterminarsi nelle proprie scelte non deve essere sovrastimata. Ogni singolo componente del processo, infatti, è inserito in un flusso di azioni, le quali sono orientate da preconcetti e preconoscenze che egli ha acquisito attraverso le negoziazioni precedenti. Quindi, il ruolo dell'etnografo è quello di inserirsi in questo flusso per individuarne gli aspetti che permettono ai suoi membri di orientarvisi e produrne una nuova interpretazione attraverso gli strumenti dell'antropologia.

Altra caratteristica che accomuna Geertz con il *sensemaking* è la centralità dell'atto interpretativo. Gli stessi membri di un gruppo culturale possono astrarsi dal flusso di pensiero e azione in cui sono immersi per darne un'interpretazione soltanto attraverso un atto interpretativo, che permetta la revisione dei fatti e l'inserimento di quest'ultimi in una struttura narrativa. Raccontare una storia, infatti, dà la possibilità di caricare i fatti di senso ma questo atto è necessariamente retroattivo e si può realizzare quando l'azione è conclusa e il suo compiersi è stato isolato dal flusso in cui è inserito. Nel mentre, invece, esiste solo l'agire e le sue conseguenze, che richiedono un adattamento del proprio comportamento immediato, guidato dal ricorso al proprio bagaglio di presupposizioni e conoscenze pregresse. Solo grazie

ad un atto retrospettivo e interpretativo il flusso si trasforma in una storia, l'agire in una serie di decisioni del soggetto. (Laroche 1995).
Partendo da questa prospettiva, il mio intento di etnografo è stato quello di tuffarmi nel flusso del *sensemaking* così come veniva (ri)prodotto all'interno di Pafos2017, cercando di seguire quanto più possibile tutti i rivoli che i miei interlocutori creavano negoziando le proprie reti di significati tra di loro e con l'ambiente. Ho cercato, quindi, di cogliere quella densità che proprio Geertz poneva alla base di ogni fenomeno culturalmente inteso, non tanto per spiegarlo ma per saperlo rintracciare nel gomitolo delle relazioni che intreccia con tutti gli altri.

La cultura di Pafos2017

Per poter applicare gli strumenti dell'etnografia organizzativa, ho considerato Pafos2017 una comunità con una propria dimensione culturale da ricercare e da analizzare. In particolare, mi sono interessato a quei meccanismi che vanno a costituire il sentimento corporativo del gruppo, perché ho ritenuto potessero essere rivelativi della autorappresentazione che l'organizzazione ha di sé stessa, della relazione che intende costituire rispetto alla comunità cittadina e che, quindi, potesse fare emergere il senso di Pafos2017 come una comunità della policy.
L'organizzazione *Pafos2017 – European Capital of Culture* è stata istituita dalle tre municipalità di Pafos, Geroskipou e Pegeia nel 2013, dopo che la città era stata ufficialmente nominata come Capitale Europea della Cultura. Inizialmente fu retta da un solo impiegato, trasferito dalla municipalità di Pafos, per poi crescere in organico con l'avvicinarsi dell'anno 2017. Nel momento in cui scrivo l'organizzazione è stata smantellata e ha cessato di esistere, il suo statuto prevedeva infatti la sua chiusura al termine dell'anno da ECoC. Al massimo della sua espansione ha contato 19 impiegati (oltre a me) e una serie di collaboratori esterni occasionali. Tuttavia, visti i confini piuttosto sfumati di questa istituzione ho deciso di non limitare l'analisi ai soli impiegati ma di includere anche il suo consiglio direttivo, alcuni dei collaboratori e soprattutto il gruppo dei volontari. I volontari registrati hanno raggiunto il numero massimo di 344 anche se solo una parte ha partecipato assiduamente a tutto il programma. La mia scelta di estendere la ricerca oltre gli effettivi confini dell'organizzazione è dovuta alla volontà di non limitarmi a un'etnografia organizzativa ma di realizzare una vera e propria etnografia della Capitale Europea delle Cultura, intesa nel senso più comprensivo possibile. Tutte le categorie di persone che ho menzionato, infatti, sono attori che hanno contribuito in un modo o nell'altro alla realizzazione di questo fenomeno, anche se non tutti possono essere parte dell'organizzazione strettamente intesa. Inoltre, tutti loro, seppur con

varie sfumature, si sono fatti portatori di una specifica narrazione sulla città che rappresenta il principale oggetto di questa analisi. Questa narrazione ha infatti fornito le categorie fondamentali per la comprensione della città stessa da parte dell'istituzione, determinando la relazione tra istituzione e cittadinanza.

All'interno del cosmo di Pafos2017, tuttavia, esistono diverse divisioni e stratificazioni e, prevedibilmente, la squadra dei lavoratori che ha realizzato l'ECoC ha ricoperto un ruolo fondamentale e presenta sue dinamiche specifiche. In un gruppo così ristretto la maggior parte delle interazioni, sia tra i singoli che tra diversi "uffici", si tiene su un piano informale, senza la mediazione di un protocollo di azione sviluppato dalla dirigenza; ciò non toglie che si siano presto istituite alcune piccole abitudini ed usanze osservabili, che strutturavano la rete di relazioni e di dipendenze dell'organizzazione e manifestavano la creazione di un senso di comunità.

Il processo di costruzione della cultura organizzativa che caratterizza ogni contesto professionale particolare è sottoposto a un costante lavoro di rinegoziazione e riproduzione, tuttavia ci sono fasi della vita di un'organizzazione in cui questo andamento vive delle accelerazioni, mentre in altre tende a rallentare e stabilizzarsi. In un'organizzazione nascente e di breve durata questo processo è sicuramente piuttosto intenso (McDonalds 1988) anche se spesso si costituisce di attività molto banali e quotidiane che possono sembrare del tutto irrilevanti. I momenti più carichi di importanza e più interessanti da osservare per le dinamiche di gruppo erano certamente quelli di pausa o di riposo; la gestione dei tempi di pausa e di lavoro era dominata da un principio di prossimità che rivelava uno schema segmentario all'interno dell'organizzazione, nel quale i diversi uffici (contabile, produzione, artistico, comunicazione etc.) rappresentavano il principale elemento strutturante la vita lavorativa quotidiana. Molto banalmente, i membri di uno stesso ufficio si coordinavano nelle pause e nei pranzi, avevano relazioni personali privilegiate fra di loro, sedevano vicini al tavolo delle riunioni, si spalleggiavano in caso di contrasti tra diversi settori. I momenti di socialità e di svago collettivi, invece, si realizzavano solitamente al di fuori dell'orario di lavoro e furono importanti nella creazione di un senso di squadra; ad esempio, vi era l'abitudine di organizzare cene con i colleghi, feste di compleanno in ufficio, serate di scarico dopo gli eventi più impegnativi ed altre attività ricreative. In tutti questi casi era possibile osservare al lavoro le dinamiche personali tra i vari impiegati, i meccanismi di inclusione ed esclusione dei vari sotto-gruppi e anche i meccanismi di assorbimento dei diverbi lavorativi; tuttavia, in queste occasioni venivano condivise sensazioni sulla vita lavorativa e sul senso del proprio sforzo,

permettendomi di osservare il tenore emotivo della squadra, il cambiare delle sue necessità e l'evolvere delle sue priorità e preoccupazioni.

Tra i momenti dell'attività lavorativa, uno dei più importanti era lo *staff meeting*[18], che di solito si teneva alla fine del mese o prima di eventi di particolare importanza che necessitavano del coinvolgimento di tutto il gruppo. Le riunioni dello staff, oltre che a svolgere importanti funzioni di coordinamento del lavoro, manifestavano molti aspetti della cultura interna dell'organizzazione. Data la loro cadenza abbastanza regolare e la reiterazione tra una riunione e l'altra di parole e di gesti, molti dei quali dal valore simbolico, le sedute collettive potrebbero essere descritti quasi come una ritualità di Pafos2017. Oltre che per le questioni più pratiche, questi incontri, infatti, furono molto importanti per promuovere il senso di squadra e la percezione di lavorare per uno scopo comune.

La riunione team al completo in una sola stanza in occasione di evenienze particolarmente importanti è di per sé stesso un fattore di costruzione del senso di comunità, non a caso io ne rimasi inizialmente escluso e fu solo dopo che Stelios mi riconobbe parte effettiva del suo ufficio che fui invitato a partecipare. Al loro interno, infatti, venivano discussi i problemi dello staff prima che filtrassero all'esterno e venivano anche date le indicazioni da tenere con collaboratori, volontari, artisti, politici etc. essi erano dunque utili per rimarcare il confine della comunità ristretta in un ambiente spesso frequentato da molte altre figure. Inoltre, erano un momento di confronto tra i diversi gradi gerarchici dell'organizzazione, che venivano manifestati attraverso la prossemica delle posizioni al grande tavolo rettangolare che occupava l'intera stanza dedicata alle riunioni. Sul lato corto, vicino a una piccola lavagna, sedevano le tre figure principali: la direttrice artistica, la direttrice generale e, quando presente, il presidente dell'organizzazione; vicino a loro, all'angolo, sedeva il responsabile della produzione e a seguire, sul lato lungo, prendeva posto la sua squadra. Sugli altri due lati si disponevano i restanti impiegati, mantenendo sempre la vicinanza tra i responsabili di settore e i propri collaboratori.

Infine, queste riunioni permettevano di marcare i momenti topici della vita dell'organizzazione, che di solito corrispondevano agli eventi considerati di maggiore importanza e a cui era richiesta maggiore attenzione. Nell'imminenza e a seguito di eventi particolarmente sentiti, infatti, si tenevano delle riunioni straordinarie, queste servivano a coordinare i vari reparti per la buona riuscita dell'evento o a valutare i risultati ottenuti e discutere eventuali criticità emerse; nello stesso tempo erano il momento di discorsi motivazionali o di congratulazioni da

[18]Anche nell'ambiente di Pafos2017 si usava l'espressione inglese.

parte dei dirigenti verso la squadra. In questo modo, attraverso le parole e la cerimonia della riunione, veniva passato ai lavoratori anche un giudizio riguardo gli aspetti e le priorità principali della vita della *Capitale* da parte della dirigenza. Uno di questi casi fu la riunione che si tenne alla vigilia della cerimonia di inaugurazione, di certo l'evento più grande e faticoso sotto tutti gli aspetti, il quale segnava anche ufficialmente l'inizio del programma artistico e dell'anno da ECoC. In questo momento, prima di discutere gli ultimi dettagli tecnici, la manager Terpsoulla tenne un breve discorso alla squadra, in cui si sottolineavano gli aspetti non canonici del lavoro per un'organizzazione come l'ECoC e l'importanza di svolgerlo con lo spirito giusto, uno spirito che metteva la propria missione al primo posto. Questo fu uno dei momenti in cui si costruì quella retorica di eccezionalità che contraddistingueva le opinioni dei miei colleghi sul proprio lavoro in Pafos2017; esso era considerato quasi un impegno sociale, in favore della propria comunità cittadina, pertanto non poteva essere misurato secondo i parametri tipici del lavoro salariato, come ore settimanali, straordinari o lavoro festivo ma doveva essere portato a termine con senso del dovere.

Oltre ai meccanismi che si attuano in maniera naturale e quasi automatica, in un contesto di breve durata e di grande sforzo collettivo è lecito aspettarsi di osservare dei tentativi di creazione dello spirito di corpo dell'organizzazione guidati da parte della dirigenza, in modo da accelerare i tempi della sua creazione. Un'adesione forte alla cultura organizzativa, infatti, è associata a un maggiore impegno e un maggiore coinvolgimento nel proprio lavoro.

McDonalds (1988) descrive una situazione paragonabile a quella in cui mi sono trovato nel suo studio sulla struttura che organizzò i Giochi Olimpici di Los Angeles 1984. In questo lavoro analizza i processi di creazione dell'identità di gruppo tra i lavoratori dell'organizzazione, evidenziando il ruolo di alcune iniziative della dirigenza nell'accelerazione della creazione di una cultura organizzativa. Pafos2017 ha in comune con questo caso la natura una tantum dell'evento da produrre, la sua limitatezza e intensità temporale e le grandi attenzioni mediatiche e di pubblico che esso raccoglie su di sé; entrambe quindi vivono la pressione di dovere raggiungere un buon risultato per tempo e ad ogni costo. La necessità di coinvolgere tutti i lavoratori attorno alla propria missione, responsabilizzando ognuno perché realizzi il suo contributo è dunque essenziale. Al contrario, i due casi differiscono enormemente per la scala dell'evento e per il numero di lavoratori che sono stati coinvolti.

Uno dei piccoli escamotage che McDonalds evidenzia in LosAngeles1984 per contribuire al senso di comunità e che attribuisce genericamente a molte organizzazioni temporanee simili è l'iperesposizione dei simboli e del logo dell'organizzazione stessa sul materiale dato ai suoi dipendenti. Questo è vero anche per il nostro caso; il sole arancione di Pafos2017 si trovava

sulle penne, le usb-drive, sui blocchi di fogli, sulle cartellette e in molto altro materiale da cartoleria. Inoltre, la Capitale Europea della Cultura realizzò molto materiale celebrativo dell'evento da vendere o distribuire al pubblico; furono dunque realizzate spille, tazze, calamite, braccialetti, cartoline, dei gioielli da donare ad artisti e ospiti dell'istituzione e persino delle piccole bottiglie omaggio di zivania[19] marchiate Pafos2017. Parte di questo materiale avanzato finì per essere regalato o appropriato dai dipendenti, messo in bella mostra sulle scrivanie, su borse e zaini o semplicemente tenuto come ricordo. La stessa direttrice artistica si presentava sempre in ufficio con una speciale collana che riproduceva il logo della capitale e i suoi colori. L'ambiente di lavoro, quindi, pullulava di immagini, simboli e slogan dell'ECoC.

Figura 4 logo di Pafos2017

Le strategie di creazione di un sentimento corporativo erano ancora più evidenti nel caso dei volontari, probabilmente perché essi erano percepiti come quella parte della comunità della policy più debolmente legata alla sua missione e quindi quella su cui si doveva investire di più a livello simbolico. D'altronde il gruppo dei volontari era molto eterogeneo per età, nazionalità, interessi, occupazione etc.; i volontari dichiaravano di essersi iscritti al programma per le più disparate ragioni, a volte molto banali o personali e ben pochi di loro avevano incorporato la retorica di Pafos2017 già prima di arruolarsi. Quindi, raccogliere tutte queste diverse traiettorie personali e farle diventare la storia del successo di una città intera era compito della narrazione di Pafos2017, che dava al volontario un forte valore simbolico. La rappresentazione del volontario che emergeva dalla retorica di Pafos2017 e dai discorsi dei suoi dirigenti cercava di stimolare nello stesso un sentimento di orgoglio per la sua missione, esaltando la necessità e l'importanza del suo operato ben oltre il loro reale coinvolgimento.

[19]La zivania (ζιβανία) è un distillato di uve molto simile alla grappa prodotto tradizionalmente sull'isola. Questo prodotto era realizzato da un'azienda locale sponsor dell'ECoC per essere donato ad artisti e collaboratori stranieri.

La coltivazione di uno spirito fiero per il proprio impegno a favore della comunità era probabilmente un modo per legare i diversi volontari tra loro e all'organizzazione. Fin dall'inizio, infatti, fu obiettivo di Stelios e dell'ufficio comunicazione favorire la creazione dello spirito di corpo nel gruppo, attraverso diverse iniziative. La prima fu quella di trovare un nome per la squadra, il primo passo per la creazione di ogni individuo collettivo. Fu scelto "the orange team", per via del colore delle loro magliette; questo nome fu utilizzato soprattutto nelle tag sui social media e nelle comunicazioni tra dirigenza e volontari.

Il nome sottolineava la caratterizzazione cromatica della squadra, infatti l'abbigliamento è certamente un metodo molto efficacie per segnalare l'appartenenza a un gruppo e al contempo la sua separazione dagli altri. Ai volontari è così stato riservato un kit comprendente sacca, magliette, cappelli, impermeabile, portachiavi e altro, tutto rigorosamente arancione e marchiato Pafos2017; essi ricevevano la loro "uniforme" al momento della loro registrazione effettiva, come suggello della loro trasformazione in volontari. L'insistenza da parte di Stelios e dell'organizzazione affinché portassero i colori di Pafos2017 in tutte le occasioni in cui erano coinvolti i volontari era tesa a ottenere un duplice effetto, da una parte facilitare l'autoriconoscimento da parte del singolo individuo come parte di una squadra unita, dall'altra rendere individuabili al primo sguardo i volontari da parte della cittadinanza. Con le magliette arancioni, infatti, spiccavano tra la folla agli eventi, nei punti informativi, per le strade; essi sono così diventati dei punti di riferimento per il pubblico, nonché dei portabandiera della Capitale Europea della Cultura.

Per cementare lo spirito di corpo tra i volontari sono stati organizzate anche una serie di riunioni di orientamento e formazione dedicate a loro. In particolare, grande importanza è stata data al raduno prima dell'inizio dell'anno, alla festa d'estate dedicata ai volontari e alla cerimonia di ringraziamento e chiusura alla fine dell'anno. Queste iniziative ricordano molto da vicino quelle raccontate da McDonalds (1988) per lo staff del comitato olimpico; esse promuovono un sentimento cameratista e rafforzano l'orgoglio dei partecipanti per il proprio ruolo e li ripagano dei loro sforzi offrendo intrattenimenti gratuiti.

Il grande raduno fu il primo evento a cui partecipai personalmente, in novembre, un paio di giorni dopo il mio arrivo per il primo dei due principali soggiorni di campo. Il programma di volontariato era attivo già diversi anni ma questa era la prima occasione in cui gli iscritti si raccoglievano tutti insieme e potevano vedersi e conoscersi l'un l'altro; il solo fatto di trovarsi all'interno di questo grande gruppo arancione ha avuto un sicuro effetto emotivo. Anche il proseguo della mattinata è stato caratterizzato da una serie di iniziative volte a rafforzare il sentimento della squadra e l'orgoglio dei volontari.

In apertura, si è tenuto il discorso del presidente e di altre figure di spicco dell'organizzazione per salutare e ringraziare tutti i presenti; tutti hanno sottolineato l'indispensabilità di noi volontari e il nostro ruolo di protagonisti nella realizzazione di questa grande impresa per tutta la città. Dopodiché, si sono tenute altre piccole ritualità simboliche, come l'investitura di alcuni nuovi volontari, che hanno ricevuto il loro kit sul palco direttamente dalle mani del presidente, la presentazione delle differenti squadre, con i loro rispettivi responsabili e i loro compiti specifici, tra le quali siamo stati chiamati a scegliere il nostroruolo, e, infine, la distribuzione di nuovo materiale per tutti. In chiusura, l'immancabile foto di gruppo: tutti insieme, sorridenti e a mani levate; suggello visivo di quella festa che avrebbe dovuto essere la nostra esperienza di volontariato.

Queste iniziative raggiunsero almeno in parte il risultato sperato, creando una comunità che si riconosceva nella missione dell'ECoC, tanto che portarono Anthea, una donna volontaria di Pafos2017 che i ciprioti definirebbero, tra lo scherzoso e il dispregiativo, una *Charlie*, ovvero una persona nata da genitori ciprioti in Inghilterra, a dichiarare: "They recognize our *uniform* from a distance now, which is rather nice. I feel very proud when I wear my *uniform*, I mean my *orange t-shirt*, of course."

Nel caso specifico di Anthea, una delle volontarie più entusiaste che mi sia capitato di incontrare, possiamo parlare di un vero e proprio successo nel costruire lo spirito di appartenenza all'organizzazione, così efficacie da portare i suoi membri a vedere nella propria maglietta una vera e propria uniforme, come una squadra sportiva o come un corpo militare. Inoltre, il riferimento visivo al colore arancione come caratterizzazione fondamentale della propria divisa è sintomatico del successo di una campagna di comunicazione che ha usato l'aspetto cromatico come elemento identificativo. Infine, nelle sue parole troviamo il riferimento all'orgoglio, il sentimento che più di ogni altro è stato coltivato nei confronti dei volontari; infatti, come forma di remunerazione per i loro sforzi, è stata offerta loro la possibilità di sentirsi una categoria speciale, il vero corpo di Pafos2017, come sono stati definiti, al servizio della propria comunità.

Tuttavia, non sono le iniziative pilotate quelle che ci interessano maggiormente; la nostra analisi si concentrerà su tutte quelle parole, immagini, metafore che costituiscono la narrazione implicita ed esplicita di Pafos2017 riguardo sé stessa. Esse infatti comprendono quella visione a cui abbiamo accennato parlando di sogni, la cui condivisone ha permesso ai partecipanti, a vario grado, di Pafos2017, di sentirsi parte di una unica grande missione. Queste immagini giocano un ruolo identitario anche più forte delle tecniche organizzative esplicitamente dirette a questo scopo; la loro forza sta proprio nella loro apparente banalità, nel loro appartenere alla

sfera del non detto, dell’agito e nell'essere radicate in una più ampia concezione del mondo in generale.

Figura 5 Fotografia scattata al termine del raduno generale dei volontari del novembre 2016. Per l'occasione tutti, anche i membri del team, hanno indossato la divisa monocromatica arancione che caratterizzava i volontari.

La saga del budget

I meccanismi di creazione di un’identità condivisa vanno ricercati in primo luogo nel modo in cui creano percezioni comuni del passato. Ogni comunità, tra le quali inseriamo anche le organizzazioni, è costantemente impegnata in un processo di analisi, selezione e racconto della realtà che costituisce la memoria condivisa della comunità stessa.

In questo paragrafo intendiamo analizzare la costruzione da parte dell’organizzazione della propria memoria storica e come questa interferisca con la percezione che i membri dell’associazione hanno di sé e del proprio ruolo. Gli eventi e il modo con cui vengono ricordati e tramandati sono indicativi della prospettiva con cui l'organizzazione e il suo gruppo dirigente in particolare guardano alla città e al posizionamento che l'ECoC ha avuto all'interno della società pafita. Il racconto, inoltre, segnalerà alcuni temi che sono fondamentali nell’analisi del discorso che gravita intorno a Pafos2017. Il focus di questo lavoro non sarà, quindi, la storia

dell'istituzione così come emergerebbe da uno studio storiografico ma il racconto che l'organizzazione fa del proprio passato e dei modi con cui questa narrativa viene condivisa e riprodotta dai suoi membri, al di là della sua aderenza alla realtà dei fatti.

I meccanismi di costruzione di una memoria collettiva sono stati analizzati in maniera particolare dagli studiosi dell'etno-nazionalismo e del processo di nascita e diffusione degli stati moderni; tuttavia questi studi hanno evidenziato dei meccanismi generali che possono essere estesi anche a situazioni molto diverse. Ogni storia, infatti, rappresenta una manipolazione creativa della realtà, con lo scopo di ordinare una sequenza altrimenti disordinata di fatti e di attribuire loro un senso specifico e riconoscibile. Con il termine manipolazione non vogliamo intendere l'invenzione di fatti che non corrispondono alla realtà, anche se ciò può accadere, ma il processo arbitrario e originale con cui vengono scelti determinati avvenimenti e caricati di senso e di un tono emotivo ben preciso. Ogni identità collettiva, infatti, si fonda su una traccia del passato che è sempre mediata da quella che il filosofo Jan Assman (1997) chiamerebbe "cultura del ricordo", la quale non è altro che un processo continuo di selezione e invenzione del passato finalizzato alla creazione e al mantenimento dell'unità di un soggetto collettivo, che si percepisce come sempre identico a sé stesso. Nel suo lavoro, Assman si concentra su un'analisi di tipo psicologico, studiando il modo in cui la produzione di un'immagine stabile del "noi" abbia un ruolo angolare non solo per il mantenimento della coesione del gruppo etnico ma anche per la costruzione della soggettività individuale di ogni membro del gruppo. Oltre a un ruolo di definizione e riconoscimento del sé, l'identità etnica ha però anche un forte valore strumentale e politico, infatti in molti casi diventa una trincea dietro la quale combattere una battaglia o rivendicare dei diritti.

Nel caso dello studio di comunità professionali, il riferimento a concetti come quello di identità potrebbe sembrare troppo forte; il senso di appartenenza all'azienda, infatti, gioca un ruolo meno importante nella costruzione del proprio io rispetto agli elementi etnici, nazionali o religiosi. Tuttavia, anche in contesti lavorativi possiamo osservare processi di costruzione del passato che riproducono i meccanismi narrativi osservati per le identità nazionali. L'inserimento dei membri di un gruppo in una storia comune crea in ogni caso sentimenti di appartenenza e fornisce gli elementi su cui costruire l'unicità della propria comunità; ciò che cambia sono i metodi e gli strumenti dedicati a questo scopo.

Gli stati nazionali moderni si sono dotati di istituzioni dedicate alla costruzione, al mantenimento e alla diffusione di una storia ufficiale, che fornisca ai propri cittadini una prospettiva specifica in cui essi sono inseriti in un cammino comune e inevitabile. In situazioni meno istituzionalizzate esistono comunque dei processi culturali che tendono a riprodurre e

giustificare l'unità del gruppo. Queste attività contribuiscono al processo di *sensemaking*, con un costante lavoro collettivo che ha come risultato la costruzione di un sistema di azione contestuale e coordinato (Taylor e Van Every 2000).
L'etnografia organizzativa si è interessata molto agli specifici fenomeni culturali che partecipano alla creazione di schemi di pensiero condivisi; queste strutture mentali collettive giocano un ruolo fondamentale nel mantenimento e nella riproduzione di un ordine all'interno del gruppo di colleghi. Il racconto di storie provenienti dal passato non è l'unico stratagemma per mantenere l'ordine, esso si accompagna, ad esempio, anche ai miti e alle ritualità aziendali; i secondi servono a creare e mantenere una struttura di ruoli e gerarchie trasversale ai diversi membri del gruppo, mentre le narrazioni del passato permettono di trasferire valori, simboli e gerarchie in senso diacronico, tra diverse generazioni di lavoratori (Alvesson e Berg 1997).
L'interesse al raccontare storie è diventato centrale nell'etnografia organizzativa a partire dagli anni 80, per poi maturare negli anni 90. L'attività di *storytelling* è stata analizzata soprattutto in quanto capace di costruzione del senso di gruppo e della riproduzione di significati attraverso schemi ripetuti (Gabriel 2000); lo *storytelling* infatti è l'attività principale con cui si attua l'attribuzione di senso alla realtà (Islam 2013). Questo poiché le narrazioni hanno la capacità di porre ordine all'interno del caotico procedere delle realtà, selezionando alcuni elementi degni di essere ricordati e tralasciandone altri, e di legare i fatti tra loro con una legami di consequenzialità o di finalità che permettono al narratore di attribuire loro un senso specifico.
Talvolta, alcuni racconti del passato si consolidano e confluiscono in un patrimonio condiviso e ripetuto che rientra nella categoria dell'epica aziendale, un repertorio di fatti ed eroi che contribuiscono a costruire l'immagine e il carattere dell'azienda, rivestendo di un senso particolare le attività che essa svolge.

Anche in Pafos2017, ho potuto analizzare dei fenomeni che manifestavano la nascita di una sorta di mitologia privata, ad uso interno, che influenzava potentemente l'immagine che i miei interlocutori avevano della Capitale Europea della Cultura. Dall'analisi di questi racconti emerge, ancora una volta, una particolare prospettiva con cui guardare alla comunità di Pafos e all'intera isola di Cipro.
La mia analisi si concentrerà attorno alla memoria di un fatto particolare: la crisi del budget di poco successivo all'assegnazione del titolo di ECoC. In questo periodo l'organizzazione, ancora embrionale, si è trovata ad affrontare molte difficoltà per recuperare i circa 21 milioni di euro stimati nella proposta di candidatura, finendo costretta a rinegoziare con gli osservatori dell'UE un nuovo piano finanziario molto più ridotto. Questo passaggio delicato, in cui Pafos

ha rischiato di dover rinunciare al titolo, con un conseguente smacco in termini di reputazione, oltre alla perdita dei suoi importanti benefici, è diventato il centro di una piccola narrativa interna che rielabora questi eventi in termini morali, per esaltare la forza e la caparbietà di Pafos2017 e della sua squadra. Questa retorica dipinge l'organizzazione stessa come la piccola ma coraggiosa protagonista di un'avventura nella quale si è trovata ad affrontare avversità che parevano insormontabili ma ha scoperto nel lavoro e nel forte senso di servizio per la propria comunità le risorse e le idee per superarle. La crisi del budget è la storia di un successo passato che si porta ad esempio per superare le difficoltà del presente; essa era citata mentre mi trovavo sul campo per testimoniare la forza dell'organizzazione e per minimizzare le altre resistenze che l'organizzazione si trovava ancora ad affrontare, come la passività e la sfiducia degli abitanti, le debolezze infrastrutturali, la mancanza di forza lavoro. I lavoratori di Pafos2017 si potevano riconoscere nell'eroe della storia e dipingersi come dei lottatori, una forza di cambiamento all'interno di un ambiente tendenzialmente refrattario. Portando l'esempio di una importante battaglia già vinta, si generavano sentimenti di orgoglio e di fiducia e, allo stesso tempo, si riaffermava la bontà del proprio intento e il valore del proprio sforzo.
Interessante è il fatto che anche persone che non facevano ancora parte dell'organizzazione quando si sono svolti i fatti me li hanno saputi raccontare con una sorprendente aderenza alla storia originale, utilizzando quasi le stesse parole, segno del fatto che questa storia era ormai diventata parte del patrimonio comune dell'organizzazione. Essi non raccontavano solo dei fatti ma riproducevano uno schema di significato condiviso.

Dalla prima volta che mi è stata raccontata, questa storia mi si è subito presentata con i toni epici del racconto fondativo. Mi trovavo a casa di Stelios, ero stato invitato insieme a tutti i miei colleghi per una cena informale; non ricordo come ebbe inizio quella discussione ma dopo cena il presidente dell'associazione, un uomo nei cui confronti tutti mostravano rispetto e timore reverenziale, iniziò a raccontare la storia di come tutto quello per cui noi stavamo lavorando sarebbe potuto non esistere.
Erano passate poche settimane dal mio arrivo nella Capitale, l'entusiasmo della squadra di lavoro era ancora alto e l'attesa per l'inaugurazione ufficiale dell'anno del titolo era palpabile. Molti dei colleghi ancora non si conoscevano molto bene e questa cena era stata pensata proprio per cementare l'unione del gruppo in preparazione al grande momento. L'atmosfera già da sé comunicava la serietà del momento, nella piccola stanza ogni occhio e ogni orecchio era per il dott. Patsalidis che dalla sua poltrona, tra una sigaretta e l'altra, raccontava la sua storia. La partecipazione dei presenti mi impressionò, il racconto durò almeno 30 minuti durante i quali

egli narrò, con dovizia di particolari e tono fortemente emotivo, gli eventi della crisi del budget; nessuno dei presenti si alzò dal tavolo o iniziò altre conversazioni. Il racconto era nel registro confidenziale garantito dall'uso del dialetto; il presidente non si sforzava di ellenizzare il proprio parlato e si concedeva anche giudizi personali sui suoi interlocutori che in altre occasioni difficilmente avrebbe mai formulato. Nel frattempo, gli ascoltatori intervenivano commentando o aggiungendo particolari a una storia che alcuni di loro evidentemente conoscevano già. Stavo assistendo a una performance; lo scopo non era, evidentemente, fornire una serie di informazioni utili e inedite ma rivivere un evento del passato dell'organizzazione ed eleggerlo a momento topico della sua storia, in cui era emersa la sua natura e grazie al quale l'eroe protagonista si autocelebrava.

Il racconto assume la struttura di una storia di avventura, con diversi ostacoli che si frappongono fra l'eroe e il successo, caduti uno ad uno grazie alla tenacia e all'astuzia del protagonista. Il primo è rappresentato dai suoi stessi compagni del consiglio direttivo, che avrebbero voluto che egli coprisse le difficoltà finanziarie di fronte al comitato di controllo dell'Unione Europea. Ma la scelta del presidente fu diversa, fu quella di rispettare i propri interlocutori, di non nutrire gli stereotipi negativi a cui Cipro è già associata mentendo. Egli decise di essere franco e di "dire loro la verità", una formula che è diventata poi abituale e riutilizzata, come in questa intervista in cui tempo dopo egli mi ripeté brevemente alcuni passaggi di questa storia.

> "I remember when I had to be attended at the first evaluation meeting that was in October 2013, my first decision at that time was that - some members of the boards disagreed on that, "what are you going to do?" - that is what I was telling you before about policy making. My first decision: "look, *i'm gonna go there and tell the truth,* present the reality" which the reality in october '13 was that Pafos has 20.000 euros to do the ECOC. And everybody was like shocked "what are you talking about?!" So, I remembered the motto I used during this first evaluation meeting "when money goes down, creativity goes up"

Questo passaggio, in cui il presidente Patsalidis marca le proprie differenze dai suoi compagni e si assume tutta la responsabilità e i meriti di una scelta rischiosa, introduce il secondo ostacolo, costituito proprio dal comitato di valutazione i cui membri sono dipinti come grandi personalità in patria. Siamo al momento di maggiore tensione della storia, quello in cui la commissione di valutazione mostra tutto il suo scetticismo. In questo clima negativo si profila la fine di Pafos2017 ancora prima di cominciare e si paventa il passaggio del titolo a Nicosia,

l'altra finalista nel processo di candidatura. Dopo aver presentato la situazione così com'era e senza censure, iniziano le critiche, qualcuno lo accusa di voler venir meno a degli accordi già presi e lo sminuisce come "ridicolo". Nonostante gli attacchi, il nostro eroe non si perde d'animo e dando prova di raffinata oratoria riesce a convincere i membri del comitato a concedergli il tempo e la fiducia per provare a ripianificare completamente il budget.
L'operazione di ridefinizione e rinegoziazione di tutto il budget, pur mantenendo la maggioranza delle proposte inserite nel programma artistico, è la terza fatica del nostro eroe. Egli racconta le difficoltà delle trattative evidenziando la propria determinazione e la propria capacità di negoziatore. Al contrario che in altre versioni, in quella raccontatami dal presidente anche in questa ultima difficoltà da superare non emergono altre figure, che invece hanno voluto rivendicare il loro ruolo e il loro lavoro per la buona riuscita della riscrittura del piano finanziario dell'ECoC.
La storia finisce come tutti sappiamo, l'esistenza stessa di Pafos2017 è la prova del successo di questa impresa, della capacità personale del suo presidente e della forza di tutta la squadra. Un successo che merita di essere celebrato e che pone la base per i successi del futuro.

Questa storia raccoglie molte caratteristiche di quella che Clark definì "saga organizzativa" (1970, 1972); Clark coniò questo concetto in uno studio riguardo tre college prestigiosi degli Stati Uniti e su come questi riuscissero a mantenere la propria aura di successo. Questa sua ricerca rappresentò uno dei primi segnali dell'interesse all'aspetto culturale del mondo d'impresa ed il suo approccio è ancora oggi è una via chiave per lo studio organizzativo.
Come l'epica nordica, il concetto di saga organizzativa si rifà al racconto di avvenimenti epocali e gesta eroiche di grandi protagonisti del passato, il cui svolgersi avrebbe segnato nel profondo i partecipanti e tutti i loro discendenti. Con questa nuova categoria, Clark intendeva creare uno strumento analitico più fresco e più agile di quello di ideologia, che tuttavia permettesse di comprendere il diffondersi di valori e modelli di azioni condivisi. Le caratteristiche fondamentali di una saga organizzativa sono: "(a) is rooted in history, (b) claims unique accomplishment, and (c) is held with sentiment by the group" (Clark 1972, p. 179). Il riferimento alla storia è fondamentale, la narrazione deve riguardare un momento del passato in cui è stata forgiata la natura dell'organizzazione stessa. Tuttavia, ciò non significa che debba fondarsi su fatti realmente accaduti né che lo abbiano fatto esattamente come sono raccontati, ciò che conta è che sia trattata come tale.
Un altro aspetto fondamentale delle saghe è quello di essere condivisi da una comunità di credenti; essa infatti ha una natura fortemente sociale, tanto che Clark la definisce un

“collective understanding” (p. 178). I credenti sono i veri proprietari della saga che con il loro continuo lavoro di narrazione, rinarrazione, abbellimento e modifica, la mantengono in vita e allo stesso tempo ne determinano la natura fragile; essi possono infatti smettere di raccontarla in qualsiasi momento e velocemente cancellarla dal proprio repertorio comune, se non la ritengono più valida. Con una terminologia più prettamente antropologica potremmo dire che queste storie e i valori associati ad essa sono in costante negoziazione poiché hanno anche un importante ruolo nel mantenimento della struttura del potere della comunità stessa. Clark insiste molto sull’aspetto politico delle saghe, enfatizzando il ruolo e il vantaggio che uno o più membri delle organizzazioni avrebbero nel promuoverle. Agli eventi narrati, infatti, sarebbero associati anche importanti carichi emotivi che conferiscono orgoglio a chi si riconosce parte della comunità dei credenti. In questo modo, le saghe promuovono la creazione di un senso di appartenenza e contengono le spinte disgreganti, aiutando le persone ad accettare “felicemente” (happily p.183) i propri vincoli.
Nel nostro caso possiamo parlare di una saga nella sua fase di affermazione, visto che ci troviamo di fronte ad una organizzazione giovane, in cui un membro, il presidente Patsalidis, sta promuovendo una particolare forma di memoria del passato. Questa sembra imporsi molto velocemente, si crea ben presto un gruppo di credenti che ripropongono la storia e che, contemporaneamente, si riconoscono in Pafos2017 e nella sua leadership. Tuttavia, è difficile predire se questa saga supererà anche la seconda fase, quella di assestamento. Data la natura effimera dell’organizzazione essa non si trasformerà certo in un complesso di racconti e di valori come quello delle secolari università americane ma potrà forse continuare a mantenere emotivamente legati i partecipanti tra loro e alle vestigia di Pafos2017 anche nel futuro. Le saghe, infatti, si espandono anche al di fuori delle organizzazioni stesse, diventando un ponte con la società e contribuendo al posizionamento delle organizzazioni all’interno della stessa. Essa quindi potrebbe continuare a influenzare il modo in cui Pafos2017 sarà ricordata da chi ne ha fatto parte e anche dagli altri.

L’esempio della crisi del budget permette di capire il funzionamento del meccanismo del dare senso, di cui le saghe possono certamente essere considerate un elemento; questa storia, infatti, ripropone molte delle caratteristiche specifiche del processo di *sensemaking*. La saga è, innanzitutto, un processo comunicativo e sociale, la creazione del senso nasce infatti dal confronto tra più individui che condividono il racconto della storia, aggiungendo dettagli, dando segno di approvazione o chiedendo delucidazioni. Più specificatamente, è un processo narrativo che, come abbiamo detto, dà la facoltà al narratore di selezionare gli elementi salienti

del racconto, in particolare quelli riguardanti sé stesso e di valorizzarli rispetto ad altri ritenuti irrilevanti. In secondo luogo, è un'operazione retrospettiva; le azioni del personaggio sono presentate come scelte di successo ma lo sono diventate solo dopo che l'evento si è compiuto, quando sono state inserite in un contesto che le mettesse in relazione con i risultati generatisi successivamente. La retrospettività mette ordine in un flusso di eventi durante i quali il focus era tutto spostato sull'azione e non sul pensiero, sui tentativi e gli istinti a cui è stata attribuita in un secondo momento una struttura lineare e consequenziale. Infine, questo episodio rivela anche la relazione che la possibilità di dare senso agli avvenimenti ha con il potere e le piramidi gerarchiche. Seppure tutti i membri del gruppo in questione partecipino, in linea teorica, al gioco del sensemaking e tutti siano ugualmente liberi di mettere circolo storie o di esprimere apprezzamento per storie altrui condividendole, non tutti lo fanno con lo stesso successo. Chi si trova in una posizione gerarchicamente superiore avrà un diverso accesso al processo di costruzione dei valori sociali e anche maggiori possibilità di successo. Nel caso della nostra saga, il fatto che ad averla raccontata fosse proprio il presidente dell'associazione e che gli avvenimenti magnificassero soprattutto il suo operato, ponendolo nel ruolo di salvatore della patria, ha sicuramente giocato un ruolo importante nelle dinamiche della diffusione. Questa saga è stata una degli elementi che ha costruito il carisma del presidente Patsalidis e, al contempo, la mancata contestazione o la mancata diffusione di una contronarrazione è il sintomo di una generale accettazione del suo ruolo di detentore della verità riguardo l'organizzazione. Grazie a questa storia Patsalidis può così rafforzare la propria posizione all'interno della comunità di Pafos2017 e accreditarsi tra gli impiegati come "colui senza il quale tutto questo forse non ci sarebbe stato", come è stato definito.

Egli era infatti un personaggio ambiguo, da una parte era capace di porsi, in alcuni momenti, alla pari con i dipendenti dell'organizzazione, come un compagno di scherzi ed era certamente rispettato per le sue doti, che questa storia ha certamente contribuito a testimoniare. Dall'altra, era il presidente di un consiglio di amministrazione, formato da elementi legati alla politica locale, fortemente intenzionato a mantenere uno stretto controllo su tutti gli aspetti della vita dell'organizzazione, anche i più banali; la sua presenza era quindi spesso considerata invasiva, in particolare da chi occupava ruoli di dirigenza, che si sentiva limitato nella sua libertà operativa o costretto ad applicare decisioni sgradite al resto dei dipendenti che non sentiva come proprie. Anche a livello personale, il presidente faceva sentire tutta la sua predisposizione al comando, passando velocemente dal suo fare amichevole a toni e parole molto forti contro i suoi dipendenti, usando tutta la sua autorità per esercitare pressione su di loro.

La saga del budget così come è stata raccontata, tuttavia, non è solo funzionale alla magnificazione di un personaggio particolarmente di spicco ma può anche fornire alcune immagini utili per la lettura dell'intera organizzazione e della sua missione. Dobbiamo però precisare che le immagini di cui parliamo non devono essere necessariamente valutate per la loro aderenza alla realtà; la precisione e l'accuratezza non sono le caratteristiche più importanti per apprezzare l'esito del processo del sensemaking, piuttosto lo è la loro plausibilità. La plausibilità infatti ha a che fare con la possibilità delle storie e delle loro categorie di essere adottate da uno specifico gruppo di persone per generare azione; assunti plausibili fungono da punto di partenza per l'interpretazione di nuovi fatti e quindi permettono il mantenimento in corso dell'azione. Dare senso, quindi, non ha a che fare con la ricerca della verità ma con un costante processo di costruzione di immagini e di revisione e di arricchimento delle stesse, con lo scopo di aumentarne la loro plausibilità e la loro capacità di in terpretare il corso delle azioni passate e orientare quelle future (Weick Sutcliffe 2005).

I mikri Pafos[20]

La storia che abbiamo raccontato esibisce una particolare luce sotto la quale guardare dei fatti riguardanti il passato di Pafos2017: la piccola cittadina che, contro ogni avversità e auspicio, riesce a coronare il suo sogno di diventare Capitale Europea della Cultura. Il racconto della crisi del budget ribalta una situazione di mancanza e difficoltà, trasformandola in un elemento di forza, celebrando l'organizzazione con una retorica che potremmo intitolare di *Davide contro Golia*: l'intelligenza e il coraggio vincono la forza e la durezza delle prove. Durante tutto il racconto viene sottolineata la posizione di partenza a forte handicap di Pafos fin dal momento della candidatura, per via della mancanza di fondi, di sottostima e anche di marginalità rispetto ad altri competitor, come ad esempio Nicosia. In questo racconto emerge un tema fondamentale dell'autorappresentazione di Pafos2017 che si è riproposto in moltissime occasioni e sotto diverse forme durante la mia permanenza, quello della piccolezza della città. La piccolezza non è pensata come una semplice caratteristica dimensionale ma come un fattore caratterizzante la natura stessa di Pafos2017, che ha influenzato moltissimo la comprensione dei membri di Pafos2017 riguardo sé stessi, le aspettative dei propri concittadini e il lavoro che sarebbe stato necessario svolgere.

[20]Η μικρή Πάφος: la piccola Pafos

Infatti, la dimensione era una caratteristica che subito veniva considerata rilevante per definire Pafos, come emerge dalle definizioni della città che ho raccolto durante le interviste per la autovalutazione di Pafos2017:

"Small, cozy, a bit undeveloped."[21]
"Paphos is a small town not a city"[22]
"ήταν μία μικρή επαρχιακή πόλης"[23]
"A small society that keeps the human relationships and the traditions"[24]

Il ritorno continuo dell'aggettivo "small" o "mikri[25]" per descrivere la città segnala l'importanza che le dimensioni hanno nella percezione della città da parte dei suoi stessi abitanti, evidentemente non per una questione prettamente demografica ma perché foriere di importanti conseguenze. La dimensione ridotta influenzerebbe molti aspetti differenti, il modo di vivere dei suoi abitanti, l'economia, la reazione con altre città e con il governo centrale, il tipo di cultura che propone e, ovviamente, anche il modo di lavorare e i fini stessi del progetto di rinnovamento urbano come quello in corso. La piccolezza di Pafos2017 in termini di budget e organico era infatti considerata come una diretta conseguenza della piccolezza della città in generale e dei mezzi economici di cui poteva disporre.
D'altro canto, la piccolezza dello sfidante accresce la grandezza della sfida e di conseguenza aumenta ancora di più l'importanza del risultato. Il maggiore merito della squadra e la ragione del suo imprevedibile successo sarebbe stato soprattutto quello di reagire alle difficoltà con grande impegno e attaccamento alla propria posizione, dovuto alla ferma convinzione che non si trattasse di un semplice lavoro ma di una missione per il bene di tutta la comunità cittadina, come affermato dallo stesso presidente Patsalidis:

> we realize what was the huge obstacle, we realize that it was for us a very important task, for the town a big challenge and we had to offer our services and ourselves in order to achieve this.

[21]Georgia Doetzer, direttrice artistica di Pafos2017
[22]Yiannis Koutzolambros, membro del consiglio direttivo che ha ricoperto differenti ruoli in Pafos2017 dal processo di candidatura in poi
[23]Stelios Sofokli, presidente della "casa delle arti e della letteratura". La sua dichiarazione significa: "era una piccola cittadini di provincia"
[24]Christos Patsalidis
[25]μικρή

In effetti, Pafos è la più piccola città di sempre in termini di popolazione a potersi fregiare del titolo di Capitale Europea della Cultura e Pafos2017 è, a suo stesso dire, l'ECoC realizzata con il minor budget e la minor quantità di personale. Tuttavia, quella che può essere considerata una mera circostanza o una diretta conseguenza dell'esiguità di Cipro rispetto agli altri stati dell'UE, è diventata un elemento molto importante della rappresentazione di Pafos2017 all'interno e all'esterno dell'organizzazione. La piccolezza mi veniva indicata come una delle principali ragioni emiche per spiegare i fattori caratterizzanti questa esperienza, fossero essi positivi o negativi; "Pafos: la più piccola ECoC di sempre" è diventato quasi un mantra, ripetuto in moltissime occasioni, nei discorsi pubblici e in quelli privati. Questo primato era noto anche al di fuori dell'ambiente della Capitale, persone che frequentavano poco o nulla gli eventi ne erano a conoscenza, segno del fatto che la piccolezza era una degli elementi del discorso pubblico.

La piccolezza del gruppo di lavoratori era considerato un fattore fondamentale per spiegare le modalità del lavoro svolto all'interno di Pafos2017. La crisi del budget era diventata paradigmatica forse perché sintetizza e rafforza questa rappresentazione: alle difficoltà di una situazione sfavorevole in partenza viene contrapposto un aumento del lavoro e di soluzioni creative per superare il problema.

In generale, l'avversità e l'impossibilità di ricorrere ad altre soluzione avrebbe spinto tutti i membri e gli stessi sostenitori di Pafos2017 a dare fondo alle proprie risorse per escogitare soluzioni intelligenti che garantissero il successo dell'impresa. La risposta della città, o perlomeno della parte che desiderava maggiormente il successo, è stato un ancora maggiore entusiasmo e una partecipazione a livello personale, oltre i propri doveri contrattuali. La stessa idea cardine del programma artistico, la *Open Air Factory*, che prevede la realizzazione di eventi e manifestazioni in luoghi pubblici, all'aria aperta e senza biglietti di ingresso, era presentata come una di queste soluzioni creative in grado di trasformare una debolezza in un punto di forza. Questa modalità di proporre cultura è stata presentata nella candidatura come un modo per favorire la partecipazione del pubblico e quindi andare incontro alle indicazioni dell'UE, che pare avesse apprezzato quest'idea, tanto da diventare uno dei punti di forza della candidatura di Pafos. Allo stesso tempo, mi è stata descritta come una soluzione obbligata dalla carenza di infrastrutture in grado di ospitare gli eventi del calibro di una ECoC. In questo modo, una mancanza era stata trasformata in un valore aggiunto, sfruttando la vera ricchezza della città, il sole e il clima favorevole del Mediterraneo, con temperature miti anche in inverno e con pochissime precipitazioni per nove mesi all'anno. Questo tipo di soluzioni funzionali e creative erano addotte come esempi della capacità dell'organizzazione di fare buon viso a

cattiva sorte e di superare le difficoltà in modo da colmare la distanza con altre candidature più solide per ottenere un vantaggio per la città.

Oltre alla qualità del lavoro, anche la quantità era stata aumentata per andare incontro alle molte esigenze di una ECoC. La direttrice artistica, riguardando indietro il lavoro dell'ultimo anno, individuava proprio nel carico di lavoro la vera sorpresa: "I couldn't image the workload that came on us it was an extremely big one because of the situation of Pafos", un carico di lavoro necessario proprio per compensare le mancanze strutturali di Pafos: "a city that has developed almost everything from the scratch".

Il grande costo, in termini di impegno profuso, si era reso necessario anche per compensare la scarsità di forza lavoro, un altro effetto della ristrettezza del budget; l'esperienza all'interno degli uffici era descritta sempre come in sovraccarico, fuori orario e perennemente in rincorsa delle scadenze. La piccolezza del gruppo era però anche uno dei fattori che determinava le principali differenze tra Pafos2017 e le altre ECoC, perché rendeva l'intero ambiente più umano, meno burocratizzato e, in un certo senso, più vicino alla comunità. Per Stelios, addirittura, era l'amore (per la città e per il proprio lavoro) la distinzione fondamentale tra questa e le altre ECoC che aveva avuto modo di visitare, dove l'organizzazione del lavoro era più simile a quella di una fabbrica, spersonalizzato e frammentato. Lo ricordo descrivermi stupito e inorgoglito la quantità di persone assunte nella sezione di gestione del programma di volontariato che aveva visto durante la sua visita alla ECoC di SaintSebastian2016: "lì sono in 15 a fare il nostro lavoro!", mi dieceva; ugualmente, mi raccontava con un po' di invidia il dispiegamento di mezzi che aveva caratterizzato l'esperienza di Wroclaw, città gemella di Saint Sebastian, aggiungendo che tuttavia avevano dovuto pagare persone per fare da volontari nei mesi in cui gli studenti non erano in città. Questa retorica della piccolezza è stata quindi fondamentale nel promuovere orgoglio per il proprio ruolo e per la nobiltà dell'obiettivo per cui i miei interlocutori stavano lavorando. La partecipazione emotiva e il fatto di credere nella missione mi è stata ribadita più volte per giustificare gli impegni oltre orario e oltre i vincoli contrattuali. In questi casi lo sforzo dei lavoratori era accostato a quello dei volontari, per entrambi la motivazione era aspetto necessario e fondamentale.

Esisteva però anche un altro lato della medaglia; in altri momenti e contesti, nei quali prevalevano sentimenti negativi, stress o stanchezza, le piccole dimensioni dell'organizzazione si trasformavano nel suo principale difetto e spiegavano le mancanze e le inefficienze dell'istituzione stessa. Le parole di Natalie riassumono molto bene l'opinione generale sul lavoro in carenza di personale, da una parte aumenta l'attaccamento dei suoi membri al proprio lavoro e crea una migliore atmosfera, in cui anche i piccoli errori o le disattenzioni vengono

perdonate perché “you know that is not because the other person is lazy, is because we are all overworked”. Allo stesso tempo, questi piccoli errori e la mancanza di specializzazione dei membri dello staff, costretti a seguire molti progetti talvolta differenti tra loro, provoca un abbassamento della qualità del lavoro che frustra anche le migliori intenzioni. Natalie lavorava come coordinatrice del programma artistico e quando aveva accettato questo ruolo era ritornata a Pafos, sua città natale, dopo quasi vent’anni di vita spesa a Londra. Credeva, almeno inizialmente[26], nel progetto, per questo soffriva quando il risultato degli sforzi di tutti non rispecchiava l’impegno profuso: “the sad part from this is that the work we put most of the time [...] it won’t reflect the outcome so much, because we work so much and it comes out average”. Anche diversi membri della dirigenza di Pafos2017 alla fine dell’anno, individuavano nell’impossibilità o nella mancata volontà di assumere più lavoratori come uno dei principali limiti al raggiungimento degli obiettivi che si erano preposti all’inizio dell’esperienza.

Credo che sul lungo periodo questa situazione di grande pressione, sia personale che professionale, e di frustrazione per i compromessi qualitativi a cui spesso bisognava scendere per permettere la riuscita di progetti, mostre ed eventi nei tempi e nei costi prefissati, abbia indebolito fortemente quel clima di entusiasmo che avevo registrato all’inizio della mia permanenza. Un altro fattore che ha contribuito al peggioramento dell’atmosfera di lavoro è stata la grande richiesta ai lavoratori, sia in termini di partecipazione alle proposte dell’ECoC che di lavoro nel tempo libero, che il loro ruolo gli imponeva. Gli impiegati infatti, al di fuori del proprio ruolo contrattuale, di volta in volta erano scelti come responsabili di singoli eventi del programma artistico, di cui doveva assicurare il coordinamento tra squadra e volontari; a turno, quindi dovevano essere presenti sul posto, spendendo serate o weekend per Pafos2017. Il forte coinvolgimento di alcuni non mancò di creare frizioni e risentimento rispetto a quei lavoratori che interpretavano il proprio ruolo come un semplice impiego, i quali rivendicavano il diritto di non impegnarsi oltre i propri doveri contrattuali. Il loro atteggiamento fu considerato da molti dei loro pari come pigrizia, non professionalità, incomprensione della missione della *Capitale* o come mancanza di rispetto per il duro lavoro degli altri. Questo non mancò di creare tensioni di tipo personale tra alcuni membri del team ma, con il tempo, la richiesta di partecipazione iniziò presto a pesare per tutti; venivano così messi in pratica piccoli escamotage e ed espedienti per preservarsi spazi di tempo libero e la possibilità di rifiutare incarichi o inviti senza doversi apertamente opporre alla richiesta.

[26]Natalie si dimise dal suo ruolo durante il 2017.

A partire dal mio secondo soggiorno, quindi, il clima emotivo che si respirava negli uffici cambiò molto e me ne accorsi subito; all'entusiasmo prevaleva la stanchezza e lo stress acuiva gli screzi personali tra i dipendenti; l'impegno era diventato molto meno spontaneo e anche la fiducia nella possibilità di ottenere un grande risultato era stata decisamente ridimensionata.

Essere piccoli è una fonte di disagio non solo per la mancanza di budget da allocare ma anche perché le piccole cittadine sono meno attrezzate ad ospitare simili manifestazioni. Essere piccoli significa non essere dotati di infrastrutture come teatri o sale conferenza, significa non poter contare su un'economia culturale ben avviata o su centri di produzione affermati. Significa, anche, non essere già un noto centro di produzione artistica, doversi fare promozione esternamente e internamente. Significa che gli stessi cittadini non sono abituati a convivere con grandi manifestazioni. In questo senso, una manifestazione di tale grandezza in una città tanto piccola ha una duplice possibilità, quella cadere in un terreno molto ricettivo e fertile perché "le città piccole sono più affamate di cambiamento", come diceva il membro del consiglio direttivo Yiannis Koutzolambros, o quella di cadere in uno reso secco e duro dalla prolungata assenza di cure.

L'abitudine ad ospitare grandi eventi, infatti, non da un vantaggio solo sul piano organizzativo e infrastrutturale ma anche in termini di presenza di pubblico. La piccolezza dell'ambiente incide infatti anche sulle abitudini della gente; era opinione diffusa che gli abitanti dei grandi centri sarebbero abituati a una maggiore frequentazione di luoghi pubblici e a cercare attività e manifestazioni a cui partecipare nel loro tempo libero, mentre nei centri piccoli e di provincia questa attitudine mancherebbe. Secondo i miei interlocutori, a Pafos la gente non era abituata a frequentare spazi pubblici, a stare all'aperto e non avrebbe mai partecipato a eventi simili senza l'aura di attrazione e curiosità generata dalla Capitale Europea della Cultura e il lavoro di preparazione dell'humus urbano che era stato realizzato negli anni precedenti l'inizio della manifestazione vera e propria.

Anche questo handicap era stato supplito da Pafos2017 grazie a un carico di lavoro supplementare che si considerava non sarebbe stato necessario in altre città più "educate" in questo senso. Infatti, per garantire il successo del programma artistico nell'anno del titolo, si era resa necessaria un'opera di preparazione e di addestramento della cittadinanza. L'organizzazione aveva iniziato a promuovere eventi col logo di Pafos2017 già a partire dal 2015, con lo scopo di creare l'abitudine nel pubblico a convivere con una programmazione culturale permanente, a considerare eventi di questo tipo come una delle opzioni possibili per passare una serata, per abituare gli abitanti a cercare informazioni a riguardo o banalmente a

prenotare i biglietti in anticipo. Avevano affrontato il rischio di inflazionare il valore della manifestazione, almeno così li avevano ammoniti i comitati dell'UE durante le sedute di valutazione. "Stop doing events! Ci dicevano", mi raccontava Stelios; gli inviati dell'UE temevano che sarebbero arrivati alla partenza dell'anno del titolo senza energia e senza aver creato il necessario senso di attesa al grande momento. Tuttavia, continuava Stelios, proprio perché conoscevano la situazione locale e le sue particolarità avevano continuato, senza badare ai timori dei valutatori europei e, così facendo, avevano ottenendo un grande successo: "guarda l'esempio del Seefest, il primo anno c'erano poche decine di persone, la scorsa estate la spiaggia non bastava."

Dall'analisi di cosa significasse per i miei interlocutori lavorare per Pafos2017, dei suoi miti fondativi, delle parole dei suoi membri, emerge una particolare immagine di Pafos come città piuttosto chiara e a tinte negative. La situazione presente e passata della città ha a che fare con la sua dimensione ridotta, una caratteristica che è ben più di un numero perché determina molti aspetti della sua economia e della sua società, andando a modificare in maniera evidente anche le modalità di fare politiche culturali. Come vedremo nel prossimo capitolo, l'essere piccoli determina una situazione di marginalità generale e di minorità. Da questa minorità si può uscire solo *facendo grande* la città, nel senso di riuscire a colmare le lacune che la separano da altri centri più affermati. In questo modo, essa può diventare un polo di attrazione di persone, interesse, capitali e politiche e non più un luogo da cui i giovani partono per formarsi o lavorare altrove.

Proprio in base a questa immagine di Pafos da parte dei suoi stessi abitanti, la nomina a ECoC era già ritenuta da molti un successo ancor prima di iniziare, perché è qualcosa che andava già oltre alle aspettative che una città così piccola avrebbe potuto permettersi. La piccola Pafos aveva dimostrato il proprio valore e si era guadagnata l'ingresso in un club esclusivo insieme a grandi capitali europee, un club dove nessuno avrebbe mai pensato che potesse essere accettata. Ora era già più grande e bella di prima e non doveva più porsi dei limiti. Come molti ribadivano, in un certo senso Pafos aveva già vinto la sua battaglia, aveva realizzato qualcosa di incredibile e inaspettato, contro le regole del senso comune, come ribadito dallo stesso presidente Patsalidis proprio in chiusura del suo racconto:

> With all of this, with all these difficulties, all these negatives, all this pessimism that we started, with all this absence of any support from the beginning what Paphos managed to do is a miracle.

L'extra-ordinarietà di Pafos2017

Le parole del presidente Patsalidis riassumono chiaramente l'idea per cui, proprio in virtù della piccolezza della città, della sua scarsità di risorse e della sua irrilevanza politica, Pafos2017 era qualcosa di eccezionale e miracoloso. La straordinarietà dell'evento viene quindi ingigantita dalla piccolezza di Pafos e dalla sua verginità rispetto a manifestazioni di questa portata, in un rapporto a doppio senso in cui la piccolezza esalta le capacità e l'orgoglio della città e, allo stesso tempo, il paragone con altre ECoC della storia rafforza il sentimento di minorità e marginalità della Pafos stessa.

Presentarsi come un evento fuori dall'ordinario era certamente parte del piano di promozione della Capitale Europea della Cultura, che giocava sull'elemento europeo e sulla sua durata limitata per aumentare questa sensazione di eccezionalità. È molto difficile per me valutare quanto davvero la vita locale fosse stata scossa da questo avvenimento dato che mi ci trovavo in mezzo senza molti punti di riferimento. Per quanto riguarda la Pafos precedente l'esperienza ECoC, infatti, mi sono dovuto affidare solo alla memoria e ai racconti dei miei interlocutori, che potrebbero essere stati inquinati da alcuni stereotipi locali. Per quanto riguarda il futuro della città, invece, è ancora molto presto per dare dei giudizi e mancano ancora studi che valutino effettivamente l'impatto che Pafos2017 ha avuto nelle diverse ambiti della vita di Pafos. Certamente la mia etnografia è stata condotta in un momento in cui le dinamiche cittadine erano molto diverse da quelle abituali, almeno per quel che riguarda le politiche culturali. Questa eccezionalità può essere però considerata uno strumento di osservazione, infatti lo straordinario illumina per contrasto anche molte dinamiche dell'ordinario che altrimenti potrebbero passare sottotraccia; per comparazione, quindi, possiamo comprendere il contesto in cui l'ECoC si è insediata proprio in relazione a ciò che viene considerato estraneo, speciale e insolito.

Il tema della straordinarietà tornerà spesso e in diverse forme nella rappresentazione della Capitale Europea della Cultura, sia in relazione alle dimensioni del programma in sé che alla rarità con cui questo si ripete nella storia di un paese, ancora meno in quella di una stessa città. L'unicità di questa esperienza si gioca su molti piani differenti, esperienziale, economico, professionale, culturale, d'immagine etc.; Pafos2017 sembra ricoprire un ruolo totalizzante, un'occasione irripetibile sotto tutti gli aspetti, destinata a cambiare molte cose. Il suo ruolo egemonico nella vita culturale della città è stato tale da fagocitare all'interno del proprio programma anche altri eventi e rassegne culturali, come il festival folklorico locale, che già esistevano in precedenza e a prescindere dalla nomina ad ECoC. All'improvviso, rientrare sotto

il tetto della Capitale Europea della Cultura sembrava l'unico modo per avere visibilità e un riconoscimento del valore della propria proposta.

Questa tematica della straordinarietà è certamente una delle principali coloriture con cui questa esperienza è stata tratteggiata sia da coloro che lavoravano o che avevano un contatto diretto nell'organizzazione, sia da gran parte dei semplici abitanti della città. Anche quelli che non erano particolarmente consapevoli di cosa consistesse esattamente la manifestazione si dimostravano sempre sensibili al tema della grandiosità e del "mai visto prima".
Per Stelios non c'era alcun dubbio che si fosse di fronte a qualcosa di totalmente inedito per la sua città e per i suoi cittadini. Egli si riferiva soprattutto alla possibilità di ospitare eventi artistici di un livello assolutamente inusuale; per la prima volta non c'era bisogno di spostarsi per andare a seguire eventi di rilievo internazionale ma sarebbero stati i grandi artisti a venire a Pafos e a portare con loro novità e differenti prospettive. Questa visione lascia intravedere, per contrasto, la valutazione della Pafos pre-ECoC; essa è raccontata come una città in cui la cultura di una certa qualità e di un certo livello non poteva essere trovata. I pafiti interessati all'arte dovevano necessariamente spostarsi verso altre città per poter assistere a spettacoli, mostre, concerti; ancora una volta, il pensiero va alle due maggiori città dell'Isola, Nicosia, la capitale, e Limassol, città famosa per la sua scena artistica e culturale ma anche di divertimenti e intrattenimento. Sono questi i termini di paragone rispetto ai quali Pafos viene descritta come minoritaria e da cambiare. Grazie a Pafos2017, però, si può andare anche oltre, portando proprio a Pafos attrazioni di primo livello e inusuali anche a livello nazionale; così, tra i grandi vantaggi di questo 2017, mi è stata spesso indicata proprio la possibilità data agli abitanti di Pafos di vedere "certe cose almeno una volta nella vita".
Quest'idea di far entrare Pafos, almeno temporaneamente, sullo scenario della cultura internazionale verrà analizzata nelle sue implicazioni specifiche nei prossimi capitoli; per ora basti dire che questa possibilità mi è stata ribadita in parecchie occasioni durante il mio soggiorno, come uno dei benefici principali del conseguimento del titolo. Questi benefici erano direttamente legati alla situazione straordinaria che si era venuta a creare, anche se non sempre erano stati apprezzati come meritavano. In una conversazione nelle ultime settimane del programma, la direttrice artistica individuava tra gli obiettivi su cui l'organizzazione aveva difettato maggiormente quello di non aver sempre saputo coinvolgere il pubblico negli eventi meno spettacolari ma dal grande valore artistico. Purtroppo, la risposta del pubblico non era stata sempre adeguata alla qualità e al valore della proposta ma questo non sembrava scalfire in alcun modo la validità dell'offerta in sé. Essa rimaneva certamente eccezionale e la

responsabilità del fallimento era individuata in una mancanza della comunicazione da parte dell'associazione, incapace di far comprendere il valore inusitato di alcuni artisti e il prestigio che dava averli portati proprio qui, a Pafos. Citando come esempio le performance teatrali all'aperto di alcune compagnie europee, Georgia ribadì il concetto che l'ECoC aveva creato uno stato di eccezione nella vita culturale pafita e non solo, sostenendo che:

> Even though the people didn't recognize to the maximum what this meant to their city. It was an achievement by the ECOC that we have done it, because *there will not be easily many other possibilities* for this city, for the all Cyprus in general, to have this group in Cyprus ever again.

Il primo e principale significato di straordinarietà ha quindi a che fare con la tipologia e il livello di manifestazioni culturali che Pafos ha potuto ospitare in questa occasione. Ciò si oppone alla normale vita artistica della città, presentata come molto scarsa se non addirittura assente. Pafos, come avremo modo di mostrare, infatti si percepisce come molto marginale rispetto al mercato e alla vita culturale - e non solo - dell'isola. Nella città non era presente un teatro con una programmazione continua tutto l'anno prima che venisse costruito il *Markideio*[27] in occasione del 2017; le uniche rappresentazioni a cui si poteva assistere erano limitate al festival della tragedia antica di luglio, nel teatro greco del parco archeologico, e la recente tradizione degli spettacoli d'opera lirica sul molo antistante il castello, organizzata dall'*Aphrodite Festival*. Due attività che, non a caso, si svolgono durante la stagione turistica, quando la richiesta di intrattenimento è molto più alta per via della presenza di molti visitatori. Anche in altri campi dell'offerta culturale Pafos presentava mancanze; ad esempio, l'unico cinema attivo è all'interno del centro commerciale, con una programmazione limitata alle produzioni di massa greche e di Hollywood, oppure il fatto che non esista un museo permanente d'arte e anche gli spazi temporanei sono piccoli e poco utilizzati.

La dimensione artistica di Pafos2017 non è la sola che veniva considerata extra-ordinaria; a questo aspetto infatti era legato un diverso senso di eccezionalità, quello esperienziale e professionale per artisti e operatori culturali locali. Per i lavoratori di Pafos2017, in particolare per quelli più coinvolti negli aspetti artistici, questa era vista come una possibilità unica per un salto professionale. Ad esempio, questo era il caso del direttore della produzione; Giorgos si era trasferito stabilmente dalla Grecia a Cipro diversi anni prima dell'ECoC e si era stabilito a Nicosia, dove lo aveva portato il suo lavoro di light designer, per collaborare con diverse

[27] Μαρκίδειο

produzioni in tutta l'isola. La decisione di trasferirsi a Pafos da Nicosia, dove tornava regolarmente per visitare la famiglia, era dovuta proprio all'opportunità di una crescita professionale e personale data dalla possibilità di collaborare con artisti di calibro internazionale e con professionisti del suo settore provenienti da diverse parti del mondo. La possibilità di lavorare a Pafos2017 era quindi considerata una grande occasione di crescita per la sua carriera, in un ambiente dove le esperienze e le collaborazioni che si possono sviluppare sono normalmente piuttosto limitate. Il mercato della cultura e dello spettacolo cipriota infatti è considerato limitato nel suo valore qualitativo ma soprattutto nella sua estensione, per questo non è normalmente in grado di attrarre artisti di primissima categoria. Anche per quanto riguarda l'aspetto professionale, quindi, il valore di Pafos2017 è quello di generare una rottura con la normalità e creare una bolla dove sono possibili picchi di qualità superiore.
Giorgos non era l'unico. Anche Anthi, giovane artista fresca di studi era tornata a casa dall'Inghilterra e aveva scelto di lavorare per l'ufficio comunicazione di Pafos2017 proprio perché l'aveva percepito come un'occasione di crescita professionale, un luogo dove poter formare una professionalità specifica senza allontanarsi troppo dalla sua passione per l'arte. Anche nel suo caso, quindi, il valore di Pafos2017 risiede nel fatto di essere non solo grande ma fuori dall'ordinario, in grado di creare una rottura con la normalità. Terminata questa esperienza, infatti, è tornata all'estero per completare gli studi.
L'ECoC è un momento dove tutto è portato a un livello superiore ma solo per un tempo molto limitato ed è proprio la sua natura effimera a costituire il suo stato di occasione, da cogliere al volo. Esso è importante per gli artisti locali, per mostrare le proprie opere su un palcoscenico internazionale, per la città per mostrare le proprie bellezze a tutto il mondo, per i commercianti per estendere relazioni internazionali e così via. Persino le compagnie televisive o quella elettrica, si diceva, hanno avuto la necessità di confrontarsi con difficoltà tecniche a cui prima non si erano mai presentate, dovendo sviluppare nuove capacità e protocolli e migliorare il proprio capitale umano. L'ECoC era considerata quindi un'occasione per migliorare le professionalità dell'isola in tutti i settori.

Infine, l'ultimo aspetto che ha a che fare con la straordinarietà è quello della capacità di attrarre volontari. Grandi eventi come la Capitale Europea della Cultura hanno sempre bisogno di raccogliere volontari che partecipino attivamente alla realizzazione di determinati compiti. Questo è un modo di radicare l'istituzione sul territorio, la stessa Unione Europea sostiene la creazione di programmi di volontariato che coinvolgano un numero maggiore possibile di partecipanti locali o stranieri. Anche Pafos2017 ha investito in questo senso, creando un

programma che si occupasse specificamente dell'arruolamento e della gestione dei volontari disposti a prestare il loro servizio in diversi modi per la realizzazione del programma artistico. L'utilizzo di lavoratori volontari permette due vantaggi fondamentali, da una parte l'abbattimento dei costi di manodopera, soprattutto per i grandi eventi che richiedono la mobilitazione di un grosso numero di personale e, in secondo luogo, la creazione di un corpo intermedio di entusiasti del progetto, che funga da connessione tra l'istituzione e la comunità locale. In molti casi, i volontari sono stati identificati come i veri beneficiari del programma ECoC, in quanto sarebbero stati quelli a vivere più a pieno lo spirito della Capitale della Cultura.

Tuttavia, essere volontari è spesso un grande costo personale, soprattutto in termini di tempo da spendere ma anche di alcuni costi vivi, come gli spostamenti, pasti fuori casa o addirittura voli internazionali per chi viaggia al fine di fare questo tipo di esperienze. Tutto questo comporta la necessità dell'istituzione di offrire qualcosa che ricambi gli sforzi e l'impegno dei volontari e che ne attiri il più possibile.

Anche in questo caso, l'eccezionalità gioca un ruolo fondamentale, essere parte di qualcosa di unico e straordinario è considerato da molti un buon motivo per scegliere di essere volontari proprio in questa occasione e non in un altro programma sociale o umanitario. In particolare, con i giovani e gli studenti, l'argomentazione più utilizzata nelle presentazioni per l'arruolamento era proprio quella di far parte di una grande esperienza internazionale. Essere volontario è stato descritto fin da subito come una possibilità per costruire esperienze di crescita e di scoperta per sé stessi, che potesse poi essere spendibile anche in altri contesti, in particolare quello lavorativo. Infatti, i colloqui con gli aspiranti volontari, a cui ho avuto modo di assistere perché si svolgevano nello stesso ufficio dove svolgevo le mie mansioni, erano una delle pochissime occasioni in cui si faceva aperto riferimento e si sottolineava la dimensione europea dell'ECoC, che invece rimaneva sempre in secondo piano in molti altri discorsi. Questo era dovuto al fatto che l'etichetta europea certificava la grandezza del progetto; europeo in questi casi significava soprattutto grande e internazionale, aspetti ritenuti importanti nella maturazione di esperienze formative.

Le motivazioni utilizzate non erano solo quelle di maturare esperienze utili a livello formativo o lavorativo, Pafos2017 era descritta come un'esperienza generazionale, una di quelle che segnano la memoria di una comunità. Stelios usava paragonare Pafos2017 con la propria esperienza generazionale, la partecipazione come volontario alle Olimpiadi di Atene 2004, sottolineando come quest'ultima fosse stata importante come fattore di crescita personale, non solo per il suo valore sul curriculum di un neolaureato.

Essere volontario veniva quindi rappresentato come un'esperienza di vita piacevole e memorabile. Questo aspetto era particolarmente sottolineato da un oggetto particolare che era parte del kit del volontario, oltre a magliette, cappelli, giubbetti impermeabili, tutti rigorosamente arancioni e riportanti il marchio dell'organizzazione, era presente anche un piccolo libretto. Questo era chiamato *logbook*, era un diario in cui il volontario era invitato a tenere traccia della propria partecipazione agli eventi, dei propri ricordi e delle proprie impressioni. Il limite tra conservare un ricordo e creare un ricordo è molto labile; la scelta di mantenere qualcosa nella propria memoria dipende proprio dal valore che diamo al fatto o all'esperienza che decidiamo di ricordare. La distribuzione di un *logbook*, quindi, incentiva la creazione di momenti da salvare, che avrebbero dovuto comporre l'ossatura della narrazione futura di quanto vissuto. La relazione tra ricordo e racconto è infatti fortissima. Non tanto perché possiamo ricordare solo quello che ricordiamo ma perché il racconto è la forma principale di fabbricazione del ricordo, come abbiamo già accennato nei paragrafi su memoria e sensemaking. Fornendo ai partecipanti un diario, si suggeriva in qualche modo che il volontariato a Pafos2017 sarebbe stato qualcosa di memorabile, da conservare nel proprio cuore, prima ancora che venisse effettivamente vissuto. Distribuendo ai propri volontari uno strumento per registrare ricordi, quindi, Pafos2017 li spronava a crearne di propri, li invitava a partecipare al processo di narrazione collettiva, aggiungendo la loro piccola storia. Tutto questo è sicuramente un obiettivo ambizioso e non è una novità; fa parte di quella retrorica del "be part of it", sul poter dire: "io c'ero" che è già stata sfruttata da molti eventi di questo tipo per creare cameratismo (McDonalds 1988). Solo l'aggiunta di piccole storie personali l'una sull'altra, infatti, permette a un evento di diventare parte dell'esperienza collettiva di un'intera generazione, in modo che possa essere assunto dai diversi soggetti come un momento cardine della propria traiettoria di vita in quanto membro di quella comunità e che, quindi, possa diventare anche fondamento di una identità collettiva.Possiamo dunque concludere che l'eccezionalità di cui si fregia Pafos2017 non è solo effettiva ma è ancora di più frutto di un processo di autonarrazione che proietta sulla Capitale quest'aura. L'eccezionalità non deve essere misurata o spiegata, ma accettata, creduta e ripetuta, solo in questo modo essa si attuerà davvero.

Tornando al contrastro tra benefici realistici e dimensione onirica di Pafos2017, quindi, possiamo dire che l'opera narrativa e retorica dell'ECoC è volta a spostare i parametri con cui si valuterà la sua bontà dal nudo calcolo costi benefici, tipico dell'approccio manageriale alle politiche pubbliche, alla sua capacità di generare bei ricordi, sentimenti di orgoglio e la certezza di aver scritto la storia della propria comunità.

Una svolta epocale?

Abbiamo visto che l'autorappresentazione di Pafos2017 si costruisce attraverso una retorica in cui si svolgono diverse pieghe del tema dell'eccezionalità. Sotto molteplici aspetti questo era considerato come un evento dirompente, in grado di creare una situazione fuori dall'ordinario nella quale le normali caratteristiche di Pafos venivano alterate dalla forza della manifestazione, così da rendere possibile ciò che a Cipro - e a Pafos ancora di più - non sarebbe stato possibile altrimenti. L'eccezionalità si accompagna quindi alla volontà di avere un impatto sulle condizioni attuali della società pafita, un effetto tale per cui ciò che adesso è possibile solo in virtù di una situazione unica come l'anno da ECoC diventi la normalità del futuro.
La retorica di Pafos2017, dunque, non si limita a considerare questa esperienza come qualcosa di fuori dall'ordinario ma addirittura di epocale, qualcosa in grado di segnare un punto di svolta nella storia della città. Esiste però una differenza ben specifica tra eccezionalità ed epocalità, di cui i miei interlocutori erano perfettamente consapevoli. Riguardo la prima esistevano ben pochi dubbi, Pafos2017 era un evento di dimensioni stratosferiche rispetto alla quotidianità recente della cittadina e difficilmente si sarebbe ripetuto, invece, per quanto riguarda l'epocalità la situazione è diversa e più discutibile. L'essere epocale, infatti, rinvia alla capacità di operare un cambiamento nelle condizioni della normalità, tale per cui si possa parlare di un prima e un dopo rispetto all'avvenimento stesso. L'eccezionalità ha a che fare con il presente, mentre l'epocalità guarda al futuro. Le due nozioni sono però unite da un legame sottile; la possibilità che ospitare la ECoC si trasformi in un momento di rottura è, a sua volta, subordinato alla capacità di quest'ultima di produrre un cambiamento nell'ambiente stesso, in modo che la sua impronta sia riconoscibile anche una volta che lo stato di eccezione sarà passato.

Su questo punto vengono giocate le critiche e il dissenso alla manifestazione. Durante l'intero mio soggiorno non ho mai potuto registrare un'opposizione aperta od organizzata alle attività di Pafos2017, né ai suoi obiettivi o alle sue persone. Tuttavia, questo non significa che Pafos2017 sia stata necessariamente un successo, né che ognuna delle sue proposte sia stata apprezzata. L'istituzione, in realtà, ha dovuto confrontarsi con molte resistenze da parte della comunità, che ne hanno influenzato in maniera decisiva i risultati; queste resistenze hanno preso la forma della defezione, dell'indifferenza e della sfiducia. Il discorso che legittima l'opposizione passiva agisce proprio sui temi centrali della grandiosità e dell'epocalità,

delegittimando la narrazione proposta dall'ECoC e quindi riducendola a un fenomeno passeggero ed effimero, al quale non vale la pena di opporsi perché sostanzialmente ininfluente.
Nei paragrafi precedenti, mentre ricostruivamo il racconto del passato dell'organizzazione, abbiamo già accennato al fatto che molte delle persone che si riconoscevano in Pafos2017 avevano percepito una risposta fredda da parte della cittadinanza alla notizia che Pafos si fosse candidata ad ECoC. Un clima generalmente ostile è stato denunciato da molti dei miei interlocutori, sia lavoratori che volontari, durante la fase di candidatura e durante quella di avvicinamento alla manifestazione.
I volontari della prima ora ricordavano l'incomprensione e le critiche rivolte loro dai propri concittadini per la scelta che avevano fatto di sostenere Pafos2017. Sotiroulla era una di queste, era una donna entusiasta della missione di Pafos2017 e da sempre impegnata nell'associazionismo; si era avvicinata a Pafos2017 tra i primi, aiutando come volontaria durante il processo di candidatura della città per poi essere assunta come segretaria e responsabile di alcuni progetti. Nei suoi racconti emerge la volontà di sottolineare la sua pronta adesione alla causa ma anche l'incomprensione di molte persone attorno a lei riaspetto a ai suoi sforzi e le critiche che la accompagnavano nei primi tempi: "Mi prendevano in giro perché correvo di qua e di là senza prendere soldi".
In molti casi i funzionari, in particolare quelli più di spicco, hanno elencato tra le principali difficoltà quello di vincere la passività e la sfiducia della popolazione che avrebbe accolto freddamente la nomina a capitale e i successivi tentativi di coinvolgimento da parte dell'istituzione. Forse è in questo senso che si può spiegare la grande insistenza sul tema della straordinarietà nei tabelloni pubblicitari, con slogan che inneggiavano alla partecipazione e ai benefici per tutta la comunità come "our 2017, our city".
In alcuni casi, le critiche e la freddezza della cittadinanza venivano ricondotte a una sostanziale incomprensione dell'ECoC stessa, dovuta al fatto che la gente comune non fosse stata messa bene al corrente di quale fosse la natura di Pafos2017 e dei benefici che invece avrebbe apportato anche a loro stessi. Allo stesso tempo, in queste opinioni era contenuta una velata critica alla mentalità cipriota che non comprenderebbe l'impegno gratuito per la comunità e che non sarebbe in grado a vederne gli effetti positivi, non solo per chi viene aiutato ma in primo luogo per il volontario stesso. Anche questo aspetto sarebbe cambiato e stava già cambiando, grazie all'azione di Pafos2017.
Infatti, era opinione generalizzata che, con l'inizio del programma artistico, la partecipazione e l'opinione della comunità fosse andata migliorando e che alcune barriere erette tre istituzione e comunità stessero iniziando a cedere. Anche riguardo le adesioni al programma di

volontariato si sottolineava come, da una situazione iniziale con pochi volontari e quasi tutti stranieri, si fosse riusciti a coinvolgere un numero molto maggiore di persone e soprattutto di giovani ciprioti e locali.

Le stesse azioni e soprattutto le stesse non-azioni, possono essere lette con due parametri molto diversi a seconda che le si guardi da fuori o da dentro il cerchio ideale dell'ECoC. Per chi crede all'eccezionalità e alla positività di questa esperienza, la non partecipazione, la passività e il disinteresse verso Pafos2017 e i suoi eventi, possono essere considerati segni della povertà culturale di una comunità e riaffermare la necessità di un cambiamento. Dall'altra parte, invece, possiamo considerare le stesse come dei modi di manifestare la propria opposizione ad una narrazione che era considerata falsa, se non addirittura tendenziosa.

Un piccolo esempio tratto dal mio quotidiano può rendere questo fatto più chiaro. Un giorno mi trovavo dal barbiere, un giovane uomo appassionato di motociclette e fortemente critico di quello che considerava il pafita medio, ovvero un tipo di persona egoista, veniale e un po' arretrata, da cui prendeva le distanze con forza. Sulla vetrina del suo negozio era incollato l'adesivo con il logo di Pafos2017, a segnalare che l'attività supportava la Capitale Europea della Cultura e questo ci condusse a una discussione informale sul mio lavoro presso di essa. Egli sembrava entusiasta di quello che stava accadendo, proprio perché considerava la propria città un posto dominato da idee retrograde e superficiali e valutava quindi in maniera molto positiva la possibilità di portare una ventata di aria fresca. Allo stesso tempo, era alla ricerca di un'esperienza di volontariato sociale, così gli proposi di partecipare al programma di volontariato per Pafos2017, invitandolo a impegnarsi per la sua città piuttosto che in qualche luogo lontano. La sua risposta fu negativa e decisa, disse che preferiva dare il proprio contributo in altri luoghi perché qui "non so chi mangia i miei soldi".

L'espressione "mangiare i soldi" (troo ta leftà[28]) è un'espressione molto diffusa in tutto il mondo greco e, esattamente come nella sua traduzione italiana, si riferisce al consumo eccessivo e sconsiderato di risorse (Sutton 2001). Questa espressione è diventata centrale nel dibattito post-crisi economica in Grecia, quando chiedersi "chi ha mangiato i soldi" è diventato un modo per accusare le diverse parti politiche di aver dilapidato le casse dello stato per rincorrere il consenso, o di aver deliberatamente danneggiato i conti pubblici per un ritorno economico personale (Vournelis 2013). Questa espressione è utilizzata anche a Cipro, quando ci si riferisce ad un uso opaco di finanze pubbliche, spese per fini privati attraverso meccanismi di corruzione, favoritismi o appalti truccati. Tutte queste situazioni sono accumunate dal fatto

[28] τρώω τα λεφτά

che la posizione del personaggio pubblico, oppure il mantenimento della rete di scambio che ne ha permesso l'elezione, prendono il sopravvento sul determinato bene che il servizio pubblico in questione dovrebbe erogare.

Le cattive abitudini dei politici e delle banche cipriote erano già state utilizzate dai miei interlocutori di Nicosia, durante un mio precedente soggiorno etnografico, per spiegare le cause della crisi economica del 2013. In quel caso, la società cipriota era stata dipinta come fortemente corrotta e la crisi economica come l'inevitabile esito di una cattiva gestione, che assumeva anche i toni della punizione morale verso chi non era mai stato capace di darsi delle regole chiare e trasparenti. Questo malcostume è considerato un tratto tipico dell'area mediterranea e del sud Europa, tanto che i miei interlocutori si aspettavano da me, in quanto italiano, perfetta comprensione del problema.

Il malaffare oggi come allora è attribuito in maniera generica a tutta la classe politica e di amministrazione pubblica, anche laddove non esistono evidenze. La presunzione è quella che, in un modo o nell'altro, tutti cerchino di trarre vantaggio dalla propria posizione o abbiano qualcuno a cui rendere conto. A maggior ragione a Pafos, dove il sindaco precedente a quello in carica mentre mi trovavo sul campo era stato arrestato proprio con un'accusa di corruzione nell'ambito di opere pubbliche, è lecito aspettarsi diffuse opinioni critiche. Anche per quanto riguardava la Capitale Europea della Cultura c'era il sospetto, per non dire la certezza senza prove, che il vero scopo fosse quello di averne un ritorno economico o politico, sia in modo legale che illegale da parte delle personalità più importanti che ne gestivano la direzione.

Le spiegazioni del perché un paese come Cipro sia, almeno nella percezione dei suoi abitanti, particolarmente soggetto a questi cortocircuiti politici sono diverse; il riferimento ai generali stereotipi del mediterraneo è forte e diffuso. Altri invece lo riconducono all'esperienza coloniale, in cui i ciprioti dominati, piuttosto che governati, avrebbero imparato a trattare il potere politico come un avversario piuttosto che qualcosa di proprio. Tuttavia, la spiegazione preferita dai locali era ancora una volta quella della piccolezza. Come diceva chiaramente Efthymios, giovane stagista presso Pafos2017, la piccolezza della società cipriota fa sì che ci siano pochi livelli tra l'uomo della strada e quello che detiene un particolare potere e così "è facile arrivare all'uomo a cui devi chiedere il favore". La piccolezza della comunità facilita la relazione personale con il politico o il dirigente di turno; in società più grandi, invece, la burocratizzazione delle relazioni aiuterebbe al mantenimento di regole di comportamento imparziale rispetto ad ognuno.

Paradossalmente, questa frizione tra relazioni dirette e regole impersonali è stata conferma dallo stesso presidente di Pafos2017, un uomo con una lunga esperienza politica nel partito

della DhKo[29], con il quale ha avuto anche esperienze come ministro, mentre mi stava raccontando le difficoltà a cui aveva fatto fronte nel gestire le prime fasi della nascita dell'organizzazione, riferendosi alla gestione del budget limitato. Egli voleva rimarcare l'importanza della scelta di una squadra che fosse efficiente ed economicamente sostenibile, a cui si aggiungeva la difficoltà di reggere la pressione sociale e mantenersi integro e intransigente in un periodo di forte disoccupazione.

> I have to take decisions in a much more strict way, I have to take decisions that make... because in a small society you have friends, relatives and people you know that when you are in middle of a crisis and unemployment and you open a position for one post there are 70 persons interested so you have 69 of them being disappointed.

In questa affermazione si racchiude tutto il contrasto tra le regole imparziali e rigide della gestione burocratica e le aspettative del proprio circolo ristretto che vede nella relazione personale col politico una via di accesso diretta per la soluzione di problemi. Le pressioni dei propri vicini sono descritte come la risultante di una usanza locale che si richiama al senso dell'amicizia e di reciprocità, piuttosto che con categorie come quelle di disonestà, nepotismo o corruzione, come invece vengono trattate dal discorso burocratico e legislativo. Questo porta a una considerazione del tutto opposta, in cui la vittima sembra essere l'uomo potente gravato da una zavorra nella realizzazione dei propri compiti istituzionali, piuttosto che il sistema pubblico, usato per costruire da reti di dipendenza e di lealtà personali.

Visto dall'esterno, tutto ciò genera una sensazione di poca trasparenza che è alla base della diffidenza e della freddezza che ha accolto la nomina a Capitale Europea della Cultura e che ha tenuto molti lontani dal parteciparne. Conseguentemente, la narrazione della straordinarietà è stata contestata mettendo in campo una nuova narrazione, quella della inutilità e dell'apparenza, nella quale lo scopo di un evento come l'ECoC è considerato quello di guadagnare visibilità per alcuni esponenti politici e distribuire favori o lavoro ai propri intimi. Tutto ciò non è considerato un problema specifico di Pafos2017 e, tutto sommato, questa istituzione non è considerata nemmeno peggiore o diversa dalle altre, semplicemente questo è ciò che è sempre successo. Questa narrazione è sufficiente a smontare la retorica di Pafos2017 come missione al servizio della comunità e determina quindi una perdita di considerazione da parte di chi la condivide, in quanto ritenuto un evento inutile, non orientato verso il bene

[29]Abbreviazione di Dimokratikò Komma (Δημοκρατικό Κόμμα): Partito Democratico.

comune ma diretto sottotraccia da interessi privati e probabilmente una copertura per ruberie di varia natura. Similmente si spiega anche il rifiuto di partecipare come volontari, visto come un modo per far risparmiare soldi che poi saranno stati usati per finanziare amici o direttamente sottratti dal sistema politico.

I temi della straordinarietà e dell'epocalità vengono ugualmente contestati e disattivati da questa narrativa, che riduce l'intera ECoC alla mediocrità dominante il contesto normale e, quindi, ne deride i suoi discorsi rivoluzionari.

Per i sostenitori e gli entusiasti della missione della capitale Europea, infatti la straordinarietà e l'efficacia sono strettamente legati: la prima è necessaria per la seconda. A un ambiente percepito come imbolsito, se non addirittura morto, serve qualcosa di eccezionale e forte per uscire dal torpore e far sì che inizi a camminare da solo. La grandiosità degli eventi o la vastità dei piani di riqualificazione sono messi in primo piano, sono delle assicurazioni verso i propri concittadini dell'efficacia e della bontà dell'ECoC, in modo da rompere così la catena della sfiducia.

Per questo motivo tutti i dirigenti di Pafos2017 davano molta enfasi ai lavori di rinnovamento del centro e a tutte le altre infrastrutture che vanno a comporre il nuovo cluster culturale della città e che erano state realizzate in occasione dell'ECoC; sebbene alcune di esse siano state terminate solo negli ultimi mesi dell'anno del titolo, queste erano portate come una prova che qualche ricaduta positiva per la città ci sarebbe stata. Difficile discutere sulle nuove strutture che sono state realizzate in occasione della capitale della cultura, sono lì, si vedono, si toccano e resteranno una risorsa per la città. Esse sono un primo effetto tangibile che non può essere facilmente negato e, pertanto, era usato per dimostrare agli scettici la reale possibilità di produrre un cambiamento.

Al contrario, chi criticava l'iniziativa lo faceva dando un valore opposto alla grandiosità e ai nuovi progetti. Essi venivano considerati solo fumo negli occhi, molti soldi spesi, molti sforzi che producono grande stupore inizialmente e una ubriacatura di grandi spettacoli ma niente che potesse lasciare traccia negli anni a venire. La critica principale di chi si opponeva alla retorica dell'ECoC è quella per cui, finito il 2017, tutto si sarebbe fermato e si sarebbe tornati di nuovo alla situazione di piatta immobilità di prima, con l'aggiunta di aver speso soldi pubblici e aver lasciato nuove infrastrutture molto belle e moderne a marcire, vuote e abbandonate a loro stesse. In poche parole, l'evento non sarebbe stato, secondo i suoi critici, per nulla epocale, anzi sarebbe scivolato via nella memoria piuttosto rapidamente pur essendo qualcosa di straordinario. Negato questo aspetto di epocalità e di possibilità di cambiamento, anche la grandiosità delle operazioni e delle nuove infrastrutture si inverte di senso, trasformandosi in

spreco o vuota apparenza. Questa critica, ancora una volta, non ha portato ad aperte contestazioni ma ha giustificato un certo disinteresse e la freddezza rispetto agli eventi e alle iniziative della *Capitale.*

Inoltre, non sempre lo scetticismo e le critiche provenivano dall'esterno di Pafos2017; a dispetto del grande entusiasmo iniziale, con il passare del tempo le opinioni sono decisamente cambiate anche tra i lavoratori. La stanchezza di un lavoro che assorbe moltissime energie nervose e molto tempo libero, l'emergere di contrasti personali o lavorativi tra i membri dello staff, la frustrazione per non poter mantenere sempre il livello quantitativo desiderato, la percezione di abbandono da parte della municipalità che non ha previsto un piano per il proseguimento delle iniziative o forse solo una maggiore confidenza nei miei confronti, sono tutti fattori che hanno contribuito allo scemare degli entusiasmi e all'emergere di sempre più dubbi sulla reale possibilità di cambiare le cose.

Lo stesso direttore della produzione esprimeva tutte le sue perplessità, ammettendo che queste iniziative hanno spesso un motivo celebrativo e di prestigio ma che "si potrebbero ottenere molti più risultati con meno soldi" se si abbandonasse la ricerca della spettacolarità ad ogni costo e si badasse di più al sodo. In altri casi la sfiducia era attribuita alla insufficiente professionalità dello staff o al suo numero sottostimato per i problemi di budget, due fattori che venivano spesso considerati insieme. Altre volte ancora era la mancanza di tempo il problema; un anno solo non era considerato sufficiente per cambiare il modo di pensare delle persone, in particolare di chi non è mai stato abituato a interessarsi a queste cose. Molti ne facevano un tema generazionale, i più giovani erano considerati più ricettivi e più vogliosi di cambiare la situazione della società pafita, mentre le generazioni più anziane erano considerate ormai troppo rigide nelle proprie abitudini per essere in grado di accogliere la ventata di aria fresca che veniva dall'Europa.

Vale la pena notare che questi esempi di contronarrazione, sia quelli che provengono dall'esterno che quelli nati all'interno dell'organizzazione, si concentrano su critiche all'istituzione ECoC, alla politica locale o alla reale possibilità di ottenere il risultato sperato ma non presentano una visione alternativa a quella proposta da Pafos2017; la città di Pafos rimane una bella addormentata da risvegliare e da cambiare.

Questo conferma almeno parzialmente la retorica di Pafos2017, che si presenta come un evento necessario per il bene della città stessa, ponendo l'accento però sull'incapacità o sulla poca probabilità di poter ottenere i risultati sperati, piuttosto che sulla fiduciosa retorica dell'organizzazione, che si considerava già a metà strada verso il successo. I critici, infatti, si

limitavano a disapprovare lo strumento che era stato scelto per operare il cambiamento ma non contestavano la necessità di un cambiamento in sé. Non confutavano la lettera dei discorsi che venivano fatti sul futuro da dare alla città, tuttalpiù dubitavano della buona fede di certe operazioni. Le maggiori preoccupazioni ruotavano attorno al fatto che non fosse stato fatto abbastanza o abbastanza a lungo, non che venissero fatte cose sbagliate.

Questa generalizzata bassa autostima da parte della comunità di Pafos è forse il motivo per cui, nonostante un diffuso scetticismo, non ci sia stata una vera opposizione né una vera contestazione dell'operato dell'ECoC.

Tutto ciò è sintomo che le categorie e gli assunti principali su cui si basa l'autonarrazione di Pafos2017 sono sostanzialmente condivise e incontrastate. Ciò facilita il lavoro dell'ECoC come policy, perché fa sì che il set di modelli, valori e simboli di cui questa politica si fa portavoce possano penetrare più facilmente nelle maglie della società pafita; il suo discorso, infatti, risuona con quello che domina la costruzione identitaria locale. Senza una forte e alternativa forma di resistenza, i processi di soggettivazione saranno quindi più rapidi e profondi.

Occorre quindi analizzare più fondo le categorie su cui si basa il discorso dei progettisti di Pafos2017 e indagare le basi che lo rendono così solido e così difficile da attaccare agli occhi dei soggetti su cui si dispiega.

CAPITLO II

Colonizzare le aspirazioni: l'egemonia europea a Pafos

Spirali di Marginalità

Nel *bidbook*, il documento che accompagna la candidatura della città a Capitale Europea della Cultura, vengono descritte tanto la città, con la sua storia e le sue bellezze che il progetto da realizzare, la visione che anima la proposta, il programma artistico da offrire al pubblico, le infrastrutture da costruire e ogni informazione che possa essere utile alla conquista del titolo. Al termine della sezione riguardo la storia di Pafos, troviamo una frase che lancia la candidatura a Capitale Europea della Cultura come una nuova fase per il futuro della città:

> This is the time for changes and a new perspective for the people of Pafos: to become a European Capital of Culture *in the "far east" of Europe and in the "far west" of Cyprus.* (corsivo dell'autore) (p. 41)

La chiusura di questo augurio può suonare un po' dissonante, perché questo riferimento geografico al termine di un intero capitolo che parla di storia, di presente e di passato? In realtà, vedremo che la relazione tra spazio e tempo nella rappresentazione della città di Pafos è molto stretta. Vedremo inoltre che più che l'ovest o l'est, in questa immagine conta l'aggettivo *far*. In questa doppia lontananza si trova la chiave della rappresentazione della città, Pafos è lontana sia nella geografia locale che in quella internazionale e questo determina diversi aspetti della società, della cultura e dell'economia in senso negativo.

Nella rappresentazione della città così come emerge da questa semplice frase e anche da molte delle parole dei miei intervistati, la lontananza di Pafos - non solo geografica - è presentata come un dato di fatto, una situazione naturale che connota la citta e la sua cittadinanza. Tuttavia, sappiamo che la distanza è un concetto relativo, dipende quale punto di riferimento si sceglie per iniziare la misurazione. Qualsiasi fosse la scala presa in esame, purtroppo, Pafos non era mai abbastanza grande o importante per essere considerata lei stessa un punto di riferimento, per essere utilizzata come metro di paragone per le altre città, quindi risultava sempre lontana da qualcosa di più grande, di più avanzato, di migliore. Come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, la piccolezza ha assunto nel discorso comune una serie di significati piuttosto differenti tra di loro che vanno al di là della constatazione delle sue misure e si

estendono a includere quelle che sono considerate le loro dirette conseguenze: la mancanza di peso nei rapporti con altre entità politiche, le poche possibilità economiche, la scarsa attrattiva verso l'esterno. Crescere, quindi, significa trasformarsi in un punto di riferimento, rimanere piccoli significa essere condannati alla marginalità.

Il concetto di marginalità ha una storia molto lunga nell'antropologia e spesso si è legato con gli studi urbani e le comunità migranti. In questo campo è stata introdotta dal sociologo Robert Park, con il suo celebre articolo *Human Migration and the Marginal Man* (1928). Secondo il pioniere degli studi urbani, il *Marginal Man* è un sottoprodotto del processo di civilizzazione, colui che è rimasto sospeso tra due culture senza riuscire a incarnarne nessuna in particolare; l'uomo ai margini è l'ebreo cittadino del medioevo o l'immigrato giapponese in America, ai tempi del saggio di Park. Il suo status di marginale è dovuto all'impossibilità di integrarsi e confondersi a pieno tra la folla, di sparire nella massa; egli è quindi condannato a essere riconosciuto e identificato come diverso e a vivere il dilemma culturale di una doppia appartenenza. Fin dall'inizio, quindi, il concetto di marginalità si riferisce e a uno status sociale attraverso un'immagine geometrica; la marginalità ha a che fare con l'idea di trovarsi lontano dal centro di una figura, oppure, come nel caso dell'articolo di Park, appartenere a uno spazio ma, allo stesso tempo, esserne respinto verso l'esterno. La marginalità si riferisce doppiamente all'essere periferico, in senso sociale e anche geografico; è il frutto dello spostamento e dello spaesamento.

Può sembrare una precisazione inutile ma è bene tenere a mente questa relazione tra localizzazione e subalternità, perché essa ha un valore molto importante nella rappresentazione della comunità di Pafos e non solo. Quello che intendiamo mostrare in questo caso è la posizione della città nella geografia simbolica dei suoi abitanti, posta al termine di una catena di subalternità e di marginalità quadruplice, che dall'Europa e più in generale da occidente discende attraverso il Mediterraneo verso la Grecia, poi Cipro e, infine, Pafos. Questo schema segue un andamento a spirale, in cui ogni elemento è centro del proprio cerchio e margine di una spira più ampia. Anche i discorsi che giustificano la marginalità o la centralità relativa sono gli stessi, si riproducono su scale differenti, riproponendo immagini, simboli e valori paragonabili tra un livello e il successivo.

Il caso in esame, pur essendo molto diverso da quello dei migranti di Park, presenta con questo interessanti analogie. Anche in questo caso la marginalità si consuma nella difficoltà dei miei interlocutori a sentirsi parte di una comunità di cui sono membri ma che essa tende a respingere perché non li riconosce pienamente come propri.

L’essere marginali, quindi, produce una limitazione nell’accesso alla manipolazione di categorie identitarie, costringe a subire un discorso riguardo sé stessi che dai centri cade sulle periferie, piuttosto che esserne creatori. La rappresentazione di subalternità di Pafos rispetto agli altri elementi della relazione è reciproca, è prodotta da entrambi i lati della relazione. Da una parte esiste un discorso diffuso che costruisce relazioni di egemonia e subalternità secondo canoni originati altrove, nelle quali Pafos risulta quasi sempre sconfitta dall’altra, allo stesso modo, i miei interlocutori sembrano aver incorporato nella propria autorappresentazione gli stessi criteri con cui la propria subalternità viene costruita. Quindi, anche nei loro stessi tentativi per invertire questa situazione, e Pafos2017 deve essere visto come uno di questi, non viene affermata un’alternativa a questi modelli identitari ma anzi la soluzione sembra passare attraverso un’adesione ancora più forte agli stessi. La via per riequilibrare questi rapporti asimmetrici, quindi, è vissuta essenzialmente come la necessità di porsi a favore o contro un insieme di valori, simboli, immagini che provengono dall’esterno ai quali però non è mai proposta un’alternativa. Questa rappresentazione delle relazioni tra sé e il resto del mondo, interiorizzata dagli stessi abitanti di Cipro e anche dai lavoratori di Pafos2017, continua a riprodurre quindi quella marginalità che vorrebbe evitare; accettando di descrivere sé stessi con categorie che provengono dall’esterno, infatti, i ciprioti continuano a rafforzare la propria posizione marginale proprio mentre cercano di correggerla. Questa relazione è visibile anche nei discorsi riguardo la Capitale Europea della Cultura, i suoi obiettivi e i suoi benefici e ci aiuta a comprendere e a spiegare il posizionamento di questa particolare politica nel contesto locale.

Come vedremo, infatti, questo meccanismo si presta ad un’analisi attraverso i concetti elaborati all'interno della tradizione di studi del post-colonialismo; essa evoca il fantasma dei dominatori passati dell’isola, in particolare quello britannico, per spiegare quelle dinamiche della società cipriota che si ritrovano anche nel modo in cui l’esperienza dell’ECoC si è realizzata a Pafos.

Il Far West di Cipro

Cerchiamo quindi di risalire questa scala di marginalità. Il primo livello è quello interno alla stessa isola di Cipro, che vede Pafos in posizione marginale rispetto alle maggiori città. Queste sono Nicosia, la capitale e più grande città dell’isola e Limassol, la principale città costiera in termini di popolazione e il più importante porto commerciale dello stato.

I miei interlocutori spesso si riferivano a queste città come esempi da seguire in termini di sviluppo dell’economia culturale o come metri di paragone rispetto a sé stessi; queste erano le

città in cui le cose funzionano meglio, dove le cose succedono prima. Per quanto riguarda gli aspetti di puro intrattenimento, queste città sono considerate molto più ricche di opportunità e di occasioni, di locali dove andare e di gente che li frequenta. Spesso vengono descritte come "giovani", di contro a una Pafos invecchiata e stanca, che preferisce stare a casa e non ha molto da offrire. Allo stesso tempo, gli abitanti di altre città di Cipro sottolineano la marginalità di Pafos con espressioni che confermano quella relazione tra lontananza e differenza, essi infatti si riferiscono alla sua regione ovest dell'isola scherzosamente come ad un altro stato e ai pafites come a stranieri, diversi nel modo di pensare e anche di parlare, riferendosi al molto più diffuso uso del dialetto cipriota.

Figura 6 Mappa dell'isola di Cipro. Come si può vedere, per raggiungere la città di Pafos occorre seguire la strada che percorre tutta la costa e che evita la catena dei Troodos all'interno dell'isola.

Queste considerazioni sono disperse nelle banalità della vita quotidiana, possono passare inosservate, come semplici battute e spesso hanno proprio questo intento ma riposano su un senso comune radicato e diffuso. La posizione geografica rafforza questa rappresentazione o forse è proprio questa considerazione riguardo Pafos a rendere significativa una distanza che altrimenti non sarebbe considerata rilevante. Date le dimensioni totali dell'isola, le distanze tra un luogo e un altro sono piccole in termini assoluti ma Pafos è la città più distante dalla capitale

e soprattutto è percepita come una località remota, in quanto non è di strada per chi si reca da una qualsiasi altra parte. Pafos, infatti si trova quasi all'estremo Ovest dell'isola, alla fine dell'autostrada recentemente costruita. Durante il mio soggiorno preliminare, prima del mio trasferimento da Nicosia a Pafos, i miei conoscenti facevano battute a riguardo, "hai portato con te il passaporto?", chiedevano, o "dopo il tunnel è un altro mondo", dicevano, riferendosi al tunnel autostradale che si trova circa al confine tra i due distretti di Pafos e Limassol.

La lontananza diviene quindi una rappresentazione fisica dello stato di marginalità ed è rafforzata da formule come "*giù là* a Pafos" che sottolineano la rappresentazione della distanza e dell'isolamento. L'isolamento causato dall'essere in una posizione remota, è infatti considerato la principale causa delle caratteristiche dei Pafites, che si esprimono con un vocabolario in cui dominano parole come arretratezza ma anche tradizionalismo. La retorica che caratterizza gli abitanti della regione è quella che potremmo chiamare dello stereotipo del villano, cioè di un personaggio poco acculturato, rozzo e decisamente poco avvezzo alle novità e ai cambiamenti ma anche capace di mantenere un rapporto migliore con le sue radici e con la tradizione.

Un'esemplificazione molto semplice di questa rappresentazione può essere fatta attraverso altri piccoli aneddoti che mostrano la banalità e quindi la forza di una tale immagine. Il primo riguarda la lingua; in tutta l'isola abbiamo già detto che viene parlato una variante dialettale del greco, che è la vera lingua della quotidianità e degli affetti ma anche una lingua associata con la vita rurale, opposta al greco standard che è la lingua della scolarizzazione, delle istituzioni e, in parte, della televisione. Probabilmente per questa associazione, gli abitanti nella regione di Pafos sono scherniti e benevolmente accusati di parlare un dialetto più stretto o addirittura solo il dialetto; questa immagine fomentava altre bonarie battute. Mi capitava che alcune persone che mi conoscevano per la prima volta si stupissero del fatto che parlassi greco, poiché i ciprioti e i greci in generale tendono a considerare la propria una lingua terribilmente difficile da imparare per uno straniero; se questi non erano di Pafos, a volte capitava che aggiungessero, tra il serio e il faceto, che averlo imparato a Pafos era ancora più sorprendente, perché raramente avrei avuto la possibilità di sentir parlare greco corretto!

Un altro caso che testimonia le facili ironie che vengono fatte sui locali da parte degli altri abitanti dell'isola mi è capitato la notte della cerimonia di inaugurazione dell'ECoC. Al termine di una giornata lunghissima, mi trovavo in una taverna del centro città con un gruppo di volontari che avevano partecipato come me allo spettacolo. Per via del freddo e della stanchezza avevamo abbandonato, come quasi tutto il pubblico, la nostra posizione un poco prima della chiusura effettiva della cerimonia per andare a mangiare qualcosa di caldo; insieme

a noi si trovavano alcuni amici di uno dei volontari, che erano venuti appositamente da Nicosia per assistere alla grande cerimonia. Come gran finale, la serata prevedeva uno spettacolo pirotecnico; non appena questo iniziò, i clienti del ristorante accorsero fuori dal locale per godersi i fuochi artificiali, seguiti da molti dei nostri, mentre io rimasi seduto, più che altro per la stanchezza e per la fame. Fu allora che uno dei due visitatori, che erano rimasti al proprio posto, si rivolse a me e disse sorridendo: "poveri Pafites, non hanno mai visto i fuochi artificiali!".

Questo episodio esemplifica la rappresentazione di Pafos come una città esclusa dal vivere quotidiano del resto dell'isola, non raggiunta da uno stile di vita contemporaneo. Questa visione si basa sul senso comune, che ritiene che le novità e le notizie fatichino ad arrivare in un luogo remoto, così chi vive nelle zone periferiche o marginali vive una sorta di differita rispetto a ciò che è normale e contemporaneo. Ciò che appare banale altrove, qui sembra invece speciale proprio per la sua rarità; le cose che ovunque sono abitudinarie, qui stupiscono perché novità.

Secondo uno schema di pensiero molto comune anche nell'antropologia delle origini, la lontananza geografica viene così a rappresentare una differenza cronologica e il viaggio nello spazio diventa anche un viaggio nel tempo. In questo caso non si parla di popolazioni primitive, di fossili viventi della preistoria ma ci si limita alla distanza di una generazione o anche meno. Recarsi a Pafos significa anche viaggiare nelle mode e nelle usanze che altrove sono già passate. D'altronde, la presunta sopravvivenza di una vita più tradizionale e caratteristica è una delle attrazioni anche turistiche delle montagne della regione di Pafos, note per la natura rigogliosa e la cucina verace.

Questa marginalità sociale e culturale relega Pafos in un recente passato dal sapore di arretrato e di vecchio che invece stride con la grandezza e la ricchezza dell'epoca antica. Quella che oggi è una piccola cittadina di provincia, infatti, è stata per circa quattro secoli la capitale dell'isola, il suo principale centro politico, culturale, economico e anche religioso. I santuari dedicati al culto di Afrodite, infatti, furono uno dei principali elementi di prestigio della città e la trasformarono in uno dei più frequentati luoghi di culto del Mediterraneo orientale. Pafos non era dunque solo il centro di una piccola isola ma uno dei punti di snodo dei flussi culturali del mondo antico. Dopo quasi duemila anni, di questa grandezza rimangono delle tracce archeologiche ben visibili; il parco archeologico rende bene l'idea della grandezza della città di allora, sicuramente notevole per i tempi, e della ricchezza economica dell'élite che qui abitava, che si fregiava di lussuose ville affrescate e dei bellissimi mosaici ancora conservati.

Qui, inoltre, erano presenti ben due anfiteatri, tra cui il secondo più capiente di tutta l'isola, dopo quello di Kourion[30], segno di una vivace attività culturale, artistica e sociale.
Queste tracce di una Pafos "Augusta"[31] sono state utilizzate dal discorso ufficiale di Pafos2017 per rafforzare il proprio progetto di rilancio culturale della città; nel *bidbook* infatti è presente un capitolo che riguarda il passato e la mitologia legata a Pafos, dalle origini fino alle soglie dell'ECoC. In queste colonne viene data forte enfasi alla lunga e variegata storia della città come un valore, una ricchezza della cultura locale, in cui si osservano numerosi piani differenti, come in una stratigrafia geologica. Significativamente, queste differenti fasi vengono considerate tutte ugualmente importanti nella formazione del patrimonio storico e culturale dell'isola ma, allo stesso tempo, viene dato loro un valore differente e altalenante; si passa dall'apice del periodo ptolemaico ai "declini" successivi al IV secolo. La storia di Pafos viene quindi rappresentato attraverso un'onda in cui creste di vitalità, ricchezza e riconoscimento internazionale si alternano a ventri di abbandono e impoverimento. L'ultimo di questi minimi in ordine di tempo è individuato nelle tensioni interetniche relative alla guerra del 1974 e il conseguente abbandono della città da parte della comunità turco-cipriota.
Infine, il possibile riconoscimento del titolo di Capitale Europea della Cultura viene lanciato come un augurio e una speranza per il futuro di raggiungere un nuovo picco, con parole molto altisonanti:

> After millennia of eventful history and highs and lows, the small town of Pafos is now, on this very day, on the brink of a new era once again. (p. 43).

In queste brevi righe, sono racchiuse molte delle parole chiave che accompagnano il discorso della candidatura di Pafos, come la sua piccolezza o il tema del nuovo inizio, del rilancio per la città. Per un lettore che abbia appena finito di leggere la presentazione della storia della regione è subito evidente quali sono gli "highs" e quali i "lows" a cui ci si riferisce; altrettanto chiaro è che il riconoscimento come ECoC venga considerato come un nuovo punto più alto a cui condurre Pafos, dopo che il turismo ne ha determinato una ripresa in senso economico. La storia di grandezza della città viene quindi reinterpretata sia come una risorsa e una fonte di ricchezza culturale da impiegare nel processo di candidatura, sia come lo sprone a recuperare quello status che la città aveva allora e che ha perso nel tempo. Questa visione è condivisa anche da Yiannis Koutzolambros, il quale paragona esplicitamente la magnificenza del passato

[30]Κούριο
[31]Augusta era l'epiteto della città durante il periodo di dominio romano.

con la situazione presente per evidenziare lo stato di abbandono e di oblio in cui la città è caduta, dimenticando sé stessa e il valore di quello che è stata:

> "[Pafos] was the capital of Cyprus in the antiquities, and then it became... it ruined to decay and then emerged again in the present condition".

Le grandi ricchezze culturali della Pafos antica non sono le uniche di cui la città può godere; lungo la storia si sono accumulate diverse fasi di grande vitalità, ognuna delle quali ha lasciato qualcosa in eredità. Purtroppo, secondo molti di coloro che hanno sostenuto la candidatura fin dall'inizio, molta parte di questa identità è stata dimenticata dagli stessi pafites, che la ignorano o non la riconoscono come importante per la propria esperienza di vita. Essa deve essere riscoperta e utilizzata come punto di partenza per il successo della Pafos moderna; da qui la necessità e la bontà dell'ECoC, intesa come la possibilità di risvegliare (un termine utilizzato molto spesso) la bella città addormentata e farle riprendere la marcia che aveva interrotto. In questo senso, quindi, la realizzazione di una nuova società pafita parte dal recupero di quello che è stato e dalla sua conversione in una risorsa per alimentare il sogno futuro; la capitale classica può trasformarsi in una capitale europea.

Nel presente, tuttavia, il sentimento di marginalità è forte e determinante nelle relazioni con le istituzioni nazionali. Quelle considerazioni ironiche che abbiamo analizzato all'inizio del paragrafo sulla separazione della regione dal resto dell'isola, sono parallele a un ben più serio senso di abbandono e negligenza da parte del governo centrale, considerati come una delle cause per cui questa marginalità si riproduce. Infatti, se la marginalità sociale ed economica, come abbiamo visto nel capitolo precedente, si spiega con la piccolezza della città ed è quindi, in un certo senso, accettabile, la marginalità in termini politici, invece, viene contestata e genera un forte biasimo rivolto alle istituzioni pubbliche, individuate come causa di questa situazione. I cittadini locali sentono che le scelte e gli investimenti dello stato vanno in grande maggioranza a favorire altre aree o città del paese, lasciando a Pafos le briciole. Anche le istituzioni locali vengono criticate per questa situazione; spesso è la cattiva politica ad essere individuata come colpevole dell'oblio riservato alla regione. La poca professionalità o la mancanza di iniziativa di chi ha governato la città sono accusate di aver fatto scivolare Pafos al di fuori dell'interesse del governo nazionale. Così faceva, ad esempio, lo stesso presidente di Patsalidis, pur non sbilanciandosi, quando dichiarava che:

> There was a saying or belief here in Paphos: "ah is the central government in Nicosia they don't give money to Paphos". For me that was not the case, the case was that never Paphos worked in a such a methodical a professional way

In questo caso specifico però, dobbiamo notare che la situazione è complicata dal fatto che egli, pafita di nascita, abbia ricoperto il ruolo di ministro dell'interno[32] durante la sua carriera politica. Con questa dichiarazione poteva quindi sottolineare le capacità della sua organizzazione di ottenere investimenti e attenzioni da parte del governo di Nicosia dopo moltissimo tempo e allo stesso tempo difendersi dalla possibilità di essere accusato lui stesso, in quanto ex ministro, di non aver interrotto prima questa situazione.

Anche in diversi altri casi mi è capitato di registrare nei miei interlocutori la sensazione che Pafos fosse stata lasciata indietro dal progetto nazionale, così come è stata lasciata indietro nella rappresentazione identitaria. Il potere centrale sarebbe reo di aver trascurato Pafos e la sua regione in favore delle solite note altre città, nelle quali sarebbero stati investiti maggiori fondi per lo sviluppo, per il rinnovamento e per la realizzazione di nuovi progetti. Natalie identifica questo fatto come una delle cause della difficoltà di Pafos2017 di affermarsi e di essere bene accolto nella città; il risentimento generato da questa situazione ha aumentato le distanze tra Pafos e il resto dell'isola, alimentando una generale apatia e una mancanza di aspettative che inibivano anche le possibilità di una maggiore inclusione nella politica cittadina. La sensazione di essere stati trascurati, quindi, avrebbe generato un profondo risentimento nei confronti delle istituzioni nazionali, verso quel centro che aveva costretto Pafos ai margini e Pafos2017, essendo percepita come emanazione di questa stessa politica, è stata accolta con uguale freddezza dalla comunità, ormai abituata ad essere delusa. La marginalizzazione, vera o presunta che fosse, ha trasformato davvero Pafos in un pezzo del paese lontano e distaccato dal resto.

Dunque, per veder cambiare l'opinione generale su sé stessa, l'istituzione sarebbe stata condannata a un doppio lavoro per invertire questa tendenza e soprattutto produrre risultati sensibili con cui disattivare la sfiducia preventiva dei cittadini. Da questo punto di vista si spiega perché in tutte le mie discussioni, i miei interlocutori davano tanta risonanza ai lavori edilizi di rinnovamento del centro cittadino.

Questi interventi erano desiderati da lungo tempo e diversi progetti erano rimasti nei cassetti delle amministrazioni locali per anni, senza mai tradursi in realtà, fino a che la nomina ad ECoC

---

[32]Ricoprì il ruolo di ministro dell'interno per un breve periodo dal luglio del 2007 al febbraio del 2008. Fu anche Ministro della Sanità.

aveva creato l'occasione e l'interesse a sbloccare lo stallo. Essi erano la prova tangibile che Pafos2017 fosse stata capace di invertire la rotta e portare lo sguardo - e soprattutto i fondi - del governo centrale sulla città, con una serie di ricadute positive e attese dalla comunità per lungo tempo. Pafos2017 era certamente un felice momento grazie al quale ottenere quello che da anni mancava e che forse non sarebbe arrivato mai senza. Per Natalie questo non era ancora abbastanza, Pafos2017 avrebbe dovuto essere l'inizio di un riscatto per colmare la distanza che separava la città dal resto dell'isola. Fu lei a identificare in maniera inequivocabile l'obiettivo ultimo dell'ECoC per cui lavorava come: "to make Pafos part of the island. To make Pafos part of Cyprus again".

La provincia della Grecia

Durante la nostra conversazione, Natalie, dopo aver afferamato di voler fare di nuovo di Pafos una parte dell'isola, si corresse subito, aggiungendo: "To make it part of Cyprus and to make it part of Europe also". Questa correzione è significativa per mostrare le due direzioni in cui opera questa concatenazione di relazioni di marginalità; da una parte il recupero di centralità e considerazione all'interno del panorama nazionale è funzionale al raggiungimento di traguardi più lontani, dall'altra sminuisce la posizione di Cipro all'interno del panorama europeo in generale. Riprendendo l'immagine della spirale, infatti, notiamo che se le altre realtà cipriote rappresentano un polo di attrazione rispetto al quale Pafos risulta marginale, allargando la spira si può vedere come l'intera isola si trovi a sua volta lontana da un centro ancor più rilevante e ancor più centrale.

In questa raffigurazione, infatti, Cipro è posizionata in modo molto marginale rispetto ai mondi più ampi della Grecia e dell'Europa che riconosce come punti di riferimento. La relazione che l'identità cipriota intrattiene con queste due entità è molto particolare e duplice; data la sua natura di ex colonia britannica e di aspirante parte dello stato greco, essa è posta di fronte a un bivio tra due differenti vie di costruzione della propria identità sia nazionale che europea, che passano attraverso l'identificazione con la madrepatria effettiva o con quella spirituale. Queste due costruzioni si intrecciano e si rafforzano a vicenda ma, talvolta, entrano in contrasto, aprendo spiragli, varchi nella rappresentazione altrimenti monolitica delle identità etniche,

all'interno dei quali è ogni singolo individuo può muoversi e giocare per adattare la propria posizione al contesto in cui si trova.[33]

Il ruolo che la grecità gioca nella rappresentazione identitaria di Cipro è estremamente complesso, molto più di quello che potrebbe apparire ad un viaggiatore che trascorra un breve periodo sull'isola. Ciò che appare a un primo sguardo è infatti una sostanziale continuità tra Cipro e Grecia, perlomeno per quanto riguarda la parte sud dell'isola, tanto da poter considerare l'uno una semplice continuazione dell'altra. Nella Repubblica di Cipro si parla il greco, si mantengono molte usanza caratteristiche della Grecia, si mangiano i tipici piatti della cucina greca, si guarda la televisione greca, si consumano i prodotti della cultura pop greca etc. e, quindi, questa prima impressione è per molti aspetti certamente giustificata; Cipro potrebbe essere considerata una delle tante isole che compongono lo stato ellenico. Gli stessi ciprioti molto spesso si riferiscono ai greci e a sé stessi come parte di una stessa nazione, anche se divisa in due differenti stati, tuttavia, a uno sguardo più attento, la relazione si fa subito ben più complessa; essa meriterebbe un discorso molto più approfondito di quello che è possibile fare nel nostro caso, per cui ci limiteremo a tracciarne un veloce abbozzo funzionale al nostro discorso.

La relazione tra lo stato greco e quello cipriota è molto profonda nel sentimento e nel tempo; è composta da una lunga storia di avvicinamenti e respingimenti che è all'origine della nascita della stessa Repubblica di Cipro come stato indipendente.

Nonostante i greco-ciprioti più nazionalisti parlino dell'annessione alla Grecia come un *ri*congiungimento, l'isola non ha mai fatto parte della Grecia moderna; Cipro non fu affrancata dall'Impero Ottomano nel 1830[34] e rimase uno di quei territori orientali a lungo rivendicati dal neonato stato ellenico[35]. Infatti, dall'Impero Ottomano, Cipro passò sotto l'amministrazione

[33]Durante un precedente soggiorno etnografico sull'isola di Cipro mi sono occupato dell'uso dell'aggettivo europeo nella costruzione dell'identità collettiva della comunità greco-cipriota. È emerso il valore contrastante dell'europeità; i miei interlocutori si attribuivano questa caratteristica in maniera alternata e apparentemente contraddittoria. Essa veniva utilizzata in relazione ad altri confini che popolano l'immaginario identitario locale, per sottolineare e rafforzare divisioni già esistenti; essa quindi poteva variare il proprio contenuto in maniera significativa per adattarsi al contesto nel quale era inserita. In questo balletto, cipriota, greco o europeo potevano trovarsi dalla stessa parte o su due schieramenti opposti al cambiare del contesto della discussione.

[34]Anno della fine della guerra di indipendenza che portò alla nascita dello stato greco.

[35]La Grecia di allora mancava di alcuni delle regioni che le sono propri oggi e che vennero annessi successivamente, ad esempio l'isola di Creta. Tuttavia, essa reclamava originariamente un territorio

britannica nel 1878, divenendo colonia ufficialmente nel 1914 e tale rimase fino al 1960, quando fu riconosciuta come uno stato indipendente.

L'isola fu offerta dal Sultano alla corona inglese diverse volte, prima che questa accettasse di prenderne il controllo, in cambio dell'appoggio all'Impero contro la Russia; tuttavia i britannici non investirono mai grandi risorse nell'isola perché non la consideravano strategicamente importante, preferendole Malta come base della propria marina militare nel Mediterraneo. La situazione cambiò con il passare degli anni e l'inizio della decolonizzazione; dopo la perdita dei possedimenti inglesi in Medio Oriente e Nord Africa, Cipro assunse sempre più importanza come avamposto per controllare la regione e il canale di Suez. Questo è il motivo per cui gli inglesi difesero la propria presenza sull'isola strenuamente, cedendo ai moti anticolonialisti solamente dopo 5 anni di combattimenti (dal 1955-1959) e solo in vistù di un accordo molto favorevole in base al quale sono ancora presenti sull'isola con importanti basi militari (Holland 2014). La Repubblica di Cipro, nonostante gli strenui combattimenti e il sangue versato per la sua liberazione, è stata soprannominata dallo storico Stephen Xydis (1976) "la repubblica riluttante", perché la sua indipendenza fu il risultato di un compromesso tra Grecia, Turchia e Impero Britannico, sancito nel Trattato di Londra del 1960, che non incontrava né la volontà della maggioranza del popolo cipriota né quella dei ribelli anticolonialisti. La guerra di indipendenza, infatti, è stata sostenuta dall'organizzazione greco-cipriota EOKA[36], non con lo scopo di ottenere uno stato indipendente ma con l'intento di affrancarsi dal Regno Unito per annettersi alla Grecia. Lo sforzo dell'*enosis*[37], ovvero "l'unione" (con la Grecia) fu l'imperativo e il sogno in grado di cementare la resistenza al dominio inglese, che trovò

---

ancora più ampio, secondo la visione detta della *megali idea* (μεγάλη ιδέα - grande idea). Quest'ultima è un'espressione coniata dal patriota greco Kolettis nel 1844 durante la scrittura della costituzione del nascente stato nazionale greco. Con questa espressione si intendeva l'aspirazione alla formazione di uno stato greco fondato non sull'ideale della Grecia classica ma su quello dell'Impero Bizantino. Egli si proponeva dunque di riunire in un'unica grande Grecia, con capitale a Costantinopoli, tutti i territori abitati da comunità ellenofone e ortodosse che si trovavano ancora sotto il dominio dell'Impero Ottomano, in Tracia, Macedonia, sulle coste orientali dell'Egeo, Creta, nel Dodecaneso e anche a Cipro. La *Megali Idea* fu il principio che ispirò la politica dello stato greco per circa ottant'anni; arrivò a quasi a completarsi con il Trattato di Sévres, in base al quale l'impero ottomano cedeva parte della Ionia alla Grecia, ma tramontò tragicamente con la guerra greco-turca (1919-1922). La guerra finì con una pesante sconfitta per la Grecia, la distruzione di Smirne e lo scambio di popolazioni tra Grecia e Turchia sancito nel trattato di Losanna (1923). L'abbandono dell'Asia Minore da parte delle comunità greche segnò anche la fine del sogno di una grande Grecia estesa alla penisola anatolica.

[36]Εθνική Οργάνωσις Κυπρίων Αγωνιστών, ovvero l'Organizzazione Nazionale dei Combattenti Ciprioti

[37]Letteralmente "unione"; quando ci si riferisce all'obiettivo politico dell'unione alla Grecia si usa la dicitura ένωσις, secondo la katharevousa, e non ένωση come vuole il linguaggio comune.

nell'EOKA il suo braccio armato e nella chiesa cipriota e nel suo amatissimo arcivescovo Makarios III il proprio ideologo.

Fallito il tentativo di annessione alla Grecia, Cipro si è quindi trovata a doversi inventare una politica nazionale; quando la prospettiva dell'indipendenza prese consistenza nelle trattative internazionali, fu necessario dotarsi di tutto il necessario per diventare uno stato, evenienza che non era stata prevista e non era desiderata. Infatti, mancavano molti degli elementi più formali e banali di cui si dota sempre una repubblica, ad esempio è stato necessario inventarsi una bandiera, perché la croce bianca in campo blu che era stata scelta come vessillo di Cipro sventolata dall'EOKA non andava più bene per via del suo riferimento alla grecità dell'isola.

La riluttanza a costituirsi come stato è confermata anche dalla cerimonia di indipendenza, che mantenne un basso profilo, senza invitati internazionali, alla quale mancò pure un rappresentante della famiglia reale inglese, come voleva invece il cerimoniale. D'altronde lo stesso Makarios III non pareva particolarmente interessato a celebrare una soluzione che non soddisfava nessuno, se non ancora l'Inghilterra, che in questo modo manteneva forte influenza e due enclave militari sull'isola (Holland, Faustman 2010). Anzi, la ricorrenza dell'indipendenza è stata lungo ignorata dai greco-ciprioti perché recepita come una vittoria della comunità turca, che si era opposta fin dall'inizio alla prospettiva dell'*enosis* (Attalides 1979).

L'investitura etno-nazionlistica della guerra di indipendenza, infatti, era stata molto forte e non mancò di manifestare ben presto dei gravi effetti collaterali. Il progetto dell'enosis fu da subito alla base delle tensioni con la minoranza turco-cipriota che mal digeriva l'idea di essere assorbita da uno stato in cui avrebbero rappresentato una minoranza insignificante e in cui temeva di essere discriminata. L'opposizione della comunità turco-cipriota fu letta dai greco-ciprioti come complicità con l'oppressore inglese[38] e ciò contribuì ad aumentare l'astio fra le due comunità, che si aggravò pochi anni dopo l'indipendenza, portando all'esplosione dei primi scontri interetnici. Questi degenerarono dopo il tentativo di colpo di stato da parte dell'EOKA B[39] e alla successiva invasione dell'isola da parte dell'esercito turco.

---

[38]In questa fase giocarono un ruolo ambiguo anche la diplomazia inglese che fomentò lo scontro interno per indebolire il fronte anti-colonialista.

[39]Seconda edizione dell'EOKA. Fu fondata in Grecia da alcuni irriducibili del nazionalismo greco fra cui l'eroe della guerra agli inglesi Grivas (Digeni) con l'intento di continuare la causa dell'*enosis*. Con il tempo e la morte di Grivas, l'organizzazione si avvicinò politicamente sempre più alla giunta dei colonnelli. Nel luglio 1974, appoggiati dal regime, tentarono di deporre Makarios II, allora presidente della Repubblica di Cipro, per procedere all'annessione. La risposta della Turchia fu l'occupazione

L'invasione ha modificato le priorità della politica cipriota, facendo tramontare l'opzione dell'*enosis* una volta per sempre e ponendo al primo posto la questione della riunificazione. Allo stesso tempo, ha favorito la cristallizzazione di due retoriche nazionaliste opposte l'una all'altra che si rimbalzano la colpa di aver provocato il conflitto armato e assegnano vicendevolmente all'altra comunità il ruolo di carnefice e alla propria quello di vittima. (Papadakis 2005a) Esse hanno influenzato moltissimo la vita delle due comunità, attivando un processo di revisione della memoria storica attraverso e della rappresentazione identitaria locale, coordinato attraverso il sistema educativo e i mezzi di informazione (Hajisoterou 2011, Stavroula 2005, 2007, Stavroula Theodorou 2013).
Il conflitto etnico e la nuova sfida lanciata al neo-stato cipriota dalla autoproclamata Repubblica Turca di Cipro Nord, hanno portato, per reazione, a una forte ed inedita risposta patriottica della Repubblica di Cipro, per affermarsi come unico governo legittimo dell'isola. Questa rivalutazione dello stato cipriota ha coinciso con il recupero da parte delle autorità del sud di quel complesso di simboli repubblicani che prima venivano trascurati, perché associati al fallimento della lotta di indipendenza. Ad esempio, l'anniversario dell'Indipendenza, spostato nel frattempo alla più pratica data del 1° ottobre, è stato investito di grande importanza e viene ora celebrato grandi e formali cerimonie (Papadakis 2010).

Il nazionalismo greco di Cipro ha attirato molto interesse accademico e gli studi generalmente concordano che l'ellenizzazione del Repubblica di Cipro sia così forte da essere ormai data per scontata e tanto da passare del tutto inosservata ai suoi abitanti (Anastasiou 2007 Papadakis 2005). La sovrapposizione semantica tra Cipro libera, Repubblica di Cipro e Cipro greca è praticamente totale; nonostante in altri casi specifici la differenza tra le tre possa essere riconosciuta, essa viene considerata il più delle volte solo formale o irrilevante. Nonostante l'indipendenza, infatti, i legami con lo stato greco sono rimasti moltissimi, sia nel sentire comune che nelle pratiche formali; ad esempio, ancora oggi Cipro non ha adottato un proprio inno nazionale, continua a suonare quello greco e festeggia alcune feste nazionali greche, come il 28 di ottobre.[40] Ci sono connessioni anche sul piano visuale, simboli greci infatti occupano

del nord dell'isola, nota con il nome di *Operazione Attila*, che portò alla separazione ancora in vigore dell'isola.

[40]Questa data è chiamata comunemente il giorno del NO (ochi - όχι). Ricorre infatti l'anniversario del 28 ottobre 1940, quando il primo ministro Greco rifiutò l'ultimatum di Mussolini e portò la Grecia alla guerra contro l'Asse. Cipro, allora sotto il dominio inglese, non fu coinvolta negli avvenimenti.

lo spazio della Repubblica, come le bandiere greche che sventolano, insieme a quella cipriota, su tutti i monumenti nazionali e anche sui campanili delle chiese ortodosse.

La percezione che Cipro sia parte di un unico universo con la Grecia è diffusa e indiscussa; questa sensazione è così profondamente parte del sentire comune che pare quasi una banalità dibatterne. Ciò che desta maggiore attenzione, però è la naturalità con cui tutto ciò viene vissuto. Se gli studi accademici riconducono ellenizzazione e scontro interetnico a una stessa radice, nella quotidianità non viene fatto quasi mai riferimento alla partizione dell'isola, al contrasto con la Turchia o altre questioni identitarie. Questa affinità tra Grecia e Cipro viene affermata con un dato di fatto, quasi non avesse avuto e non continui ad avere forti implicazioni politiche.

Non intendiamo in questo capitolo analizzare le relazioni tra greci e ciprioti, perché questo ci costringerebbe a considerare una varietà di situazioni molto complesse, che ci porterebbero troppo lontano. Esistono, infatti, molte situazioni in cui le due comunità pongono distinzioni l'una rispetto all'altra, basti pensare al fatto che a Cipro esiste una parola, dal valore vagamente dispregiativo, per indicare i greci di Grecia: i *kalamarades*. Ciò che ci interessa in questo momento è caratterizzare l'esperienza e la prospettiva che i miei interlocutori avevano della Grecia.

La Grecia odierna è considerata un paese amico, se non una vera e propria seconda casa, una seconda nazionalità a cui ricorrere ogni volta che la situazione lo richiede o lo rende conveniente. L'equivalenza o, in ogni caso, la prossimità con la Grecia si esprime in moltissimi aspetti del vivere quotidiano, in maniera pacifica e incontestata. Un esempio chiaro di come questo processo avvenga liberamente può essere il fatto di dichiararsi greci quando si presume che il proprio interlocutore non conosca l'esistenza o la situazione di Cipro. Un altro caso che mi è capitato di osservare molto spesso, frequentando ambienti prevalentemente maschili, è quello del tifo sportivo. Esistono, ovviamente, rappresentanze nazionali cipriote in tutti gli sport ma essendo solitamente troppo sparute per regalare grosse soddisfazioni ai propri tifosi, i ciprioti sono soliti tifare per gli atleti greci nei contesti internazionali. Oppure, nel caso dello sport decisamente più seguito, il calcio, appare del tutto normale seguire il campionato di calcio greco, sostenendo una propria squadra del cuore, oltre a quello locale.

Il legame tra Grecia e Cipro si esprime anche in un continuo e reciproco flusso di spostamenti da un paese all'altro. La condivisione di uno spazio come se esso fosse senza confini, né fisici né politici, genera la possibilità di sentirsi ugualmente a proprio agio in entrambi i paesi, situazione che è certamente molto facilitata da due fattori molto pragmatici: il fatto di condividere una stessa lingua e l'esistenza di connessioni aeree frequenti ed economiche.

Questa condivisione di spazi, inoltre, rafforza certamente la sensazione di condividere un'unica esperienza comune.

Il forte scambio di popolazione tra i due paesi è legato anche alla situazione economica degli ultimi anni; la maggior parte dei greci che arrivano a Cipro, infatti, arrivano per cercare lavoro e lo fanno con una visione a lungo termine che spesse volte diventa permanente, come nel caso di alcuni dei miei stessi colleghi in Pafos2017. Anche se, ovviamente, parte dei ragazzi che partono per studiare finiscono col restare in Grecia, invece, dal punto di vista dei ciprioti essa è per lo più un luogo di permanenza temporanea, per studi o vacanze.

Molti giovani ciprioti, infatti, scelgono di studiare all'estero, in Inghilterra e soprattutto in Grecia. Per molti di loro questa è la prima esperienza di vita in autonomia, in cui passano dalla casa di famiglia al centro di Atene o Salonicco, è normale, dunque, che una volta tornati questa esperienza continui a essere ricordata come un periodo felice e importante della propria vita. In particolare, continua a essere ricordato come straordinariamente stimolante e divertente, le grandi città della Grecia, infatti, sono considerate luoghi del divertimento, della cultura, di tendenza; esse godono di un grande fascino che nasce dalla loro vita mondana.

Questa esperienza continua a essere riattivata nell'arco della vita, tramite una frequentazione turistica ricorrente degli stessi luoghi; il weekend in Grecia è una pratica fortemente ricorrente e diffusa, sia come evasione dall'ordinarietà del lavoro, sia per celebrare ricorrenze o passare le festività. A parte per vacanze in località marittime, di solito più lunghe e riservate ai mesi estivi, le mete prescelte sono quasi sempre le due grandi città di Atene e Salonicco. Il tipo di esperienza che viene ricercato durante questi weekend è concorde con la percezione di luoghi "di vita" che le caratterizza, l'obiettivo è infatti quello di passare un weekend mondano, qualsiasi cosa esso significhi. A seconda di chi è coinvolto può essere a base di shopping, lunghi pomeriggi di relax da una caffetteria all'altra, eventi culturali o danze fino al mattino tra i *bouzoukia*[41]. Il modo di passare il tempo non è quindi particolarmente diverso da quello che si farebbe in patria ma è percepito come di qualità superiore; le caffetterie sono più belle, gli artisti esposti più importanti, le feste più selvagge. In ogni caso, più che una visita turistica alle

[41]I bouzoukia (τα μπουζούκια) sono dei locali serali e notturni dedicati principalmente al consumo di alchool e alla danza, devono il loro nome al bouzouki (το μπουζούκι), uno strumento musicale simile a un mandolino molto diffuso nella musica popolare greca. All'interno, infatti, si suona musica greca dal vivo. Questi locali sono considerati una modalità di divertimento tipicamente greca per l'ambiente e l'atmosfera che si crea al proprio interno. A volte qui si possono osservare comportamenti tradizionali del divertimento come lo spaccare i piatti o lanciare fiori ai musicisti.

grandi attrazioni, quello che si cerca è di immergersi nell'atmosfera locale, considerata più frizzante e più genericamente "avanti".

La frequentazione ripetuta molte volte all'anno produce il paradossale effetto per cui per molti ciprioti è più familiare il quartiere Plaka[42] ad Atene o Ladadika[43] a Salonicco, piuttosto che le strade della Nicosia vecchia pochi metri al di là del confine. Questo perché la Grecia non è percepita come un altrove ma come la parte per certi versi migliore del proprio mondo; da qui arrivano le tendenze e le nuove idee, qui vi si trova quello che a Cipro manca. Da qui passa il futuro, incarnato dalle sue grandi città, che solo successivamente sbarca nella sperduta Cipro.

Nei discorsi dei miei interlocutori, quindi, Cipro si trasforma quasi in una provincia della Grecia per via della naturalità con cui sembra appartenere al suo stesso mondo ma, per via della sua dipendenza, possiamo anche dire che essa sia una regione provinciale rispetto alle metropoli elleniche. Ancora una volta, il discorso si snoda attraverso le categorie del centro e della periferia, in cui il tempo si mescola alla dimensione spaziale e geografica. In questa logica crono-geografica esistono luoghi in cui si producono le novità - e quindi la storia - che poi, quasi per radiazione si diffondono verso l'esterno. Esse coinvolgono prima chi è più vicino e ha un contatto più intenso e più frequente poi, successivamente, chi si trova più distante o isolato. I luoghi più lontani, proprio come Cipro, impiegano più tempo per essere raggiunti.

Come riconosce Minos, un impiegato della municipalità in esilio di Morphu, Cipro non è solo al confine dell'Europa ma è anche alla sua periferia, per questo è anche cronologicamente più arretrata. Così, come alla fine del diciannovesimo secolo gli studiosi europei osservavano le popolazioni dell'africa o del Sud America pensando di poter vedere le origini dell'umanità, oggi si può osservare Cipro per vedere il passato recente dell'Europa. La posizione remota dell'isola ne determina un costante ritardo, una modernità in differita.

> Basically, Europe used to be like us. They changed before we do. The Greeks, for example, they had the same principle mentality as we did in 1950 but they changed more quickly because they were closer to the Europe's mainland. I mean... all the movements that changed the way people think, they found more prosperous land in the main European districts than in Cyprus that were still isolated.

Come si può vedere dalle parole di Minos, la Grecia si trova qualche passo più avanti nella catena dello spostamento della modernità rispetto a Cipro, per cui viene investita prima dal

[42] Πλάκα

[43] Λαδάδικα

dalla storia. La Grecia nell'immaginario collettivo può essere un luogo dove incontrare l'Europa più da vicino, un luogo da cui proviene il proprio futuro.
In questa visione, quindi, il futuro e la modernità non sono endogene, ma attese dall'esterno. La permeabilità diventa quindi un importante requisito, poiché non sono i ciprioti a produrre novità ma si limitano a impararle durante i loro viaggi all'estero e a riportarla in patria. Nel caso di Cipro, la posizione remota si fonde con l'insularità, una forma di lontananza qualitativa perché riduce la possibilità e anche la predisposizione al contatto. La condizione insulare, dunque, viene assolutizzata divenendo anche un aspetto culturale e psicologico; al contrario dei popoli europei che condividono uno stesso continuum di terra, gli abitanti di Cipro non sarebbero abituati al contatto e allo scambio[44]. Questa chiusura, che si traduce in immobilità, è il motivo per cui Andreas, un giovane lavoratore di Pafos2017, metteva la propria Europeità in discussione.

> we were stuck a bit in our culture. Many people didn't, let's say, travel abroad so much. They didn't bring in Cyprus experiences from other countries. They didn't bring them in Cyprus and make them live […] Don't forget we are a small island, so we are not so close to other European countries, it's hard for us to go to other European country except Greece of course. As people I think we are not so European...

Nella seconda parte di questa risposta, Andreas manifesta il ruolo duplice che viene attribuito alla Grecia e all'appartenenza di Cipro al suo popolo a cui abbiamo accennato all'inizio del paragrafo. Infatti, da una parte la Grecia è considerata l'unico paese europeo con cui esistono dei contatti assidui e frequenti e, come abbiamo appena detto, essa è la porta per l'Europa dei ciprioti; dall'altra essa è considerata a sua volta marginale nel contesto continentale e una dipendenza troppo stretta dalla Grecia può finire per essere un ostacolo.
Come mi ha ripetuto più di una volta Elena, una delle volontarie più assidue di Pafos2017 "La Grecia era il nostro sogno americano", sottolineando così il ruolo che ha rappresentato per gli abitanti della sua isola. Essa è considerata un luogo frizzante e aperto alle novità, che offre possibilità e occasioni, in grado di premiare chi ha delle capacità. Allo stesso tempo, c'è la consapevolezza che la Grecia è la "nostra" America; sottolineando, ancora una volta, la piccolezza di Cipro, che può trovare l'America pure in Grecia.

---

[44] Quasi inutile specificare che questa situazione è clamorosamente smentita dalla storiografia che riconosce nell'isola un luogo di scambio importantissimo del Mediterraneo Orientale.

La Grecia, quindi, rappresenta una condizione duplice e ambigua. Da una parte è l'estensione naturale di Cipro, la sua porta sul mondo; dall'altra è troppo vicina e simile per essere considerata davvero altra e può diventare una gabbia troppo piccola. Questa situazione è evidente nell'uso dell'aggettivo internazionale, di solito utilizzato per significare "non cipriota né greco".

Figura 7 Mappa dell'Europa posta nelle prime pagine del programma degli eventi di Pafos2017. Anche questa rappresentazione, che relega l'isola e la città nell'angolo della pagina, sembra sottolineare la distanza e la marginalità di Cipro rispetto al resto del continente.

Egemonia Europea

Se si sottolinea il secondo aspetto della grecità, si può passare alla spira più ampia della spirale che abbiamo descritto all'inizio del capitolo. Atene, capitale da un punto di vista, si trasforma in una periferia marginale quando si allarga lo sguardo a un contesto più ampio, alle vere capitali della modernità globale, di solito individuate nelle grandi metropoli dell'Europa nord-occidentale o degli Stati Uniti. Essere greci, in questo caso, significa essere di nuovo marginalizzati rispetto al centro d'Europa e quindi, in un certo senso, rispetto al punto di avanguardia della storia e delle idee; significa essere costretti ancora una volta a inseguire.

Diversi antropologi hanno analizzato il peso che le campagne di ellenizzazione della narrazione identitaria cipriota. Queste affondano le proprie radici nel periodo coloniale e hanno segnato il

seguente rapporto dei greco-ciprioti con l'idea di Europa, con quella di modernità e anche con la comunità turco-cipriota.

Rebecca Bryant, ha analizzato la situazione post-coloniale di Cipro (2006) e ne ha sottolineato una particolarità importante che la rende diversa dalle altre: in quasi tutte le ex colonie è stata l'ideologia nazionalista a guidare il passaggio dal periodo coloniale a quello post-coloniale, a Cipro invece questo non è successo

Nei paesi nati dalle ex colonie europee, sostiene Bryant, la ricerca della modernità ha preso le forme della costruzione di uno stato nazionale moderno sul modello della precedente madrepatria; la dottrina nazionalista ha fatto proprio il repertorio simbolico dell'apparato del potere coloniale, cercando di costruire una propria via per la modernizzazione del paese e della popolazione. Il caso di Cipro, invece, è diverso: il nazionalismo cipriota non solo non è mai riuscito a ottenere una posizione dominante ma, fin dalla guerra per l'indipendenza, l'isola è stata contesa tra due identità esogene, provenienti da due aspiranti madrepatrie straniere: Grecia e Turchia.

La nazionalizzazione dei ciprioti è profondamente legata al loro passato coloniale (Bryant 2004a); prima dell'esperienza britannica, infatti, essi si percepivano e si organizzavano secondo delle basi che non erano etniche, bensì religiose. L'impero ottomano, infatti, suddivideva la propria popolazione in *millet* che avevano una connotazione religiosa, i greco-ciprioti si consideravano quindi dei *Romioi*, ovvero dei sudditi ortodossi dell'Impero Ottomano e vedevano nella chiesa la loro rappresentanza e guida politica. Per questo motivo, inoltre, i ciprioti ellenofoni non davano alla propria isola una forte importanza a livello identitario; per via della grande rete di migrazioni e commerci che attraversava l'impero, infatti essi non si percepivano come limitati alla propria isola ma come immersi in quella più ampia comunità che erano i greci d'oriente (Bryant 2004a).

Solo nel periodo coloniale, le politiche inglesi hanno spinto per la destituzione delle rappresentanze religiose, viste come una sopravvivenza medievale e fonte di corruzione, da soppiantare con un più moderno apparato burocratico e democratico. Sono state le politiche inglesi ad insegnare alle due comunità a percepirsi come delle identità etniche, a spiegare loro che parlare greco ed essere ortodossi significava essere "greci" e che al contrario gli altri erano dei "turchi". La nazionalizzazione delle due comunità era considerata necessaria per il progetto di trasformare Cipro in uno stato moderno ma ha finito per alimentare la richiesta di indipendenza di due comunità che, a quel punto, sentivano nella realizzazione del proprio destino etnico la possibilità di accedere alla modernità.

La Bryant (2004a, 2006) mostra come le narrazioni nazionaliste di entrambe le parti non abbiano solo il carattere di liberazione dall'oppressione britannica ma si costituiscano attraverso l'obiettivo di elevare la popolazione verso la modernità. Entrambi i discorsi individuano una zavorra che trattiene dal progresso, di cui è necessario liberarsi per compiere il tanto agognato salto ma la rappresentazione di questa arretratezza è molto differente. Nel caso del nazionalismo greco è un freno esterno - il turco - che corrompe la purezza greca, invece nel caso dei turco-ciprioti è un freno interno, le proprie reminiscenze ottomane.

Senza voler allargare la discussione ai temi della relazione fra le due comunità di Cipro, possiamo affermare che l'identità nazionale greco-cipriota importata sull'isola tramite l'esperienza coloniale soffra di una forma di cripto-colonialismo[45], dovuta proprio alla componente greca della sua autorappresentazione. Herzfeld (1987, 2002) mostra come il prezzo dell'indipendenza politica della Grecia sia stata infatti una forte dipendenza economica e culturale dai paesi occidentali, che hanno rappresentato per questa il modello da seguire e imitare. La repubblica di Cipro, in quanto moralmente appartenente al mondo greco, si trova dunque in una situazione d'eccezione: si può parlare sia di una situazione post-coloniale, nel momento in cui si considera uno stato nazionale autonomo nato da un'ex colonia britannica, sia di una situazione cripto-coloniale, se la si considera parte dell'universo greco.

Questa particolare posizione ha impedito, secondo Bryant, che a Cipro nascesse un vero e sano dialogo riguardante la propria situazione post-coloniale, poiché l'Occidente non è stato assunto solo come un punto di arrivo ma come un punto di partenza, essendo Cipro raccontata come "da sempre Europea"[46] (2006, p. 63). Questa retorica dell'europeità è alla base delle difficoltà di relazione con la comunità turco-cipriota nate proprio nel periodo coloniale; essa, infatti, non poteva essere riconosciuta come parte di quell'insieme di popoli occidentali in cui i ciprioti posizionavano sé stessi e quindi non poteva essere integrata nello stato cipriota, se non cancellandone le differenze specifiche.

Anche secondo l'antropologo cipriota Vassos Argyrou (1996) i discorsi sull'appartenenza all'Europa, alla Grecia e, di conseguenza, alla liberazione del nord dalla Turchia sono strettamente intrecciati. Egli ha dedicato quasi tutta la sua produzione ad analizzare questo gomitolo di rappresentazioni identitarie e le relazioni di potere che gli sottendono, producendo

[45]A causa della mancanza di dati e di uno studio adeguato non è possibile esprimere un simile affermazione anche per quanto riguarda la comunità turca dell'isola. Tuttavia, una ricerca in questa direzione è sicuramente auspicabile.

[46] Traduzione dell'autore

la teoria della “culla dell’occidente” (1996) per comprendere il motivo per cui i ciprioti accettano una posizione subalterna rispetto al discorso identitario euro-occidentale.
Innanzitutto, egli considera l’identità nazionale greco-cipriota un caso molto particolare perché sfida la teoria delle comunità immaginate di Anderson. I ciprioti, infatti, non sarebbero ancora in grado di immaginarsi parte di una comunità nazionale nel senso di una comunità chiusa, autosufficiente, con limiti geografici e culturali definiti, ma:

> it is largely because they [i greco-ciprioti, nda] imagine themselves as member of a wider community - Europe - that Cypriots think themselves as being Greeks (1996, p.38)

Nel caso della comunità greco-cipriota, l’immaginarsi parte di un noi collettivo che prende le forme dello stato nazionale, avviene, paradossalmente, secondo i meccanismi che Anderson (1996) attribuiva alle comunità immaginate pre-nazionali. In particolare, secondo Argyrou, la possibilità di immaginare una comunità greco-cipriota è data dalla precedente appartenenza a una comunità quasi-religiosa, un’identità universale ed egemonica: I Evropi[47], l’Europa.
Secondo Argyrou la comunità immaginata europea, se analizzata dal punto di vista della teoria di Anderson è da considerarsi come un’identità pseudo-religiosa, piuttosto che pseudo-nazionale come invece viene fatto di solito, perché essa non rispetta le caratteristiche fondamentali dello stato nazione. In effetti, non solo secondo Argyrou, l’identità europea non percepisce sé stessa come intrinsecamente limitata nello spazio, come una delle tante caselle nel mosaico delle nazioni del mondo. L’identità europea ripropone le tendenze universalistiche e messianiche tipiche delle grandi religioni organizzate, anche se mascherate sotto il nome del progresso. Il mito della modernità è il fondamento indiscusso della comunità immaginata europea; grazie a questo mito essa non si pone allo stesso livello delle altre identità ma si eleva a vera espressione della ragione umana e, quindi, vera realizzazione di ogni uomo. Per lo stesso motivo non può pensarsi come limitata geograficamente ma si attribuisce una missione salvifica che non ha limiti, tutti gli esseri umani devono essere condotti verso la salvezza occidentale. Come l’Islam o il Cristianesimo medievale hanno permesso in passato a persone di regni diversi di immaginarsi come un’unica comunità, così l’appartenenza all’Europa e all’Occidente permetterebbe ai ciprioti di pensarsi come una comunità separata e autosufficiente.

---

[47] Η Ευρώπη

Sempre secondo Argyrou, però, quando i greco-ciprioti affermano di essere greci e quindi europei, o viceversa, ciò che interessa loro non è creare un legame con la Grecia odierna, quanto con la Grecia classica; la Grecia moderna è un paese arretrato e marginale rispetto al centro del mondo occidentale, mentre la Grecia classica rappresenta l'ideale dello spirito democratico e razionale occidentale che tutti i paesi d'Europa cercano in qualche modo di riprodurre. Se i ciprioti fossero considerati semplicemente dei greci, quindi, sarebbero considerati un popolo poco occidentale, arretrato e ancora ottomanizzato. Se essi, invece, riuscissero a farsi passare come i veri eredi della Grecia classica, allora potrebbero ribaltare i rapporti di forza, proponendosi come più europei non solo dei greci ma anche degli altri popoli occidentali. Chi potrebbe escludere dall'Europa i discendenti di coloro i quali hanno inventato l'Europa, che le hanno regalato la base di valori e di cultura che l'ha elevata al di sopra delle altre civiltà globali e a cui le altre grandi tradizioni culturali occidentali si sono ispirate? Argyrou definisce questa situazione con il termine "the-cradle-of-the-west syndrome" (1996).

Il nazionalismo greco-cipriota, così come quello greco, vede nella ricreazione dello spirito degli antichi *ellines* la realizzazione dello spirito nazionale proprio dell'isola e così intende ribaltare quel rapporto di egemonia che lo marginalizza rispetto alle altre identità nazionali europee. Tuttavia, sono stati intellettuali provenienti dalle potenti e sviluppate nazioni occidentali, in modo piuttosto arbitrario, a scegliere una particolare immagine dell'antichità greca come modello della civilizzazione europea e della razionalità moderna tout court. Su questa base hanno partecipato e appoggiato i moti di indipendenza della Grecia, la quale ha accettato questa rappresentazione esogena, preferendola a quella che i greci avevano di sé stessi a quel tempo, cioè quella di *Romioi*, sudditi cristiani dell'Impero Ottomano. L'alta cultura romantica europea, quindi, dopo essersi autodesignata erede della cultura greca, ha imposto quest'immagine agli altri popoli che desideravano autorappresentarsi come occidentali, tra cui i greci stessi, ai quali è stata perdonata l'ottomanizzazione "on the implicit understanding that the Greeks would accept the role of living ancestors of the European civilization" (Herzfeld 1987, p.119).

La classicità è ritornata così, depurata dalle stratificazioni bizantine e ortodosse, all'interno di una costruzione identitaria che l'aveva per forza di cose superata, imponendo ai greci un lavoro di archeologia identitaria al fine di liberarsi da quegli elementi che nel tempo avevano coperto e inquinato il cuore della loro grecità. Questo scambio, però, non è stato uno scambio alla pari, perché i greci hanno ottenuto una partecipazione solo condizionale all'Europeità. In più, gli stessi osservatori occidentali che, dall'alto della loro posizione egemonica, hanno imposto la realizzazione di questo recupero identitario, quasi se ne fossero dimenticati, ora lo interpretano

come un chiaro segno dell'arretratezza del popolo greco, un'ossessione, una sindrome di cui i greci sarebbero affetti. La fissazione per il passato appare come l'incapacità di guardare al futuro della modernità.

Argyoru tratta l'egemonia dell'Europa nel discorso identitario greco in uno dei suoi lavori più importanti. Come messo in luce dal titolo, infatti, *Tradition and Modernity in the Mediterranean* (1996) non è solo uno studio sull'evolversi di un rito importante e complesso come quello matrimoniale. Al di dietro e al di sopra delle torte nuziali, della lista degli invitati più o meno lunga, della scelta della l*ocation* per la festa etc. si può notare una dialettica complessa e sfaccettata tra le categorie emiche di tradizione e modernità, globalizzazione e provincialismo, campagna e città, vecchio e giovane. Questo insieme di opposizioni dipinge l'immagine cipriota dell'essere europei e moderni, un'immagine che non prende i tratti né di un obiettivo da raggiungere né di qualcosa di cui impossessarsi ma semmai di un discorso egemonico, a cui i ciprioti sarebbero soggetti al pari di altre società post-coloniali.
Argyrou può parlare di egemonia perché ritiene che in questi casi si vada oltre il fascino dell'occidente o la brama di essere considerati parte dell'Europa, riaffermata con forza e senza alcun dubbio in tutti i discorsi pubblici. Non è semplicemente l'imporsi di un diverso sistema di valori, che necessiterebbe di essere adottato consciamente, essa è un vero e proprio discorso di potere che, riprendendo la terminologia foucaultiana rende i ciprioti "soggetti" dell'occidente. Per questo motivo, egli può parlare di Cipro come una post-colonia, ovvero una società condannata a riprodurre le forme del potere - coloniale - che la ha prodotta (Argyrou 2010).
Questo discorso egemonico produce un meccanismo di costante distanziamento tra l'occidente e le sue versioni minori ex-coloniali, meccanismo che i ciprioti riproducono anche quando tentano di opporvisi. Il desiderio di essere riconosciuti come europei è infatti frustrato da una costante esclusione di Cipro dai confini simbolici d'Europa da parte della retorica occidentale. Il discorso occidentale riguardo a Cipro è infatti circolare; da una parte esso continua a riprodurre le rappresentazioni stereotipate che popolano l'immaginario sull'Oriente e sul Mediterraneo, dall'altra, quando queste aspettative vengono deluse da atteggiamenti o costumi poco esotici, biasima i ciprioti per aver tradito o perso la propria "autentica" identità e li accusa di voler imitare gli occidentali in maniera acritica.
L'egemonia europea pervade la società cipriota e si esprime in moltissimi campi anche i più quotidiani e banali, come la gestione della spazzatura. In un articolo del 1997, Argyrou spiega l'agire dei discorsi egemonici nella vita quotidiana, utilizzando un esempio legato all'allora

nascente questione ambientalista in relazione alla sporcizia urbana. Egli mostra come la rappresentazione di ciò che è bello e pulito possa essere un luogo di scontro tra due classi sociali, da una parte i *baffuti*[48], gli uomini della classe operaia che considerano le preoccupazioni riguardo la sporcizia per strada un discorso da donne, o meglio da prostitute, dall'altra la classe agiata, più sensibile all'argomento. Dal punto di vista dei primi, solo una donna si può preoccupare di una cosa tanto frivola, gli uomini hanno problemi ben più importanti a cui dedicare la loro energia, problemi veri che hanno a che fare con la dimensione agonica della vita, come spesso emerge nelle retoriche della classe lavoratrice. In aggiunta, anche se la sporcizia fosse un problema, non sarebbe un problema per donne per bene, che devono pensare a tenere pulita la propria casa e non il resto del mondo.

All'interno di questo retorica, chiunque si occupi di ambiente è oggetto di biasimo; se è una donna è una poco di buono, più interessata alle case degli altri che alla propria, se è un uomo è sicuramente un *voutiropaidi,* un "ragazzo di burro". Questa espressione idiomatica sta a significare un giovane di buona famiglia, di solito cittadino, che è cresciuto negli agi e non sa nulla della vita vera. "Essere di burro" è un'espressione che in greco significa l'essere poco resistente alla fatica o alle situazioni disagevoli, sciogliersi alla prima complicazione; allo stesso modo, un ragazzo di burro non ha la forza né il carattere per sostenere una vita da uomo perché è sempre stato protetto dalle difficoltà che la vita pone. Per lui il mondo non è un luogo dove si lavora e si suda ma un paesaggio da ammirare dal fresco dell'aria condizionata di un ufficio o di una casa e solo per questo può apparire rovinato da qualche cartaccia. Chi nel mondo lotta ogni giorno, invece, sa che ci sono cose molto più importanti a cui pensare, piuttosto che qualche sacchetto che non può fare alcuna differenza.

Entrambe queste figure subiscono il mutare dei *topoi* che definiscono il discorso occidentale dell'ambientalismo. Argyrou nota come il controllo della natura sia stato a lungo considerato il metro di paragone per distinguere le società moderne da quelle arretrate e come, da qualche tempo, invece la natura si sia trasformata da qualcosa da dominare in qualcosa da proteggere. Così, ora che anche altri nelle altre parti del mondo hanno dominato la natura e hanno avuto accesso al consumo che questo comporta, i frutti di tale dominio - raccolti in sacchi di plastica - diventano un nuovo espediente per riprodurre quella distanza tra il Sé moderno ed europeo e gli altri, che rischiava altrimenti di andare perduta. Chi è progredito, educato e civile non

[48]Argyrou li chiama *mustachoed.* Nella rappresentazione delle classi operaie, riporta Argyrou, la possibilità di far crescere i baffi è considerata la metafora della superiorità e della serietà degli uomini in confronto alle donne e allo stesso tempo dell'uguaglianza morale tra gli appartenenti allo stesso genere.

abbandona i rifiuti ma li ricicla, o quantomeno li affida a chi li nasconderà al suo sguardo, gli incivili e gli ignoranti invece si preoccupano solo di liberarsi le mani.

La posizione egemonica insita in questo ragionamento si esprime nel potere di dare significato all'agire degli altri e quindi di costruire la sua rappresentazione. Argyrou utilizza le parole di un ufficiale dell'ONU di origine austriache in forza sull'isola per esemplificare il discorso egemonico europeo che passa per questioni di igiene pubblica. L'ufficiale, infatti, vedendo la sporcizia lungo le strade di un paese aveva detto: "if you greeks want to show that you are better than the Turks, you must learn to respect the environment and keep your country clean" (1997, p. 159.). Questo giudizio si basa su una "volontà di vedere"[49] che considera la spazzatura come una prova autoevidente dell'arretratezza dei ciprioti; essa non considera i diversi punti di vista riguardo ciò che è pulito, ciò che è sporco, ciò che inquina o ciò che è bello e in ordine, essa impone una particolare rappresentazione dell'altro e lo fa interpretando in maniera unilaterale gli elementi che incontra.

Questo discorso riduce l'isola e i suoi abitanti, tutti indiscriminatamente, a un popolo arretrato e incivile perché non comprenderebbe l'importanza della protezione ambientale. I giovani delle classi borghesi, attivandosi per la causa ecologista e accusando gli altri ciprioti di essere bifolchi ignoranti, fanno proprio il punto di vista occidentale e riproducono questo discorso autodegradante nel tentativo affermare la propria superiorità sociale. Quando i membri della classe operaia accusano i giovani ambientalisti di Nicosia di essere dei ragazzi di burro, oppure dei drogati fannulloni, invece, non riflettono solo una diversa concezione del rapporto tra l'uomo e il suo mondo ma stanno rispondendo alle accuse che vengono dall'altra parte. I *baffuti* si trovano in una posizione di resistenza - ma non alternativa - rispetto alla retorica modernista. Retorica che invece le classi più agiate sembrano aver accettato e per la quale esse si sentono in inferiorità rispetto ad altri paesi occidentali, come dimostrano certi slogan pubblicitari contro l'abbandono della spazzatura: "Kipros kathari simeni Kipros politisimeni, Evropaiki. As tin kratisoumeni panda kathari" (p.159), che significa all'incirca: "Una Cipro pulita significa una Cipro civilizzata, europea. Teniamola sempre pulita."

Questo meccanismo può essere osservato in molte altre occasioni. La raffigurazione di Cipro come periferia dell'occidente va oltre alle questioni della spazzatura e dell'ambientalismo, essa riguarda in generale gli aspetti dell'etica e della moralità. Argyrou la racconta attraverso Eleni, un personaggio femminile inventato che rappresenta la tipica donna di mezza età che ha studiato all'estero, laureata, e che lamenta alcune delle ingiustizie che le donne continuano a

[49] traduzione dell'autore

subire a Cipro, come la pretesa da parte degli uomini che esse si mantengano vergini fino al matrimonio e altre discriminazioni. Sicuramente, per sostenere le proprie posizioni contro la mentalità conservatrice dei suoi compatrioti ella si richiamerà alle abitudini di altri paesi d'Europa, dove la situazione per le donne è a suo avviso molto migliore. Solo che, *"*by embracing an hegemonic identity, Eleni may achieve legitimation *as a woman.* At the same time, however, inadvertently but inevitably, she reproduces the conditions of being dominated *as a Cypriot."* (p.174). L'Europa rimane sempre più avanti sulla via dell'individualismo, contro le restrizioni familiari o religiose, sulla via della tolleranza, contro le denigrazioni di una morale predominante, sulla via della trasparenza, contro i favoritismi e le macchinazioni delle gestioni personalistiche.

Oggi Pafos si trova al fondo di questa catena di centralità e marginalizzazione e subisce questo discorso egemonico a tutti i livelli della scala che abbiamo tracciato. Questa rappresentazione non è priva di implicazioni politiche e pratiche, essa infatti determina in maniera pesante il modo con cui l'esperienza di Pafos2017 viene interpretata; infatti L'ECoC è vissuta come una possibilità per invertire i rapporti di forza e permettere a Pafos di diventare, per una volta, il centro rispetto al quale le distanze devono essere misurate. Grazie a questo la città ha già ottenuto importanti attenzioni e investimenti da parte del governo nazionale ma l'obiettivo finale è realizzare un importante lavoro su sé stessi per creare una città nuova e diversa, fatta di persone nuove e diverse. Ciò che è importante capire è, fino a che punto, i pafites dovranno accettare una retorica egemonica per riscattarsi e quanto, invece, saranno capaci di produrre un proprio discorso sulla propria identità che sfugga alla volontà di vedere altrui.

Il futuro di Pafos

A partire dalla posizione di marginalità appena discussa, Pafos2017 esprime la volontà di operare come uno strumento di cambiamento, in grado di avere un impatto forte sulla comunità locale e di offrirle un'occasione di riscatto e di rilancio culturale e identitario.

Da questa visione emergono così due importanti caratteristiche direttamente legate tra loro. Innanzitutto, è evidente per invertire quella marginalizzazione e quell'isolamento che domina la rappresentazione di sé stessi da parte dei cittadini di Pafos è necessario un cambiamento della società pafita attuale, che quindi individua in sé stessa le colpe della propria subalternità. In secondo luogo e in maniera direttamente consequenziale, si palesa la natura strumentale dell'istituzione di Pafos2017, il cui fulcro è posto al di fuori di sé stessa, completamente

sbilanciato verso la dimensione futura e la possibilità di lasciare un segno e un'eredità che le sopravviva.

Pafos2017, infatti, trae la propria energia simbolica e anche effettiva dalla visione che la anima; abbiamo già mostrato come la retorica dominante la sua autorappresentazione fosse quella del sogno, l'intera ECoC non sarebbe altro che il tentativo di realizzare questo sogno, conformando il proprio oggetto ai desiderata del sognatore. D'altronde, la possibilità di contribuire a un cambiamento è stata una delle principali giustificazioni date da lavoratori e volontari per i propri sforzi, soprattutto quando questi andavano oltre i proprio specifici vincoli contrattuali.

Questa visione della città viene descritta nel *Bidbook* che ha accompagnato la candidatura, attraverso l'immagine della Open Air Factory, il tema caratterizzante la sua proposta culturale. Con questo tema si intende la volontà di fare cultura per tutti, gratuita e coinvolgente, posizionando gli eventi in spazi pubblici, aperti e accessibili a chiunque. Allo stesso tempo si propone di rinnovare la città con una serie di progetti infrastrutturali, come un nuovo teatro, un nuovo centro multifunzionale e un nuovo spazio espositivo. In realtà, non tutte le opere proposte, come il nuovo centro culturale con annesso Museo Archeologico rinnovato, sono state realizzate ed altre sono state terminate quando l'anno del titolo si avviava ormai al tramonto. Ciò non toglie che il loro obiettivo fosse quello di fornire nuovi strumenti e nuove forze alla comunità per sostenere un cambiamento che sia il più duraturo e profondo possibile. Tutta l'esperienza come ECoC e la stessa istituzione Pafos2017 sono stata proposte come temporanee ma con uno scopo funzionale al miglioramento sostenibile e continuativo della vitalità urbana. La nomina ad ECoC è quindi descritta come una scintilla per l'accensione di quella fabbrica di cultura a cielo aperto che la città vorrebbe essere. Come viene dichiarato apertamente nella sezione riguardo la *Mission* del manifesto di candidatura: "to really start the engine and make the Factory go live we need a strong catalyst - the title of European Capital of Culture!" (p.23).

La parola "catalizzatore" è stata una delle più ripetute nelle mie conversazioni, con la quale i miei interlocutori intendevano descrivere Pafos2017, insieme ad altre come efkeria[50] che significa occasione. La metafora del catalizzatore rende bene l'idea della natura strumentale della capitale Europea della Cultura; essa è vista come un forte intervento dall'esterno per avviare una reazione che però si alimenti di un combustibile che si trova già in loco, in modo che questo meccanismo si autoalimenti nel futuro rendendo l'intervento esterno e l'esistenza stessa di questa organizzazione non più necessaria nel futuro.

[50] ευκαιρία

In questo modo, il focus dell'attività dell'organizzazione viene spostato agli anni successivi al 2017, come è stato ben sintetizzato da Yiannis Koutsolambros, fermo sostenitore della possibilità di imprimere una svolta alla città: "Pafos2017 is about Pafos2018 and the years to follow".
Il successo di questa manifestazione risiederebbe dunque nella possibilità di cambiare la società e il suo atteggiamento verso la cultura. Il suo stesso programma di eventi viene considerato il principale strumento per imprimere questo cambiamento alla città, come dichiarato dalla stessa direttrice artistica: "it's not only about of making a lot of events, is also about changing the way people see culture and how important it can be in their lives".

La retorica rivolta al futuro è tipica del linguaggio dello sviluppo e della progettazione. Secondo Appadurai (2014), questa propensione verso il futuro è alla base dell'incomprensione e degli attriti tra gli economisti o gli altri operatori dello sviluppo e gli antropologi. Il concetto di cultura, lo strumento principe della riflessione antropologica a cui gli antropologi sono molto affezionati, è stata costruita con un focus prevalentemente rivolto al passato, concentrandosi sugli aspetti della tradizione, della memoria, della riproducibilità di schemi di pensiero e della trasmissione di valori e categorie dalle generazioni presenti a quelle future. Colpevolmente, gli antropologi si sono spesso interessati al modo con cui questi elementi "del passato" influenzavano i progetti e le aspirazioni dei soggetti rivolti al futuro, limitandoli nelle loro possibilità infinite, invece di indagare come questi stessi elementi rendevano possibile agli individui immaginare per sé un futuro diverso da quello che le condizioni fattuali di vita prospettavano loro. Per questo motivo, la cultura è sempre stata considerata dai progettisti dello sviluppo come un freno, una zavorra che limitava e rallentava l'attuarsi del cambiamento auspicato perché limitava le possibilità ricettive di una data comunità a ciò che poteva essere tradotto all'interno dei loro schemi culturali. In realtà, sostiene Appadurai, la cultura è un importante dimensione che deve sempre essere presa in considerazione in ogni progetto di intervento perché essa fornisce, prima che determinare, le condizioni, le modalità e gli orizzonti con cui i soggetti sono in grado di pensare al cambiamento stesso. Queste condizioni sono anche fortemente politiche, perché il futuro è lo spazio dove si costruiscono le alternative e si opera la protesta contro lo status quo. Rivendicare un posto nella propria società e rivendicare la possibilità di dirigere il proprio cambiamento sono quindi attività sostanzialmente identiche. Ciò che preme Appadurai è risolvere questa contraddizione tra dimensione passata e futura della cultura per permettere una migliore comprensione della stessa come strumento di miglioramento delle condizioni di vita dei più poveri, con un riferimento particolare a quello

delle organizzazioni di nullatenenti di Mumbai, con cui ha avuto direttamente a che fare l'antropologo indiano. L'interesse che invece noi poniamo sulla questione sollevata in questo prezioso articolo è invece sottilmente differente. Anche per l'analisi di Pafos2017 e della progettazione culturale è importante sottolineare la relazione tra immaginare un futuro e le condizioni culturali esistenti, tuttavia nel senso opposto a quello proposto da Appadurai.

L'antropologo indiano individua la connessione tra ambito culturale e futuro nella facoltà che chiama la "capacità di aspirare", ovvero la capacità progettare un futuro migliore per sé e la propria comunità. Essa appartiene a tutti gli individui e ha a che fare con la dimensione del desiderio e dell'ambizione - che spesso sfuggono agli studi antropologici per la loro natura variabile e idiosincratica - tuttavia, non è possibile esercitare questa capacità in modo completamente individuale. L'aspirazione, infatti, si attua attraverso il ricorso a strumento culturali che sono dati al soggetto dalla sua appartenenza sociale. Inoltre, la capacità di aspirare non è riconosciuta a tutti gli individui nella stessa misura, essa è soggetta a rapporti di potere costituito e informale che limitano la possibilità di alcuni di partecipare al processo di immaginazione del futuro. I poveri di Mumbai, ad esempio, sono storicamente considerati incapaci di proporre soluzioni creative alla propria situazione di bisogno e si sono sempre trovati a confrontarsi con progetti immaginati da "persone esperte". Allo stesso modo, in ogni altro contesto esistono delle condizioni strutturali che si riflettono nel modo in cui le ambizioni di ognuno vengono immaginate. Le ambizioni si conformano a considerazioni riguardo idee di "buona vita" socialmente e culturalmente determinate e che, pertanto, non appartengono in maniera totale all'individuo che le esprime. Intorno alle aspirazioni future si compete anche per proporre idee alternative di buona vita.

Riprendendo il lessico di Argyrou, possiamo dire che nella "capacità di aspirare" si trovano le condizioni per sfuggire e opporsi alla volontà di vedere dell'altro, che tende a ingabbiare la rappresentazione del noi in una rete di categorie e significati già dati. Tracciando un proprio progetto di sviluppo per il proprio futuro, quindi, le comunità e gli individui reclamano la validità dei propri strumenti interpretativi e la conseguente possibilità di utilizzarli per orientare la propria azione politica.

Questa prospettiva non è utile solo a interpretare le politiche dal punto di vista degli ultimi e dei più esclusi ma, secondo noi, deve valere anche nel caso dei progettisti dello sviluppo che, pur potendo praticare la propria immaginazione in grado certamente molto superiore agli attivisti degli slums di Mumbai, non sono completamente svincolati nella loro capacità immaginare e progettare scenari futuri.

Il nostro intento è quello di indagare le condizioni nelle quali si realizzano le capacità di aspirazione dei membri della comunità di Pafos2017. Intendiamo mostrare che la condizione di subalternità che abbiamo ricostruito in precedenza impattano in maniera decisiva sulla possibilità di aspirare a un futuro migliore. Poiché anch'essi non controllano le condizioni del proprio riconoscimento e della propria rappresentazione identitaria, finiscono per riproporre questa dominazione nella propria visione del proprio futuro, possiamo dunque parlare di una colonizzazione delle aspirazioni.

CAPITOLO III
Immaginare la città: Lo sguardo di Pafos2017

La non-città di Pafos

Nella rappresentazione di Pafos, della sua marginalità e nel riscatto auspicato dai miei interlocutori, gioca un ruolo fondamentale l'idea di città. Questa si presenta come una scorciatoia per evocare una serie di caratteristiche positive, non sempre in perfetta coerenza tra loro, quasi sempre connotate positivamente. Si fa ricorso al termine di città per descrivere ciò che Pafos non è (ancora) ma che dovrebbe essere per rompere quella spirale di marginalizzazione che abbiamo descritto nel capitolo precedente. L'orizzonte della città rappresenta per i miei interlocutori la dimensione nella quale è possibile riappropriarsi del ruolo centrale da cui si è stati esclusi dal discorso egemonico altrui.
La negazione del ruolo di città, infatti, è speculare alla rappresentazione metageografica della marginalità: le città sono centri e non periferie. Esse sono i luoghi della modernità, quindi l'unica via da perseguire per raggiungere quell'identità moderna da cui i Pafites e i Ciprioti si sentono esclusi sembra essere quella di adeguare la propria condizione di vita all'immagine della città metropolitana.
Questa categoria guida il discorso dell'ECoC su sé stessa e anche la progettazione di molta parte dei suoi interventi ma è, allo stesso tempo, un concetto vago e variabile. Pertanto, ci è parso interessante comprendere il senso e il valore specifico che questa idea assume nei discorsi e nelle azioni delle persone coinvolte a diversi gradi in Pafos2017, in modo da ricostruire il ruolo che occupa nel dirigere l'esperienza di ECoC ma anche come influenza il modo in cui quest'ultima è percepita, giustificata o contestata dalla comunità locale. Innanzitutto, dobbiamo affermare che la trasformazione della società pafita, che più volte è stata evocata dai miei interlocutori, comprende diversi ambiti eterogenei tra loro ma può essere sintetizzata nella formula di fare di Pafos una vera e propria città. Come affermato in maniera piuttosto retorica dal presidente Patsalidis, l'occasione inseguita da Pafos2017 non è quella di migliorare o far crescere la città di Pafos ma di costruirne letteralmente una nuova:

> I think that 2017 is a year for Pafos to recreate, to reinforce its forces in order to rebuild, to rebrand, to *provide a new city* for the next generations".

In questo capitolo intendiamo analizzare cosa si intenda per “nuova città”, analizzando lo sguardo su di essa di Pafos2017, inteso come parte integrante di un più ampio discorso attinente alle politiche culturali urbane. Come vedremo più avanti, la grande crescita di progetti di rilancio metropolitano degli ultimi decenni è connessa alla necessità di trovare un nuovo ruolo economico e sociale alle città; il caso di Pafos si inserisce in questa tendenza, mantenendo tuttavia delle differenze e delle idiosincrasie specifiche. Infatti, in questo caso specifico essere ECoC implica anche un forte lavoro identitario sulla comunità, che vada a modificare la percezione di sé stessi dei suoi stessi abitanti, perché si riconoscano finalmente come cittadini e superino il complesso di inferiorità che abbiamo descritto in precedenza. In questo senso, come affermava il suo presidente, Pafos è una città che non deve essere solo rilanciata, in molti dei suoi aspetti deve essere creata dove prima non c’era, per questi motivi abbiamo deciso di indicare l’intento di Pafos2017 con il termine di (ri)generazione urbana. Lo stimolo di settori ed economie tipiche delle politiche urbane degli ultimi decenni, infatti, non ha solo lo scopo di ritrovare un posto alla città all’interno del mutato contesto socio-economico contemporaneo, né di risolvere problematiche di integrazione di diverse comunità metropolitane, quanto quello di dare un’immagine cittadina a una situazione che era impantanata in un’urbanizzazione e una modernizzazione rimasta incompiuta.

Cosa significhi “città” all’interno di questo progetto è tuttavia difficile da definire; spesso il termine è usato come un passe-partout ed evoca una condizione ideale più che descrivere una realtà specifica. È quindi importante cominciare osservando come viene utilizzata questa parola, per comprendere poi la sua importanza nel discorso attorno all’ECoC. Per i miei interlocutori, il termine città evoca realtà altre, sentite come diverse dalla propria; la natura urbana di Pafos è stata più volte messa in dubbio o rappresentata come incompleta, spesso definita per negazione, attraverso il paragone con altri centri più grandi e più lontani.
Lo status non-urbano o di urbs minor di Pafos riassume in sé le mancanze e la marginalità di questa cittadina che abbiamo già trattato nel capitolo precedente. A livello lessicale, in greco l’opposizione si gioca sulla la distinzione dicotomica tra “polis”[51], che significa città e “choriò”[52], che invece significa paese, con una chiara allusione etimologica all’ambiente rurale[53]. Infatti, anche se Pafos non può essere certamente definita un piccolo paese, che

[51] πόλυς
[52] χωριό
[53] Χωριατικός / Choriatikos significa proprio rurale, rustico.

nell'esperienza cipriota è di solito un borgo limitato a poche centinaia di abitazioni, i miei interlocutori continuavano a descrivere le sue caratteristiche sociali, economiche e culturali come più simili a quelle dei piccoli insediamenti circostanti la città, che a quelle di un vero e proprio centro urbano. In inglese questa caratterizzazione era ancora più evidente; in greco, infatti, non esiste una distinzione lessicale simile a quella tra "city" e "town". Così, i miei interlocutori si trovavano spesso di fronte al dilemma di quale dei due termini usare per tradurre "polis", finendo spesso per preferire quello di "town". Questi piccoli problemi di traduzione rivelano la difficoltà di far corrispondere Pafos a una categoria, quella di città, che evidentemente suscita ben altre aspettative nei miei interlocutori. In molti casi essi ricorrevano a definizione negative o a rappresentazioni intermedie come quella di quasi-città o di città-solo-sulla-carta. Infatti, nonostante Pafos sia chiamata a giocare il ruolo di capoluogo della regione per questioni di posizione e dimensioni relative, in molti non le riconoscevano quelle caratteristiche proprie della vita urbana così come viene concepita dal senso comune.

È piuttosto diffuso un pensiero che istituisce una relazione diretta tra l'ambiente in cui si trascorre la propria vita e il modo con cui si pensa e ci si comporta quotidianamente, visibile in molti piccoli aspetti quotidiani, come il modo di parlare, di mangiare, le amicizie, le scelte lavorative etc. Questo è il prodotto delle condizioni in cui le diverse persone si trovano a crescere, agli stimoli e all'educazione che ricevono. Dunque, possiamo dire che la città cresce cittadini, la campagna dei villani; in questo caso il valore dato ai due termini è ambiguo e non necessariamente è possibile dire che l'uno è migliore dell'altro, essi sono però certamente molto diversi tra loro. L'opposizione tra questi due tipi umani assume nelle parole di Yiannis Koutzolambros una categoricità quasi scientifica, nel momento in cui egli distingue tra una "urban mentality [...] against a mentality of the farmer population". Quest'ultima è la mentalità di chi lavorava la terra, di chi segue il ritmo delle stagioni variando il proprio lavoro durante l'anno secondo le necessità della terra e degli animali; una mentalità che non conosce giorni festivi e feriali. La prima, invece, si fonda sul lavoro salariato che produce una divisione netta dei ritmi della giornata, tra le otto ore di ufficio e il tempo libero da dedicare a sé stessi e a svariate attività ludiche, ricreative e culturali. Il ricorso all'organizzazione del tempo e dello svago come discriminante fondamentale tra le due modalità di vita ci anticipa l'importanza del

mercato della cultura e dello spettacolo nel progetto di (ri)generazione urbana, che analizzeremo nel proseguo di questo capitolo.[54]

Nel frattempo, però, dobbiamo limitarci ad osservare che la Pafos contemporanea è caratterizzata da una natura non pienamente urbana; questa considerazione era giustificata dai miei interlocutori in diversi modi, spesso sostenuti da visioni stereotipate della realtà in questione. Come abbiamo avuto modo di notare nel precedente capitolo, la piccolezza era uno dei fatti che rendeva difficile per loro definire Pafos una città vera e propria; essa manca della massa critica necessaria a innescare spontaneamente le dinamiche che loro si aspettavano da una città, sia quelle positiva che negative. Ad esempio, le relazioni sociali che la compongono, ristrette, familiari e tradizionaliste sono considerate più simili a quelle di un paese che a quelle di una città e ciò può essere alternativamente descritto positivamente, come mantenimento dei valori della società tradizionale o negativamente, come un freno alla meritocrazia o come oppressione sociale.

Un altro fattore importante, oltre alle dimensioni, è quello cronologico; la nascita di una città prende tempo e Pafos non l'ha avuto; essa si è scoperta città molto di recente, quasi all'improvviso e sembra non essersene ancora abituata. Gli abitanti più anziani ancora ricordavano i tempi in cui Pafos era poco più grande dei villaggi dei dintorni, l'anno in cui è stato costruito il primo hotel vicino al porto, i campi che separavano il centro dal mare. Poi, all'improvviso, tutto è cambiato; lo sviluppo economico e il turismo di massa sono arrivati portando con sé un rapido arricchimento che ha attratto molti abitanti delle campagne circostanti, trasferitisi qui in cerca di un lavoro stipendiato.

La maggioranza della popolazione, quindi, non è cresciuta in città ma nei villaggi attorno e ne porta i segni nel modo in cui agisce e si relaziona agli altri; gli abitanti non vivono come cittadini perché non sono nati in una città ma in un quello che ai loro tempi era solo un grande villaggio, oppure si sono trasferiti qui solo recentemente. Tutto ciò ha impedito la creazione di un ambiente urbano in cui educare i nuovi arrivati come dei veri e propri cittadini, mantenendo il carattere rurale delle abitudini di molti dei suoi abitanti. Questa situazione è destinata a cambiare ma servirà del tempo perché cambino gli schemi mentali e le abitudini dei pafites, in modo che diventino veri *polites*[55]: cittadini.

---

[54]Il ruolo della cultura e del suo consumo nella rappresentazione della società locale e dell'aspetto pedagogico che questa può avere per la creazione di un nuovo cittadini di Pafos saranno analizzate in maniera più specifica nel capitolo V.

[55] πολίτες

La spiegazione basata sulla doppia velocità delle condizioni socio-economiche e di quelle culturali mi è stata riproposta anche Stelios Sofokli, presidente della *Steghi Grammaton kai Teknon*[56], la *Casa della Letteratura e delle Arti*, una delle associazioni locali che ha collaborato attivamente con Pafos2017. Nella sua visione si ripropone un'altra classica opposizione tra cittadino e contadino, quella relativa alla ricchezza. La vita contadina è una vita povera, fatta di poche soddisfazioni materiali e questo sembra avere in sé un certo valore educativo; la ricchezza invece porta con sé dei rischi che devono essere mitigati dall'educazione e dall'abitudine a maneggiare denaro. A Pafos, purtroppo, l'arricchimento è stato repentino e a volte immeritato; il grande sviluppo turistico ha portato all'improvvisa impennata del valore di terreni costieri che erano stati fino ad allora di bassissimo pregio perché inutilizzabili a livello agricolo. I loro proprietari si erano trovati così ricchi da un momento all'altro, senza aver avuto modo di apprendere quella cultura urbana che è associata a una vita più agiata. Inoltre, è interessante notare come questa condizione, che riguarda alcuni abitanti della città, sia retoricamente estesa all'intera Pafos personificata, che viene dipinta come una sorta di parvenu nel circolo delle città europee. Pafos è cresciuta e si è arricchita ma non si è liberata di alcune cattive abitudini legate alla povertà e all'ignoranza:

> "…υπάρχει μία κακή συμπεριφορά, απέναντι στην ίδια την Πάφο και απέναντι σε άλλους ανθρώπους, είναι διότι η Πάφος ήταν μια μικρή πόλης, εγώ όταν έφυγα το 1969 για σπουδές στη Γερμανία, η Πάφος είχε έντεκα χιλιάδες κατοίκους και όλη η παραλία ήταν ελεύθερη για όλο των κόσμο· άγονη περιοχή, nobody [c'è una cattivo atteggiamento verso Pafos stessa e verso le altre persone, è perché Pafos era una città piccola. Quando sono partito per studiare in Germania, nel 1969, Pafos aveva undicimila abitanti e tutta la costa era libera, terreno non fertile] nobody can culture this area, αλλά μετά τον πόλεμο το 1974 όπου έπρεπε να αναπτυχθεί ο τουρισμός [ma dopo la Guerra del 1974 ovunque si sviluppò il turismo], some people they gonna be a millionaires from a day to the next day but the mind is still stand in the year from 1976, I can say, they have millions in the pocket, they drive Mercedes but they didn't change, είτε στην κουλτούρα, η οποία είναι γενικά όπως είπα [sia riguardo alla cultura, sia riguardo a tutto il resto è generalmente come ho detto] culture, it's not theater or music, culture is how you feel and how you propose yourself in the… to the people and the other things."

Stelios Sofokli fa diretto riferimento alla necessità di cambiare la società pafita in meglio, la stessa trasformazione che auspicavano i miei colleghi in Pafos2017. Alla luce del concetto di

[56] Στέγη Γαμμάτων και Τεχνών

città cha abbiamo appena visto, questa trasformazione può essere riassunta nell'adeguamento di Pafos al proprio ruolo di città, ovvero l'adeguamento delle sue caratteristiche sociali e culturali alle modificate condizioni demografiche ed economiche.

Il tema dell'adeguamento ci riconduce al tema della modernità e della subalternità della società pafita e cipriota in generale; appare chiaro, infatti, che l'adeguamento di soggetti a uno stato di fatto che è stato imposto da forze a loro esterne, riproduce la stessa retorica evoluzionistica della modernizzazione. La retorica che sostiene il discorso di Pafos2017, infatti, fa della modernizzazione e dello sviluppo alcune delle categorie chiave del proprio agire, in opposizione a quelle della stagnazione, del tradizionalismo bieco e dell'abitudinarietà. La sua è una logica cronologica di matrice evoluzionista che si costruisce su una linea temporale che procede in una sola direzione; inoltre, ad essa è associata una proiezione spaziale: modernità e tradizione hanno anche dei propri ambienti specifici, la città per la prima e la campagna per la seconda.

Dei tratti tipici della retorica evoluzionista essa mantiene anche l'ineluttabilità; come abbiamo già mostrato, infatti, la trasformazione non è solo auspicata ma è considerata l'unico modo possibile per costruire un futuro in cui essere protagonisti. Le parole del presidente Christos Patsalidis siano di esempio di questa retorica; egli infatti, pur volendo dare un valore positivo al tradizionalismo, definiva Pafos come una società che era riuscita a mantenere *ancora* alcuni aspetti tradizionali della cultura cipriota - proprio in virtù della sua piccolezza - e considerava importante che essi non si fossero snaturati *nonostante* il *necessario* processo di innovazione indotto anche dalla organizzazione che presiedeva[57]. Questo tipo di discorsi rientra in una prospettiva decisamente evoluzionista nella quale il tradizionale, per quanto possa essere romantico, è minacciato dal suo inesorabile superamento e deve essere quindi preservato nei suoi aspetti migliori.

Ancora di più, l'evoluzione e la crescita non sono solo inevitabili ma necessarie, altrimenti il destino è quello di sparire nell'anonimato e nella marginalità, costretti a subire un futuro

[57] In particolare, il presidente Patsalidis stava cercando di definire cosa fosse una società mediterranea tradizionale, esprimendo una visione molto comune: "Definitely a society that have managed to keep certain principles still alive, like the principle of family, of hospitality and of course, along with this principle, all the negatives that the small society may have". Egli ha poi continuato spiegando che le dinamiche di urbanizzazione tendono a indebolire questi valori: "I think this is what make the difference with other cities, cities like Nicosia which is moving to a more bigger city with more people from... living there but I think Pafos still has much stronger human relations bounds among the society."

eterodiretto. Ancora una volta, la rappresentazione dominante è quella di una rincorsa verso la contemporaneità, che però è rapida e sfuggente; correndo sempre in avanti, essa detta il ritmo ai pafites, che non sono più padroni del proprio tempo ma sempre costretti inseguirla e si trovano sempre in debito verso di essa. L'esperienza da ECoC, però, può essere l'occasione giusta per compiere il balzo decisivo, un'accelerazione che permetta a Pafos di saltare sulla locomotiva della modernità e diventarne guida, non solo inseguitore.
In conclusione, quindi, possiamo vedere come il discorso sulla città affermi la sostanziale corrispondenza tra urbanizzazione e modernizzazione; l'una è la forma dell'altra e, di conseguenza, è anche la via necessaria per il suo raggiungimento. Per tutte queste ragioni, non possiamo quindi sottovalutare l'importanza che il concetto di città e della sua (ri)generazione occupa nel discorso di Pafos2017; i modelli e i valori su cui si basa la concezione, di cosa sia e cosa significhi "città" possono aiutarci a comprendere le politiche di Pafos2017 e la loro relazione al contesto in cui si instaurano.

L'economia creativa

Nella storia la forma e il ruolo delle città sono cambiati moltissimo, modificando conseguentemente sia l'esperienza della vita in città che la percezione dell'elemento città quale simbolo evocatore di una serie di valori. Raymond Williams (1973) ha ripercorso la storia della dicotomia città e campagna attraverso secoli di letteratura inglese; egli ha mostrato il variare del significato e della caratterizzazione che città e campagna hanno avuto negli autori e nelle correnti letterarie più significative, evidenziando la continua presenza e la forza di cui queste due categorie del pensiero hanno continuato a godere. Il discorso di Williams è condotto secondo una prospettiva marxista che ricerca nella nelle condizioni materiali dell'esperienza gli elementi che possano spiegare il mutare del pensiero. In questo modo egli concentra l'attenzione sulla coppia nel suo insieme, indagando i punti di contatto e le direttrici dell'opposizione, piuttosto che sulla caratterizzazione specifica di entrambi presi separatamente. Queste due categorie sono infatti complementari l'una all'altra, sono i due poli di un'opposizione e si definiscono solo rispetto all'altro elemento. Al variare del significato dell'uno, anche il secondo viene risemantizzato mantenendo viva l'opposizione con il suo valore simbolico. Ecco perché, nonostante l'esperienza e la struttura del sentimento che di volta in volta vengono attribuite alla vita cittadina e alla vita di campagna cambino in maniera molto radicale nel tempo, la loro opposizione continua a essere significativa per comprendere il contesto da cui originano.

Quello che cercheremo di fare in questo paragrafo quindi è delineare il concetto di città a cui la retorica di Pafos2017 fa riferimento e relazionarlo alle condizioni pratiche in cui gli abitanti di Pafos si trovano a vivere. Facendo nostre le indicazioni di Williams, dobbiamo considerare cosa dicono gli abitanti di Pafos quando dicono città, capire come questa idea serva ad interpretare la loro esperienza di vita ma anche come condizioni economiche e sociali si impongano sulla vita e sull'immaginazione delle persone con la loro presenza fisica, fornendo "material, which gives body to the thoughts" (p.419). Con un gergo più antropologico, dobbiamo tenere fortemente presente che quello di urbano (in tutte le sue sfumature e sinonimi) è un concetto denso, che può essere utilizzato dal ricercatore in senso etico per spiegare la realtà che si pone di fronte ma allo stesso tempo è utilizzato dai suoi stessi interlocutori sul piano emico per interpretare e interpretarsi.
Quello che intendiamo fare in questo capitolo, quindi, è cercare di leggere il discorso della policy Pafos2017 attraverso il concetto di città, capire come questo evochi un sistema di saperi esperti che fornisce legittimazione e crea le condizioni di verificazione all'interno del quale la policy può mettere in atto e valutare il proprio intervento. Questi saperi sono imperniati sul discorso economico, che fornisce le categorie per pensare la città moderna e i suoi sviluppi. Per comprendere il discorso di Pafos2017, quindi, ci troviamo a dover maneggiare concetti che non appartengono direttamente all'antropologia; il nostro scopo tuttavia non è quello di mettere questo sapere sotto critica, né di utilizzarlo per comprendere la situazione idiosincratica della costa ovest di Cipro ma di analizzare e dispiegare il sistema di immagini, metafore e valori che lo costituiscono e comprendere il ruolo che giocano nel processo di (ri)generazione urbana.

Negli ultimi decenni abbiamo assistito a una nuova trasformazione della città che Williams non ha potuto vedere, connessa ai cambiamenti dell'economia globalizzata e all'emergere di nuove forme di competizione; è all'interno di questo cambiamento che si sono sbocciate le politiche urbane tra cui la Capitale Europea della Cultura.
Il modello economico cittadino che dobbiamo analizzare per comprendere meglio la prospettiva in cui opera Pafos2017 e, in generale, le politiche culturali urbane è più recente rispetto a quello industriale, dei servizi terziari o del polo di mercato internazionale: è la "città creativa". Nella città creativa la forma di lavoro prevalente è quella basata sulla conoscenza e la creatività, come il design, l'intrattenimento e i prodotti tecnologici ma non solo, anche nuove forme di industria e di business, la ricerca scientifica, l'alta cucina etc. In generale, tutti quei settori lavorativi in cui prevalgono le attività di "comunicazione complessa e riflessione pratica" (Florida 2006, p. 33), anche perché sono quelli più difficili da affidare a macchine e

computer o da delocalizzare. Questo modello urbano nasce in seno alla riflessione economica, dagli scritti di Richard Florida (2002, 2003, 2005) che intende riportare al centro delle teorie dello sviluppo economico l'aspetto sociologico, le idee e le innovazioni tipicamente umane, piuttosto che i soli vuoti parametri economici o tecnologici. Secondo l'economista americano, l'aspetto del genio e del talento è sempre stato alla base di ogni sviluppo e di ogni innovazione del passato; dietro ogni avanzamento tecnico o tecnologico c'è sempre stata la mente e il lavoro di uno o più uomini particolarmente dotati ma oggi i numeri sembrano dire che la creatività paga ancora più di prima, sia in termini economici che di qualità della vita.

Il paradigma dell'economia creativa ha una dimensione storico-sociale ben precisa dal quale emerge come prodotto e come soluzione allo stesso tempo. Esso nasce in risposta alle mutate condizioni economiche prodotte dal processo di globalizzazione e alle nuove pratiche di consumo che si associano alle società post-fordista. A partire dalla fine degli anni '70, le grandi economie del tardo capitalismo novecentesco hanno iniziato a ristrutturarsi piuttosto rapidamente, parallelamente ai modelli di consumo e di autonarrazione dei propri abitanti. Questo processo è spesso indicato con il termine de-industrializzazione anche se, in realtà, quello che si è verificato è un processo di delocalizzazione. Nel modello economico globalizzato, infatti, la produzione industriale di beni e prodotti rimane un aspetto fondamentale ma viene completamente rivista; le mutate situazioni politiche e tecnologiche riducono l'importanza delle grandi città, avanzate in termini infrastrutturali e dense in termini sociali, come poli di attrazione delle grandi industrie. In generale, il processo di globalizzazione economica ha reso il luogo di produzione un fattore sempre meno importante per le merci del consumo di massa, non più accentrate in densi distretti specializzati ma dispersi nel mondo e altamente mobili. La produzione dei beni, che continuano a essere consumati prevalentemente negli stessi paesi sviluppati, si sposta nei paesi non-sviluppati o in via di sviluppo e con questa si spostano una notevole parte dei posti di lavoro che le città avevano offerto sino ad allora. Le città, dunque, che nel periodo della rivoluzione industriale avevano ricoperto sempre più il ruolo di luoghi di produzione di beni che poi si disperdevano verso l'esterno, le province e le periferie rurali, stanno tornando ad essere luoghi di potere e di consumo di bene prodotti altrove.

In aggiunta a questa disgregazione delle reti di produzione, gli economisti osservano un cambiamento nei modelli di consumo e, conseguentemente, di quelli di produzione. I consumatori aumentano sempre più la domanda di prodotti personali e identificabili, attraverso cui affermare la propria identità individuale; l'offerta, di conseguenza si è spostata dai prodotti standardizzati della catena industriale del fordismo, verso una produzione più flessibile e

diversificata in cui l'avanzamento tecnologico e le tecnologie d'informazione giocano un ruolo sempre più importante. Harvey (1990), infatti, identifica il consumo massiccio e massificato di prodotti culturali come un tratto caratteristico della condizione post-moderna. Sempre secondo Harvey, la produzione di massa di prodotti culturali è legata a una valorizzazione sempre più elevata degli aspetti prima considerati più frivoli della vita. Allo stesso tempo, questo avrebbe generato una democratizzazione della cosiddetta cultura alta; prodotti d'élite riservati a una classe molto ristretta di persone si sono ristrutturati secondo i gusti e alle richieste di un mercato molto più ampio.

L'economia creativa è la nuova fase economica che emerge da queste mutate condizioni, è il tipo di economia che si sta affermando nelle società occidentali, con crescenti numeri di occupazione e ricchezza creati. Parallelamente, si assiste alla nascita di una classe, quella dei lavoratori creativi, cioè artisti, stilisti, ricercatori, ingegneri, manager, esperti di comunicazione, parrucchieri etc. che forniscono il capitale umano, il talento, le conoscenze e, appunto, la creatività richiesta da questo tipo di mansioni. Questa classe è sempre più importante per il successo economico di una città o di una regione e inizia a imporre le proprie necessità agli amministratori locali e ai detentori del capitale.

Secondo i suoi sostenitori, l'era creativa rappresenta un mutamento sociologico al pari di quello della rivoluzione industriale; il suo impatto sarebbe così ampio che il suo ideatore, l'economista Richard Florida, ha parlato di un'"epoca creativa", del quale staremmo vivendo le soglie. In questa fase storica ci troviamo di fronte alla possibilità di trasformare la ricchezza data dalla produzione industriale in qualità della vita, perché questo bene immateriale assume sempre maggior valore e spendibilità sul mercato. L'era creativa, tuttavia, come ogni grande mutazione economica imporrà anche importanti cambiamenti nei modi di vivere, aumento della disparità di reddito, tensioni e competizioni a cui la politica dovrà trovare soluzioni.

Il concetto di città creativa è stato utilizzato per descrivere lo slittamento del ruolo dei centri urbani nel contesto economico e sociale che abbiamo appena descritto. La tradizione sociologica riconosce da lungo tempo le grandi città (Simmel 1903) come luoghi adatti alla produzione culturale, dove nuove idee nascono e proliferano più facilmente; tuttavia, questo tipo di produzione, al contrario della produzione di massa, ha subito un processo di accentramento ancora più forte negli ultimi decenni. Florida continua a considerare le grandi e popolose città il centro di questa nuova forma di industria, ad esse, infatti "spetterebbe il ruolo di raccogliere e moltiplicare il capitale umano e, poiché i luoghi meglio provvisti di capitale umano sono quelli che crescono più rapidamente, l'urbanizzazione (con la conseguente densità

demografica) sarebbe un elemento chiave dell'innovazione e della crescita di produttività" (Florida 2006, p. 40).
La creatività, infatti, si nutre molto spesso di relazioni e di scambio, le comunità di "creativi" si raccolgono per scambiarsi idee, suggestioni, mode, ovvero la materia prima del processo culturale; dal canto suo, anche la produzione di conoscenza e la ricerca tecnologica hanno bisogno di un continuo scambio di informazioni. In generale, quindi, sono le città dove si trovano le grandi istituzioni della cultura, come università, musei e teatri, in grado di diventare dei centri di accumulazione di informazioni e di piattaforme di confronto tra i diversi attori culturali. Inoltre, in questi luoghi si trovano le amenità e i comfort di cui la classe creativa è sempre alla ricerca. Questo spiega la tendenza delle industrie creative a creare cluster fortemente concentrati, nonostante la natura quasi completamente dematerializzata dei suoi prodotti renda irrilevante l'abbattimento dei costi di logistica e trasporto delle merci (Pratt Pradel 2013).
Secondo Florida, i centri di successo nell'economia creativa possono essere descritti attraverso la teoria delle tre T: *Technology, Talent, Tolerance* (Florida 2002). Queste tre caratteristiche riassumono la descrizione del nuovo modello cittadino, un luogo all'avanguardia nelle tecnologie e nelle conoscenze, abitato da una comunità di talentuosi professionisti della creatività - quindi in grado di attrarne altri - e aperta verso le differenze culturali, religiose e di stile di vita.

L'economia della cultura può essere inserita all'interno di questa nuova economia creativa, come un suo sottoinsieme, i cui prodotti sono essenzialmente immateriali e simbolici. Anche qui infatti il lavoro di concetto, l'importanza dell'innovazione, la valorizzazione del talento e l'intelligenza emotiva e relazionale giocano un ruolo fondamentale.
I prodotti culturali trovano nell'aspetto esperienziale ed emotivo la loro componente principale; l'economia creativa, infatti, si sposa con un'altra dinamica che coinvolge la produzione di beni di consumo, chiamata economia delle esperienze (Pine e Gilmore 1999). Secondo i due economisti Pine e Gilmore, ci troveremmo all'inizio di una nuova fase economica, caratterizzata dalla produzione e offerta di esperienze da provare e dalla esperienzalizzazione di ogni tipo di merce, secondo il motto "-ing the thing". La caratteristica saliente di questo nuovo modello è il passaggio del focus di interesse dal prodotto (materiale o immateriale che sia) al consumatore e, in particolare, al tempo che passerà utilizzandolo. Il bene offerto si trasforma in un mezzo per vivere un'esperienza in prima persona, unica e irripetibile che continui a vivere e si rafforzi nella memoria dell'utilizzatore. Ogni tipo di prodotto deve essere

quindi inserito in una narrazione e offerto sotto forma di performance a cui partecipare, anche il più banale; "-ing the thing" significa proprio trasformare l'oggetto della transazione economica da un prodotto materiale a una situazione da vivere. I ristoranti a tema esemplificano molto bene questa tendenza; essi inseriscono un semplice prodotto di consumo, come un hamburger, in una narrazione teatralizzata, in cui il cameriere non solo svolge il servizio al tavolo ma interpreta un personaggio, per fare sì che il consumatore *si senta* all'interno di un ambiente particolare, fatto di sensazioni, emozioni e immagini ben riconoscibili. Creando attorno al proprio prodotto una narrazione e un'atmosfera, essi modificano il rapporto e le aspettative del cliente, il quale sposta in secondo piano il piatto stesso, considerato solo un mezzo per comprare l'intera esperienza; per questo motivo egli è disposto a pagare un prezzo più alto che in un semplice ristorante.

Questa nuova modalità di offerta sarebbe una naturale evoluzione dell'economia dei servizi, di cui le esperienze possono essere considerate un sottogruppo. Questo mutamento, infatti è in accordo con la regola che spinge i produttori a passare a nuovi e più alti gradi sulla scala del valore aggiunto nel tentativo di sfuggire alla massificazione dei prodotti e alla pressione sul prezzo; l'esperienza, infatti, si colloca al vertice della scala che scende verso il servizio, prodotto e materia prima. Infatti, così siamo disposti a pagare un caffè al bar molto più di quanto saremmo disposti a farlo a un supermercato, per via del servizio che riteniamo di ricevere, allo stesso modo siamo disposti a pagare maggiormente per vivere un'esperienza, piuttosto che ricevere un semplice servizio. Per questo motivo, Pine e Gilmore sono convinti che l'importanza dell'esperienza aumenterà fino a caratterizzare in maniera quantitativamente dominante le economie avanzate - oggi caratterizzate dai servizi - e si prodigano di esempi per mostrare come molte compagnie abbiano già rivisto le loro campagne pubblicitarie per vendere "esperienze di guida" e non automobili, oppure come altre abbiano tentato la via della sensorializzazione dei beni più comuni, con l'aggiunta di componenti tattili, gustative o olfattive a semplici oggetti.

Questi fattori economici combinati hanno reso ancora più importante una delle poche forme economiche che è tradizionalmente urbana e che la globalizzazione economica non sembra aver scalfito, cioè l'economia dei prodotti immateriali, culturali, artistici e creativi. Questa classe di produttori, infatti, è proprio quella che è in grado di trasformare i prodotti in esperienze coinvolgenti, uniche e soprattutto memorabili.

Le politiche urbane e la città vivace

Nella competizione tra diverse regioni e città innescata da questo mutamento di paradigma economico, le politiche culturali sono un'arma a disposizione degli amministratori pubblici. L'insistenza sulla dimensione locale e sulla sua valorizzazione è infatti l'effetto paradossale della globalizzazione economica. Infatti, la caduta delle barriere fisiche, di comunicazione e legali ha allargato ampiamente il gruppo dei competitori con cui ogni singola città deve avere a che fare; in questo modo, le città, private dell'abituale vantaggio competitivo che avevano all'interno della propria regione, sono state spinte a trovare nuovi modi per attrarre investimenti e lavoro. In questa competizione, la variabilità sempre meno prevedibile dei sistemi economici contemporanei ha spinto le città contemporanee a valorizzare sempre di più le proprie risorse interne (Richards e Palmer 2010). La storia, il dinamismo, le bellezze e l'arte ospitati all'interno delle mura cittadine hanno assunto un'importanza sempre maggiore nella sostenibilità dello sviluppo urbano e questo spiega la crescita esponenziale delle politiche di promozione culturale in ambito cittadino.

L'idea della città creativa, quindi, è stata intesa anche come paradigma di sviluppo delle città odierne, in reazione alle nuove condizioni globali e per rispondere alla crisi occupazionale che le ha investite. Nella visione degli amministratori e dei progettisti, l'essere riconosciuti come città creativa è diventato un obiettivo primario da raggiungere (D'Ovidio 2016), seguendo la teoria delle tre T. Così, la crescita dell'economia della cultura è stata attivamente sostenuta dagli amministratori locali o è stata impiantata ex novo laddove non era presente. Per fare ciò, il ruolo degli investimenti pubblici, mirati alla creazione di nuovi distretti culturali, alla rivitalizzazione di interi quartieri e al sostegno alle nuove imprenditorialità ha assunto sempre maggiore importanza e, conseguentemente, è aumentato anche il loro peso sui bilanci delle municipalità (Hutton 2016). Allo stesso modo, la cultura è diventata il principale medium di consumo della città da parte sia dei locali che dei turisti, trasformando le città moderne in grandi spazi espositivi a cielo aperto.

Questo modello di sviluppo è stato sottoposto però a diverse revisioni critiche negli ultimi anni che hanno messo in dubbio la visione eccessivamente ottimistica di Florida, in cui lo sviluppo dell'economia, l'attrazione di giovani, talentuosi e cosmopoliti creativi e l'aumento della qualità della vita sono stati associati troppo spensieratamente.

Diversi studi hanno messo in evidenza le problematiche del modello di crescita *culture-led*, tra cui la principale è la sua scarsa capacità di ridistribuire ricchezza in modo equo (Pratt 2011). In secondo luogo, è stato messo in luce come non sia possibile trasformare la vocazione

economica di una città e trasferire semplicemente posti di lavoro da un settore economico all'altro. Poiché le nuove industrie creative richiedono professionalità differenti e specifiche, esse non sono in grado di riassorbire i lavoratori che hanno perso la propria occupazione a causa del declino di altri settori economici; i piani di sviluppo urbano quindi faticano a rispondere ai disagi dovuti alla disoccupazione che spesso si risolvono con grandi migrazioni di intere categorie professionali.

Inoltre, questi programmi di sviluppo molto spesso non sono adatti a creare una vera e propria industria creativa ma si limitano all'uso della cultura come uno strumento per migliorare l'immagine della città e attrarre altri tipi di capitale (Pratt Hutton 2013); per questo motivo essi sono spesso incapaci di portare dei vantaggi sostenibili e duraturi, in quanto innescano solamente una competizione a somma zero per l'attrazione di fondi e capitali tra diverse città o regioni in cui l'ascesa di una determina solamente il declino delle altre (Nuccio 2015).

In terzo luogo, gli sforzi per attirare nuovi investitori vanno di pari passo con progetti di riqualificazione e gentrificazione di quartieri e località della città; paradossalmente, il conseguente aumento dei prezzi e degli affitti impoverisce proprio gli artisti o altre tipologie di lavoratori creativi, e li espelle verso zone più periferiche della città (Banks 2013).

Un'altra problematica che è stata evidenziata è l'uso improprio dei termini come "creativo" o "culturale" all'interno delle politiche urbane, effetto di una mancanza di riflessione più accurata sulla reale natura di questa economia che limita le capacità dei progetti di sviluppo. Ad esempio, quello che si intende con il termine "cultura" o di "culturale" è spesso contraddittorio e necessità di essere spiegato ulteriormente; quando si parla di "cultura" nei discorsi delle politiche culturali e della progettazione urbana, si intende generalmente un campo semantico molto allargato, quasi "antropologico", che comprende cioè tutti gli aspetti del vivere comunitario. In termini teorici, ogni singolo aspetto specifico del vivere può essere sostenuto ed evidenziato, in modo da trasformarsi in una risorsa per la valorizzazione locale. In termini pratici tuttavia, si fa quasi sempre riferimento alle arti tradizionalmente intese, ovvero a una visione di cultura alta, più facile da trasformare in prodotto. Nella categoria dei prodotti culturali poi possiamo poi aggiungere anche tutta una serie di attività che sono più genericamente immateriali, quali viaggi turistici, attività ludiche, sport, eventi e festival.

Un'altra caratteristica saliente di questo nuovo modo di vedere l'economia culturale è la sovrapposizione di termini come creativo, culturale od artistico. Non sempre però la dimensione creativa può essere considerata quella principale, anzi, data la necessità di raggiungere un pubblico sempre più ampio, i prodotti tendono a riprodurre schemi e messaggi già noti, abbandonando la dimensione di ricerca che caratterizza la produzione artistica

(Stevenson 2004). Ciò che unisce questo tipo di merci, quindi è una più generica predominanza dell'aspetto ideativo, del progetto, del lavoro immateriale che è necessario per la sua produzione. Anzi, sono spesso proprio "i creativi" a resistere ai programmi di rilancio del mercato culturale, per via delle limitazioni alla loro creatività che vengono generate dall'inserimento in un mercato economico molto aperto e competitivo e alla riduzione della qualità delle loro condizioni di lavoro, generata dalla forte precarietà e dai bassi salari che caratterizzano questo tipo di occupazioni, in cui generalmente solo pochi, e dopo una lunga gavetta, riescono a raggiungere il successo o, perlomeno, la sostenibilità economica (D'Ovidio Pradel 2013).
Nonostante i suoi difetti, l'economia creativa sembra aver resistito meglio di altre anche alla recente crisi finanziaria (Pratt Hutton 2013), stringendo un rapporto ancora più stretto con i centri che ospitano le sue aziende. Infatti, il bene creativo o culturale è legato simbolicamente al proprio luogo di produzione in maniera ancora più stretta rispetto al prodotto industriale e contribuisce a plasmare l'esperienza dei visitatori riguardo la città stessa. Le merci dal valore prettamente immateriale, come quelle di design, di moda o multimediali sono prodotti in luoghi particolari a cui vengono associati dal pubblico e che costituiscono parte della loro attrattiva e della loro riconoscibilità. In alcuni casi, addirittura, settori di questa economia sono diventati veramente iconici di intere città, si pensi alla moda per Milano o al cinema per Los Angeles.

L'immagine della città creativa, inoltre, sembra aver sconfinato dal perimetro dell'economia, influenzando fortemente sia i modelli di amministrazione che le rappresentazioni mediatiche delle città. Sul modello di città creativa si sono costruiti gli standard a cui le metropoli sono chiamate ad adattarsi per non deludere le aspettative dei loro visitatori, facendo crescere l'importanza dell'aspetto culturale nella rappresentazione dell'ambiente urbano e nella caratterizzazione di una città rispetto alle altre (D'Ovidio 2016).
La vitalità e la varietà dell'offerta culturale e creativa, quindi, non è più solo un parametro economico ma incide fortemente sulla percezione dell'esperienza urbana da parte dei suoi abitanti; essa è uno dei tratti fondamentali della caratterizzazione di una città moderna e cosmopolita. Ad esempio di ciò, possiamo prendere le parole di Anthea, una donna volontaria di Pafos2017 che i ciprioti definirebbero tra lo scherzoso e il dispregiativo una *charlie*, ovvero una persona nata da genitori ciprioti in Inghilterra. Lei usò l'espressione "less-cosmopolitan" per definire la differenza tra Pafos, dove vive oggi e Limassol, dove aveva vissuto in precedenza; nelle sue intenzione questa definizione voleva avere un significato positivo, intendendo un luogo più piccolo, più quieto e più a misura d'uomo. Tuttavia, è piuttosto

trasparente la concezione di città che vi è alle spalle; “cosmopolita” è un aggettivo che verrebbe certo usato per una grande metropoli piuttosto che per una cittadina di campagna e, infatti, erano proprio le dimensioni e la minor importanza commerciale a far propendere Anthea per questa definizione della propria città. Inoltre, alla mia domanda di specificare meglio cosa intendesse per cosmopolita rispose che ciò significa “having the choice of events to go”. Con questa risposta, da una parte riaffermava l’immagine di Pafos come un luogo non particolarmente energetico e un poco noioso - anche se questo può avere dei tratti rassicuranti - dall’altra associava le caratteristiche di vitalità e di offerta di svago all’immagine di città vera e propria, con una maggiore attrattiva internazionale.

Figura 8 Piazza Kennedy, rinnovata e pedonalizzata in occasione di Pafos2017, è stata concepita come un luogo per ospitare eventi all'aperto, come testimoniano gli alti pali muniti di riflettori.

Grazie alla rinnovata importanza dell’idea di vivacità, le politiche culturali urbane sono diventate uno strumento di sviluppo sempre più importante; all’interno del loro ampio spettro, il ruolo degli eventi temporanei è cresciuto moltissimo (de Brito, Richards 2017). Queste manifestazioni hanno infatti un doppio effetto, da una parte stimolano e sostengono il mercato della creatività locale, dall’altro la capacità di attrarre megaeventi sembra certificare lo status di metropoli di chi li ospita, rafforzandone l’immagine a livello internazionale. Così, mentre le grandi città si contendono le manifestazioni più ricche e prestigiose, un’intera selva di festival di ogni tipo e dimensione è stata ideata negli anni e non c’è città che si senta troppo piccola per ospitarne uno. Come abbiamo visto, infatti, anche Pafos, ponendo un nuovo record di piccolezza per un ECoC, ha voluto sfidare con orgoglio le affermate metropoli continentali.

Nel primo capitolo del loro lavoro significativamente intitolato *The eventful city*, Richards e Palmer ci spiegano perché le città di oggi hanno bisogno di ospitare festival ed eventi; i grandi eventi infatti non sono l'unico metodo per promuovere il mercato culturale interno né per ridisegnare l'immagine della città ma sono spesso i preferiti dalle amministrazioni. Insieme a questi, i progetti di riqualificazione urbanistica, la costruzione di grandi e avveniristici edifici *landmark* o la fondazione di nuove istituzioni culturali sono alcuni dei modi con cui i politici locali hanno tentato di trasformare la propria città in un'esperienza da vivere, secondo il dettato di Pine e Gilmore.

Gli eventi temporanei possiedono però dei vantaggi interessanti che li hanno resi preferibili rispetto a queste ultime forme di intervento: sono molto più elastici e variabili. Grazie a questa caratteristica, possono diversificare ed ampliare il bacino di popolazione a cui si rivolgono in maniera molto più efficace di altre iniziative. Inoltre, la variabilità degli eventi nel tempo favorisce il ritorno ciclico di uno stesso visitatore, cosa che invece riesce molto più difficilmente a un'attrattiva permanente, come un museo o un parco. Secondariamente, se ben gestiti, eventi e festival danno un beneficio economico immediato sensibilmente più alto, in particolare in termini di visitatori spendenti. Festival e altre manifestazioni temporanee, infine, proprio per la loro natura effimera, sono ancora migliori nel coinvolgere il visitatore in un'esperienza limitata e specifica che favorisca quella sensazione di straordinarietà, di "doverci essere", di voglia di partecipazione in prima persona, su cui si basa il dettame dell'economia delle esperienze. Ecco perché i mega-eventi una tantum, come Olimpiadi o ECoC, sono ancora preferiti a quelli ricorrenti; spezzando il ciclo della routine si ammantano di un'aura di extra-ordinarietà, che abbiamo visto essere sfruttata anche da Pafos2017, e in questo modo stimolano la creazione di ricordi unici e irripetibili. Essi, infatti, producono un doppio effetto di temporalizzazione dello spazio o di spazializzazione del tempo - esemplificato dalle grandi manifestazioni itineranti che creano il proprio nome unendo il luogo all'anno in cui avvengono – che permette di distinguerli e individuarli come picchi limitati di intensità. Proprio ciò che il consumatore di esperienze va cercando.

Il peso di questi megaeventi nella vita di una città è diventato così importante che il ruolo dei centri urbani - o di altri quartieri specifici - si è adattato. Da luoghi in cui si erogano servizi, si sono trasformati in un grande palcoscenico su cui allestire un fascio di eventi in successione, che producano quella sensazione di vivacità tanto ambita.

La Capitale Europea della Cultura non è che uno di questi eventi con cui si nutrono le comunità creative di tutta Europa; esso infatti unisce il suo peso economico a una grande risonanza mediatica e di pubblico, esso poi ha sia una natura una tantum che un esplicito riferimento

culturale. Il suo ruolo di stimolo economico è inoltre al centro delle preoccupazioni dell'Unione Europea, che premia una candidatura piuttosto che un'altra proprio per la sua capacità di fare dell'esperienza di ECoC una "parte integrante dello sviluppo culturale e sociale a lungo termine della città" (1622/2006/EC, p. 304/3). Non sorprende dunque che la sua popolarità sia andata crescendo negli ultimi anni e che sempre più città e sempre più piccole si contendano il titolo.

Reti globali

Questa competizione intra-metropolitana, oltre a imporre nuove strategie di sviluppo economico, ha ridisegnato il quadro di relazioni all'interno del quale le città immaginano sé stesse. La dicotomia tra città e campagna di Williams non sembra più essere un elemento significativo; già Williams notava che col tempo le campagne si sono spinte sempre più lontano, il loro ruolo è stato ricoperto dalle periferie coloniali e post-coloniali degli ex imperi ma oggi sembra che questa relazione sia rotta del tutto. Le grandi regioni metropolitane si contendono investimenti e talenti tra loro ed esercitano il proprio potere gravitazionale su persone, capitali e simboli attraverso reti globali e non più rispetto alle provincie più o meno ampie che gli stanno attorno. Le stesse città si sgretolano al loro interno, lacerate dalla tensione tra quartieri ipermoderni proiettati nel mercato globale e altri quasi dimenticati, periferici nella vita e nella rappresentazione delle città stesse, che servono solo a contenere abitanti. Gli uomini d'affari e i turisti si spostano da una città all'altra ma rimangono sempre *downtown*; si possono così creare cattedrali di ricchezza e surmodernità, attorniate da un deserto di povertà e sofferenza, dove arriva internet ma non l'acqua potabile. Anche l'immagine e l'identità della città si costruisce sempre meno in relazione alla campagna attorno - che spesso non esiste nemmeno più - quanto rispetto ad altre metropoli che segnano il passo dei tempi; la nuova opposizione significativa è tra le aree in ascesa e quelle che non sono riuscite ad adeguarsi al cambiamento. Quest'ultime hanno solo due vie, ricorrere le altre sul nuovo terreno della città post-industriale oppure rassegnarsi alla stagnazione economica, rinunciare alla propria capacità attrattiva e scivolare lentamente nell'irrilevanza politica e simbolica.

Nello scenario globale dei flussi disgiunti, dove immagini, simboli, tecnologie, culture, persone e denaro si muovono sempre più liberamente e in maniera sempre meno coordinata (Appadurai 1996), le grandi città si pongono come dei nodi lungo le maglie di questa rete senza più forma né confini. Le città in grado di calamitare e concentrare il moto dei flussi sono quelle che Hannerz (1996) ha chiamato le *world-cities*, le città-mondo. Hannerz analizza le città mondo a partire dal loro aspetto sociale, identificando come significativa la presenza di quattro classi di

persone: turisti, immigrati, imprenditori, creativi. Queste categorie sono sia la causa che l'effetto del loro essere globali, la presenza di una comunità forte tende infatti ad attrarre altri membri della propria classe, in un circolo virtuoso di accrescimento.

Secondo la rappresentazione dell'economia delle esperienze, potremmo dire che queste città-mondo sono riuscite al massimo grado a trasformare sé stesse - più spesso solo il proprio centro o alcuni quartieri specifici - in un prodotto esperienziale da offrire ai propri consumatori. Hannerz sostiene infatti che la strada stessa sia il palco su cui va in scena lo spettacolo delle città mondo. Tutte e quattro queste classi di persone partecipano, alternandosi nel ruolo di produttori e di consumatori, alla creazione di questa rappresentazione urbana. Ad esempio, le comunità di immigrazione provenienti dai paesi del terzo mondo fungono da manodopera per l'economia dei servizi che sostiene il lavoro della classe imprenditoriale e allo stesso tempo, colorano con la loro alterità culturale alcuni quartieri che si trasformano in attrazioni per i turisti in cerca di un'esperienza cosmopolita e forniscono parte del materiale simbolico che i creativi trasformano in "arte etnica".

Similmente se consideriamo, rispettando le dovute proporzioni, la relazione tra visitatori ciprioti e città greche descritta nel capitolo precedente, possiamo osservare lo stesso tipo di dinamiche. Quello che i miei interlocutori vanno cercando durante i loro weekend, infatti, è proprio un prodotto di tipo esperienziale che coinvolga la città nel suo insieme. Salonicco ed Atene si propongono come luoghi dove respirare un'aria diversa, dove immergersi in un ambiente moderno, mondano, giovane e divertente. Questo rende speciali le loro caffetterie, non certo il caffè.

Il fatto che queste città mondo siano inserite in una relazione che guarda lontano, alle altre città mondo, lo testimonia l'importanza che i cosiddetti non-luoghi (Augé 1992) hanno assunto all'interno della loro struttura. I non-luoghi, infatti, sono spesso dei luoghi di transito, come aeroporti, stazioni e centri commerciali, dove persone (o merci) si incrociano senza incontrarsi, diretti verso altri *luoghi*; la loro diffusione nel cuore delle grandi metropoli dimostra il ruolo di punto di snodo, attraversate da una popolazione in costante spostamento, che le città-mondo hanno assunto nella geografia globale odierna (Scarduelli 2005). In qualche modo, è come se le reti di strade e metropolitane che si intrecciano sul e sotto il suolo delle diverse città-mondo tentassero di saltare lo spazio che le divide per allacciarsi tra di loro attraverso connessioni aeree o cablate.

Le città-mondo vengono rappresentate e celebrate in molti dei prodotti cinematografici, televisivi e letterari e finiscono per rappresentare nell'immaginario comune l'idea stessa di città del XXI secolo; le altre città che non rispettano questo immaginario sembrano appartenere a

un passato prossimo in cui rischiano di rimanere impantanate. Per questo motivo la spinta per affermarsi come città-mondo è fortissima e la competizione è dura, perché le posizioni si scalano a scapito di qualcun altro. Poche sono le metropoli che possono reclamare senza timori questo titolo (Londra e New York su tutte) ma molte altre sono quelle che vorrebbero raggiungere questo stato, come Amsterdam, Pechino, Dubai etc. mettendo in atto campagne più o meno esplicite di rilancio.

Tornando alla piccola Pafos, sebbene non possa certo competere sotto nessun aspetto con le grandi metropoli internazionali, essa ne condivide però la scala di valori. Anche Pafos si immagina all'interno di una competizione globale, nella quale, se vuole emergere, è costretta ad adeguarsi a un modello urbano esogeno, in base al quale non può far altro che concepirsi come minorata.

Stelios riconosceva come uno dei più importanti benefici acquisiti grazie alla nomina ad ECoC, quello di essere "parte di un club" in cui sarebbero rimasti anche nel futuro; le ECoC di diverse annate, infatti, sono coinvolte in diversi progetti di collaborazione tra di loro. Esse continuano a cooperare prima e dopo l'anno in cui sono intitolate scambiandosi progetti, artisti o in semplici visite istituzionali per confrontare esperienze e modi di lavorare. La stessa Pafos2017 aveva visitato varie organizzazioni precedenti per avere confronti e consigli e, a sua volta, aveva ospitato rappresentanze di ECoC degli anni a venire in visita esplorativa. Durante l'anno del titolo, inoltre, sono stati realizzati una serie di progetti di scambio artistico sia con la città gemella di Aarhus2017 sia con altre, come SanSebastian2016, NoviSad2021 o Limerick2020[58].

L'essere entrati in questo club avrebbe permesso di costruire e mantenere quella rete di relazioni e scambi con altre città che caratterizza, con le dovute proporzioni, una world-city. Questa considerazione, quindi, tradiva quella stessa comprensione della città intesa come punto di contatto e di comunicazione con altre realtà simili nel mondo e non come centro di una regione limitata al proprio intorno.

Allo stesso tempo, l'espressione usata molto spesso da diverse persone di "mettere Pafos sulla mappa della cultura", dipingeva un mondo in cui solo alcuni sono in grado di emergere, farsi notare e, di conseguenza, esistere. Alcuni punti brillano sulla mappa, tutti gli altri spariscono sullo sfondo, come non esistessero. Nelle parole dei tecnocrati di Pafos2017 il senso di concorrenza tra città era manifesto. Essi avevano attraversato un'esplicita competizione con le

[58]Limerick fu solo candidata per il 2020 in rappresentanza dell'Irlanda ma non vinse il titolo, che invece finì a Galway. Tuttavia, alcuni progetti avviati nella fase di candidatura vennero realizzati comunque.

altre città dell'isola per vedersi assegnato un titolo che era vissuto sia come un riconoscimento che come un'occasione per guadagnare punti in una competizione implicita e continua. Essere riconosciuti dai propri pari diventa l'unico modo di sovvertire quel rapporto di minorità che condiziona la propria percezione identitaria. Entrare in una rete diffusa globalmente inoltre permette di scardinare quella spirale di marginalità regressiva, creando un ponte diretto con l'esterno, con il livello più ampio. Riconoscendo questa tendenza, Sassatelli (2013) ha parlato delle differenti ECoC in termini di "capitalization", ovvero della lotta per essere riconosciute come "capitali" di un mondo culturale.

Il tentativo di risalire i gradini della competizione internazionale, tuttavia, non esce dalle logiche di subalternità che abbiamo descritto. La possibilità di autorealizzarsi e di imporsi come parte del mondo contemporaneo - e non più di qualche periferia arretrata - appare come la condizione della propria esistenza in senso attivo, senza essere sempre costretti a subire la categorizzazione di sé dall'esterno. Purtroppo, questa realizzazione continua a passare attraverso il riconoscimento da parte di altri, secondo logiche che sono imposte dalla prospettiva di altri egemoni. La modernità, in tutte le sue forme, compresa quella urbana rimane eterogenerata e non autogenerata. In questo senso, la lotta di Pafos per essere riconosciuta degna del nome di città non rappresenta una svolta nella sua relazione di marginalità ma un nuovo cedimento a un'egemonia che le impone un modello a cui adeguarsi che non le appartiene.

La città di Afrodite

La relazione competitiva tra le città nel mondo globalizzato passa in gran parte attraverso immagini, avatar che circolano nei medio-rami globali e che sono in grado di influenzare non solo la percezione ma anche la relazione di locali e visitatori con la città che sostituiscono. Tanto più l'immagine è accattivante e distintiva, tanto meglio permette alla città raffigurata di distinguersi dalla massa dei propri competitori e di attrarre visitatori, lavoratori, investimenti. Questo processo è noto con il termine di *city-branding* ed è sempre più importante nella programmazione delle politiche urbane. Il brand che si produce è funzionale al *city-marketing*, ovvero il posizionamento della città sul mercato, come un qualsiasi prodotto di consumo, per attrarre capitali, attività economiche e turisti dall'esterno. Oggi che l'industria è associata al passato, all'inquinamento, alla società di massa e ha perso la sua attrattiva, il modello della città creativa è quella a cui si è ricorso maggiormente per la ristrutturazione dell'immagine ma

non è l'unica; per valorizzarsi si possono scegliere molte altre etichette: multiculturale, storica, imprenditoriale etc. (Richards, n.d.).

Pafos non fa eccezione, è già nota come località turistica perché pacifica e tranquilla: una "small sleepy town", come l'ha definita June, una donna scozzese trasferitasi qui con il marito per passare gli anni della pensione. Tuttavia, Pafos intende modificare la propria immagine in quella di una vibrante e propositiva cittadina. I simboli utilizzati per la propria rappresentazione sono in gran parte gli stessi di prima, che devono essere risignificati, a partire dalla celebrità dell'isola: la dea Afrodite.

A Cipro, i riferimenti all'universo mitico dell'antica Grecia sono moltissimi in ogni campo e, tra tutte, l'immagine voluttuosa della dea è sicuramente la più presente. Cipro si è anche attribuita l'epiteto di "Isola di Venere", poiché è dalla spuma del suo mare che il mito sostiene sia nata la dea dell'amore. Pafos, a sua volta, è la città di Afrodite, poiché è nella sua regione che si trova la spiaggia dove ha visto la luce ed è lì vicino che si trova il santuario di Kouklia[59] a lei dedicato, noto in tutto il Mediterraneo antico. La geografia di questi luoghi è segnata dal passaggio mitico di Afrodite; nella regione si trova la baia dove è emersa dal mare (Aphrodite's Rock) e anche i Loutra tis Afroditis[60] (Bagni di Afrodite), una vasca naturale nella roccia, dove si dice Afrodite abbia incontrato il suo amante Adone e progettato l'assassinio di Efesto. Anche i luoghi del consumo e dello svago si richiamano spesso alla dea, così troviamo il *Aphrodite Water Park*, il complesso residenziale *Aphrodite's Hill* o ancora la gara podistica *Aphrodite Marathon* e molte altre ancora.

L'associazione tra la dea e l'isola è fortissima e di lunga data, è stata riproposta nella storia recente in molte occasioni e da molti attori differenti per lanciare messaggi diversi, anche contrastanti tra loro, sfruttando le sue diverse personificazioni. Il modo con cui la dea è stata rappresentata in diversi momenti o da diverse comunità è un sintomo delle tante questioni che agitano la società cipriota, come quella nazionalista, quella post-coloniale o quella di genere (Papadakis 2006a).

Oggi la sua personificazione dominante è quella della bellissima e sensuale dea dell'amore, dal corpo giovane e sinuoso, con lunghi capelli biondi e mossi che le coprono il seno. Il perché di questa scelta è presto trovato nel ruolo predominante del turismo nell'economia cipriota e nelle sue relazioni con l'estero. Venere è stata subito adottata da tutte le attività turistiche come la testimonial perfetta, essa incarna l'idea di un'isola accogliente, dove rilassarsi e dedicarsi al

[59] Κούκλια

[60] Λούτρα τις Αφροδήτις

piacere delle vacanze; chi meglio di lei potrebbe guidarci in un'esperienza di amenità e divertimento come quella che cerchiamo durante le ferie estive?! Chiaramente per fare questo si utilizza l'immagine più nota della dea, vagamente botticelliana, perché è quella che richiama meglio tutte le famose S del turismo, *sun, sea and sand* e soprattutto l'ultima, quella che non viene mai nominata ufficialmente: *sex.* Afrodite dea dell'amore è dunque un veicolo perfetto per diffondere un'immagine di Cipro attraente per il turismo di massa.

L'immagine della dea campeggia quindi in ogni dove, dal logo della campagna internazionale dell'Ente Cipriota per il turismo *Cyprus, in your heart*, fino alla più scadente paccottiglia da souvenir. Afrodite ha prestato il nome al prodotto dolciario più tipico e più venduto come souvenir ai turisti; delle tradizionali gelatine, molto dolci e aromatizzate alla rosa, anche se oggi si presentano in tutti i gusti, vengono prodotti a Geroskipou nei dintorni di Pafos. I locali li chiamano *loukoumia*[61] ma sono commercializzati in tutti i negozi con il nome inglese di *Aphrodite's Delight*, proprio per via del loro sapore dolce e del colore rosato. Paradossalmente, nessuno li consuma più a Cipro, se non nei locali per turisti dove sono offerti con il caffè o che li vendono in poco pratiche scatole esagonali come ricordo o presente.

Persino alcune località hanno subito questa risemantizzazione in senso turistico. La baia di Afrodite, ad esempio, dove la tradizione colloca la nascita della dea, è probabilmente la spiaggia più fotografata e più raffigurata di Cipro. Il tratto caratteristico sono due grossi scogli proprio di fronte alla spiaggia, dove il mare azzurro si infrange creando la mitica spuma. A questi scogli si deve il nome greco della località: Petra tou Romiou[62] (lo scoglio del greco) che però fa riferimento a un'altra storia, quella dell'eroe bizantino Digenis Akrita, che avrebbe scagliato queste pietre, levate dalla montagna, per allontanare le navi degli invasori saraceni. Tradizionalmente, quindi, questo luogo era associato alla cristianità ortodossa, la caratteristica saliente della grecità bizantina, tanto che in turco la stessa località si presenta con il nome dispregiativo di *gavur tashi*, pietra dell'infedele. Questa prospettiva è stata completamente ignorata dalla retorica turistica ed esterofila che l'ha ribattezzata in inglese, *Aphrodite's Rock*, un nome molto più evocativo per lo straniero e più attraente per un turista, perché affine con la stereotipizzazione del mondo greco appiattito su quello della Grecia antica.

Afrodite però può essere associata anche a valori molto diversi di quelli turistici; ella ha diverse personificazioni meno idilliache, c'è la venere guerriera e anche quella ermafrodita con la

---

[61] λουκούμια

[62] Πέτρα του Ρωμίου

barba; lungo la storia, per parlare di Cipro ci si è riferiti a tutte quante. Spesso dimenticandosi della natura mitica di questa figura, la presenza di Afrodite sull'isola è stata considerata un elemento storico, in grado di segnare la natura e la cultura degli abitanti dell'isola; al variare degli interessi è variata quindi anche l'Afrodite a cui riferirsi (Papadakis 2006a).

Nel discorso coloniale, infatti, veniva richiamata la Venere patrona delle prostitute rituali; in questo modo si faceva riferimento alla natura femminile e quindi minorata dell'isola, non in grado di possedere sé stessa e desiderosa di essere dominata da un potere razionale e maschio come quello inglese. Oppure, ci si riferiva alla dea orientale Astarte, una dea da cui l'iconografia di Afrodite sarebbe derivata, per riferirsi alla natura asiatica e corrotta dell'isola e giustificarne la colonizzazione con una finalità educativa.

Papadakis si riferisce all'immagine guerriera della divinità (*enoplos* - che imbraccia le armi) per richiamare i conflitti che attraversano l'isola; l'isola dell'amore, infatti, è ancora oggi attraversata da una zona cuscinetto presidiata da ben 5 eserciti differenti[63].

I greco-ciprioti, impegnati nella rivendicazione dell'*enosis* contro il potere coloniale, utilizzavano proprio la dea per riferirsi al carattere profondamente greco dell'isola, in opposizione al potere britannico. Inoltre, facevano riferimento alla sopravvivenza di certe pratiche legate al mito di Afrodite come una prova del mantenimento dell'identità culturale greca nonostante e attraverso tutte le dominazioni straniere susseguitesi nella storia; si è fatto così di Afrodite anche un baluardo dell'irriducibile grecità dei ciprioti e di conseguenza dell'isola.

Nel discorso nazionalista, tuttavia, la dea greca ha avuto anche una rappresentazione dal senso negativo, come prostituta ed ermafrodita, proprio per denunciare la situazione meticcia dell'isola nella sua indipendenza, che evadeva la logica del nazionalismo etnico. La difficoltà a inserire Cipro in una categorizzazione forte ed univoca, né greca né turca, né Europa né Asia, né cristiana né islamica era vissuta come un problema e un difetto di per sé stessa; muovendo da una logica della purezza, questo ibrido determinava una situazione deleteria da rettificare attraverso un atto forte e violento.

Il peso simbolico dell'immagine della dea la rende irrinunciabile per ogni causa; è stata adottata anche da Pafos2017 che l'ha utilizzata in molte occasioni diverse tra cui uno dei primissimi

[63]L'esercito della Repubblica di Cipro e quello greco da una parte, quello della TRNC e quello turco dall'altra e i caschi blu dell'ONU nel mezzo.

eventi dell'anno, una piccola mostra temporanea di pittura e scultura *Mitologhies mias Archis*[64]. L'esposizione era una rassegna della migliore arte contemporanea locale, con i lavori di artisti ciprioti che avevano avuto un legame con la città. Possiamo interpretare questa mostra come un'introduzione, un'ambasceria della cultura alta locale; simbolicamente, era stata posta all'inizio dell'anno e in un luogo fortemente frequentato da stranieri[65]. La mostra si teneva in un piccolo spazio espositivo vicino alla rocca bizantina, proprio nel porticciolo; questa è una delle zone più frequentate dai turisti che passeggiano sul lungomare o si fermano in uno dei molti locali che si susseguono sul molo.

Le raffigurazioni di Pafos esposte vertevano intorno alla mitologia che circonda la città e Afrodite ne era certamente la protagonista. La sua immagine era usata spesso come personificazione della città stessa, insieme al mare, a cui è strettamente legata, rafforzando una identificazione che abbiamo visto essere già molto forte. D'altronde, Venere assume un ruolo simbolico molto importante nella visione di città incarnata da Pafos2017; ella è molto presente in tutto il programma artistico ma assume un significato leggermente diverso da quello di semplice promoter turistico, anch'esso finalizzato alla trasformazione dell'immagine culturale della cittadina.

La suggestione di Pafos città di Afrodite è stata raccolta anche da molti degli artisti coinvolti; infatti nel programma artistico troviamo diversi appuntamenti che portano il suo nome, ad esempio lo spettacolo teatrale site-specific *The truth about Venus,* la conferenza archeologia sulla "Afrodite Pafia" o la mostra *La biblioteca di Afrodite*. Gli artisti giocano con quest'immagine per parlare della città e della sua storia, rafforzando ancora di più l'associazione tra le due.

D'altronde la proposta culturale dell'ECoC continua nel riferirsi a Pafos come la culla di Afrodite. Nel programma di candidatura storia e mitologia si fondono, i racconti omerici e le credenze legate al culto di Afrodite si intrecciano segnando il carattere dell'isola: la bellissima dea dell'amore è amante dell'altrettanto attraente Adone ma la moglie del malforme e pauroso Efesto, suggerendo una tensione costante tra la bellezza e il suo contrario. Allo stesso modo anche Pafos ospita grandi bellezze e amenità in mezzo alle cicatrici delle sciagure che ha vissuto, soprattutto quelle della guerra. L'arte dell'ECoC avrà il compito di risolvere queste contraddizioni.

---

[64]Μυθολογίες μιας Αρχής

[65]La galleria En Plo/Εν Πλώ è un piccolo spazio espositivo che si trova sul molo del porto di Pafos, una delle zone più frequentate dai turisti. Qui sono state ospitate diverse mostre organizzate da Pafos2017 e ha funzionato anche come un centro promozionale di Pafos2017.

Nella narrazione di Pafos2017 la dea è trattata come un elemento della tradizione locale, di cui viene privilegiata la complessità e la varietà delle sue raffigurazioni, risultato di una sovrapposizione di diversi culti, leggende e credenze durante i secoli. Viene fatto esplicito riferimento all'ellenizzazione della dea fenicia Astarte, all'importanza di questo luogo di culto nell'epoca antica e anche alle sue sopravvivenze, spesso risemantizzate in chiave cristiana, durante le epoche successive, fino ad oggi. Nella visione di Pafos2017 Afrodite viene richiamata spesso per testimoniare la profondità storica della regione e la ricchezza che il susseguirsi di diversi popoli e culture hanno lasciato. L'Afrodite a cui ci si riferisce è la personificazione della ricchezza archeologica della città e anche della vitalità culturale e artistica incarnata nei miti greci, sempre contemporanei. Inoltre, la sua appartenenza a una produzione culturale, quella della Grecia classica, che è stata d'ispirazione per tutta l'Europa, unita alle sue origini asiatiche supporta il tema di Cipro come punto di incontro tra diversi mondi e culture, come porta dell'Europa verso i suoi vicini asiatici e africani, riassunta nel motto "linking continents, bridging cultures".

La rappresentazione di Pafos, dunque, cerca di cambiare dando una nuova lettura del suo simbolo più diffuso e famoso. Nel processo di *branding*, l'immagine di semplice località turistica in cui ricercare sole e mare viene modificata per una più ricca, basata su una valorizzazione della lunga storia e della complessità culturale che ha lasciato in eredità. Pafos viene proposta come una città antica, in cui il fascino dei secoli passati affiora alla superficie e il mito riempie l'atmosfera. Fare un bagno si trasforma nell'esperienza di immergersi nelle stesse acque dove si immerse Venere e visitare resti archeologici permette di tuffarsi in un viaggio nel tempo. Pafos, piccola ora, può così riscoprirsi grande nella lunga durata della storia e trovare nel susseguirsi di popoli e culture che l'hanno attraversata una risorsa da offrire sul mercato globale. Non è solo un'operazione d'immagine, Afrodite è sottoposta a una nuova ennesima risemantizzazione, in linea con il dettato dell'economia creativa. In accordo con questa visione, la cultura non è altro che un insieme di prodotti che possono essere venduti e consumati; la tradizione, la mitologia e la storia forniscono la materia prima, fatta di simboli, immagini e valori, che la classe dei creativi trasforma in prodotto culturale, in attrazione o in arte. Di conseguenza, tutta la storia della regione e dell'isola viene riscoperta valorizzata come un asset su cui costruire la nuova immagine di Pafos e come una risorsa da sfruttare per rilanciarne l'economia. In questo senso, la stratificazione, la complessità e gli aspetti spuri della figura della dea non rappresentano un problema, come nella logica dei nazionalismi, ma sono anzi una risorsa da cui attingere per risvegliare le potenzialità della città.

Come vedremo nei capitoli successivi, questa nuova prospettiva sulla storia influenza gli interventi presenti per costruire la Pafos del futuro, non solo in senso culturale ma anche materiale. La nuova identità della città deve passare attraverso una ristrutturazione non solo dell'immagine urbana ma delle sue infrastrutture, dei suoi luoghi più rappresentativi e soprattutto, del senso di appartenenza dei suoi abitanti. In questi termini, una nuova visione della storia, che premi la complessità e la ricchezza, che permetta di valorizzare l'elemento della diversità e non quello dell'omogeneità, sarà la carta che Pafos2017 giocherà per modificare la percezione degli abitanti di alcuni dei suoi stessi luoghi, in modo da renderli più attraenti e floridi.

CAPITOLO IV
Costruire una città nuova: Il Moutallos

Placemaking

Le teorie di Florida intendono riportare la relazione con la località al centro dello sviluppo economico. La ricchezza di un luogo in termini di capitale umano e la sua capacità di fungere da piattaforma di scambio e di moltiplicatore di idee e innovazioni è posta alla base della sua possibilità di sviluppo economico. Inoltre, Florida mette un forte accento sulla capacità di un territorio di attrarre lavoratori, infatti, nota l'economista, sempre più persone scelgono prima dove vivere e poi si preoccupano di trovare un'occupazione (Florida 2005). La capacità del luogo di essere attraente per professionisti che portino con sé il proprio potenziale creativo, più che la disponibilità di posti di lavoro, funge quindi da traino per l'intera economia creativa regionale.

Questa rinnovata attenzione alla dimensione geografica e alla valorizzazione della specificità locale nell'ambito delle politiche di sviluppo prende il nome di *placemaking.* All'interno di questa prospettiva, creare un luogo significa innanzitutto affermarne l'esistenza e la specificità, in modo che esso emerga all'interno dell'ampia competizione globale dove tutti sono virtualmente concorrenti. In questa competizione la posta in gioco è l'attrazione di idee, investitori e talenti di quella classe creativa che secondo Florida è alla base dell'economia urbana. L'attività di *placemaking* può avvenire secondo diverse forme tese a sviluppare le amenità - siano esse culturali, naturalistiche, climatiche, artistiche etc. - che rendono la vita qui più piacevole che altrove. Questo processo può essere definito in poche parole come "the art of making a better place for people" (De Brito, Richards 2017, p.2), ovvero trasformare una città, una regione o un quartiere in *un luogo* - specifico e riconoscibile - a cui le persone attribuiscano un valore intrinseco ed emotivo, in cui ci sia alta qualità della vita e capace di diventare un pilastro attorno a cui organizzare l'economia locale in termini post-industriali. L'attenzione sulla qualità e piacevolezza della vita, fa sì che il processo di *placemaking* debba avvenire non solo fornendo gli strumenti e le infrastrutture necessarie allo sviluppo di nuove attività ma anche attraverso la creazione di un'immagine e un'atmosfera positiva della città, la riduzione della tensione sociale, il rafforzamento dell'identità locale, l'apertura verso le novità, la disponibilità di occasioni di svago e divertimento e molti altri modi ancora. Questa

consapevolezza guida gran parte degli interventi pubblici di sviluppo urbano, la cui importanza nelle politiche economiche sta aumentando a tutti i livelli, locali, nazionali e internazionali.
Cambiare o creare un luogo passa innanzitutto attraverso la costruzione di nuovi spazi. Nel difficile tentativo di definire cosa sia una città, si deve certamente tenere conto del suo aspetto "edificato"; con questo termine mi riferisco ai suoi edifici, alle sue infrastrutture, alle sue strade e a tutte le parti della città che sono frutto del lavoro materiale degli uomini. La dimensione di questo aspetto, la sua tipologia e densità distinguono gli insediamenti urbani da quelli rurali e anche le varie città l'una dall'altra; una capitale può essere famosa per una piazza, per i suoi vicoli, per il suo lungomare, per i suoi grattacieli e così via. Edifici e infrastrutture rappresentano quindi il corpo materiale della città, essi ne sono l'epidermide, la parte più immediatamente visibile, che facilmente identifichiamo con la città stessa e sulla cui base costruiamo la sua immagine pubblica. Ecco perché i progetti di rilancio urbano comprendono spesso la costruzione di nuovi edifici *landmark* o dalla ristrutturazione di quelli esistenti. (EmCU 2012, Lahadesemaki 2013b, Richards, n.d.)
La divisione tra corpo di cemento e anima sociale è però del tutto artificiosa e talvolta impropria, infatti questi due aspetti hanno una fortissima relazione biunivoca. Da una parte, la dimensione edile ed urbanistica della città è il frutto dell'azione dei suoi abitanti, il depositato storico del loro abitare quel luogo, dall'altra ne incanala il presente e il futuro. Le infrastrutture e gli edifici delimitano e identificano gli spazi all'interno dei quali i loro abitanti si muoveranno e ne orientano azioni, spostamenti, abitudini. Le costruzioni delimitano anche gli spazi dell'immaginazione, perché attraverso la loro presenza permettono di marchiare lo spazio e farlo diventare *un luogo*, nominarlo, conoscerlo, distinguerlo e raccontarne la storia. I luoghi, a loro volta, fungono da ricettori di simboli e da magazzini per le memorie dei propri abitanti; attraverso la propria geografia personale o collettiva gli uomini tracciano la narrazione di sé e della propria identità (Sutton, n.d.). Agire sui luoghi, quindi, permette di modificare il modo in cui la città e i suoi abitanti immaginano sé stessi.
Nell'ambito della rigenerazione urbana questa relazione viene riaffermata, infatti l'azione sul tessuto urbanistico è intesa come un modo per modificare la relazione di abitanti e visitatori con la città stessa, sia in termini pratici che in termini identitari (Lahadesemaki 2018). Molte iniziative comprendono dei progetti di ristrutturazione e riqualificazione per dare nuova vita a edifici scivolati fuori dalla quotidianità, la patrimonializzazione di edifici dal particolare valore storico o la vera e propria costruzione di nuovi edifici o spazi pubblici come nuove risorse per la cittadinanza (Palmer 2004).

Non da meno, Pafos2017 è stato accompagnato da un grande sforzo di ricostruzione che ha compreso il rinnovamento di ampie zone della città e la costruzione di nuove edificazioni, il cui fine è una riscrittura della geografia della vita dei pafites e dei visitatori. Il gruppo di architetti che si è occupato di immaginare la Pafos che sarebbe dovuta nascere nel 2017 individuò diversi problemi nella Pafos di allora: "haphazard urban growth, environmental degradation, urban abandonment and deterioration, social segregation, spiralling unemployment, artistic stagnation" (Sivitanidou et alii, 2017, p. 4) e indicò L'ECoC come l'occasione per risolverli, attraverso un lavoro pratico ma anche simbolico. Riqualificare, ricostruire, ristrutturare sono azioni funzionali al cambiamento dell'intera società pafita e l'idea di Open Air Factory è il paradigma che è stato formulato per guidare questo cambiamento. Questa idea viene definita come un insieme di elementi materiali (nuove infrastrutture, edifici storici, il mare etc.) e immateriali (storie, paesaggi, tradizioni etc.) correlati tra loro, in grado di fungere da piattaforma su cui sviluppare le potenzialità della città nuova. Essa viene, non a caso, definita anche come un "placemaking tool" (Dova et alii, 2015); l'azione sul tessuto urbano è finalizzata alla liberazione del potenziale umano dell'area, fornendo delle infrastrutture che valorizzino le ricchezze già presenti. Ristrutturare serve a far emergere e valorizzare i tratti storici e la complessità sedimentati in un edificio o in un quartiere, a liberare un panorama fino ad allora intrappolato tra case e palazzi o a rendere possibile una passeggiata da un capo all'altro del centro senza preoccuparsi delle auto. Queste azioni sono coerenti alla prospettiva che è già emersa nel paragrafo sulle attività di branding della città, secondo cui la profondità storica è stata scelta come la principale risorsa su cui investire. Gli interventi architettonici ed urbanistici, infatti, sono guidati da un senso estetico che premia la ricchezza, la complessità e il metissage di elementi differenti; li contraddistingue un gusto che ricorda quello dei quartieri etnici delle città-mondo di Hannerz, anche se qui non si realizza mescolando facce provenienti da diversi angoli della terra ma elementi di diverse epoche storiche: templi greci, mosaici romani, chiese bizantine, castelli veneziani, hamman saraceni etc.

La forza dell'immagine che una città o un luogo sono in grado di proiettare non è importante solo in termini di marketing, essa cambia il modo con cui gli individui si relazionano al luogo stesso, come lo abitano, come lo vivono, come lo usano, cosa guardano e che ricorda loro. La percezione di un luogo modifica il ruolo che esso assume all'interno della geografia personale di chi lo frequenta; costruire un luogo, quindi, non significa solo edificare spazi nuovi ma anche dare nuovo significato a quelli già esistenti. Un luogo è innanzitutto un prodotto dello sguardo sullo spazio, dunque modificare la prospettiva dell'osservatore può fare apparire luoghi nuovi

o diversi. Per fare ciò non serve necessariamente intervenire sul loro lato materiale, anche eventi e manifestazioni, come quelle organizzate da Pafos2017, possono servire allo scopo; infatti essi sono stati spesso usati per far scoprire, per ripopolare o risemantizzare determinati spazi da parte di abitanti e visitatori. D'altronde, il tema del programma di Pafos2017, implementato con il modello della Open Air Factory, si basa sulla scelta di organizzare eventi a cielo aperto e in luoghi pubblici; questo non è solo un modo per affrontare la mancanza di infrastrutture ma anche un modo per sottoporre più aree della città all'intervento estetico e di *placemaking* dell'ECoC. Questo è stato esplicitato anche dalla direttrice artistica; annoverando i fini del programma da lei disegnato, ha affermato che uno dei principali fosse quello di portare i cittadini di Pafos a una riscoperta della propria stessa città. Riscoprire significa modificare la propria relazione con quello spazio, dargli un nuovo significato e aprire a nuove possibilità di sfruttamento dello stesso, soprattutto attraverso nuove forme di consumo.

Nell'ambito delle politiche culturali, i modi in cui avviene questa riscoperta sono mediati dall'attività organizzata al suo interno. Come già sottolineato nel capitolo precedente, all'interno della prospettiva dell'economia creativa, interi spazi della città assumono valore per la loro capacità di ospitare eventi; ogni luogo deve diventare *location*. La città stessa è definita dalla sua capacità di essere un grande palcoscenico; da qui il proliferare di balletti nelle piazze, rappresentazioni teatrali sulla spiaggia, musica nei vicoli e festival di street art. In molti di questi casi è l'attività culturale che ha lo scopo di modificare la percezione dei visitatori e degli abitanti sul luogo stesso; in altri casi, invece, il luogo è chiamato a fare da cornice o scenografia all'evento solo in funzione della sua dimensione estetica.

Nel caso di Pafos2017, ho potuto notare una forte relazione tra scelta del luogo e realizzazione dell'evento, due aspetti che si sostenevano a vicenda. Da una parte, il prodotto creativo ha lo scopo di evidenziare e rafforzare alcune caratterizzazioni del luogo, di produrre e veicolare una nuova immagine dello stesso, dall'altra, il luogo, liberato nel suo potenziale estetico, storico o emotivo, aggiunge all'evento una particolarità che lo rende distinguibile – e quindi apprezzabile – da altri eventi simili organizzati altrove. Il mare e le spiagge sono stati spesso utilizzati in questo senso, creando dei forti "effetto cartolina" e dando vita ad alcuni degli eventi più fotografati e più di successo del programma, come il già citato *Seefest* e i concerti a Petra tou Romiou del *Fengaria kai asteria*[66] o ancora il grande *Summer Fest* al porto.

Come spesso accade, sono piccole e banali evenienze a mostrare la complessità di significati che giacciono dietro a un fenomeno e che lo condizionano; a me capitò in macchina, quando

[66] Φεγγάρια και αστέρια - "luna e stelle"

l'idraulico che avevo chiamato per il lavandino mi indicò della spazzatura in un lotto sterrato utilizzato da tutti come parcheggio. Mentre biasimava la pochezza di una Capitale Europea della Cultura che non riesce a tenere pulite le proprie strade, mi resi conto di quanto fosse selettiva la prospettiva dei miei interlocutori all'interno dell'organizzazione di Pafos2017. Per quanto la retorica di questi eventi dichiari sempre di voler coinvolgere l'intera città o addirittura l'intera regione, questo non significa una ristrutturazione o un coinvolgimento effettivo di ogni spazio e ogni luogo disponibile. Lo sguardo delle politiche costruisce una propria città immaginata, fatta di una specifica selezione di località, scorci, monumenti etc. in accordo con la propria specifica visione, solo questo insieme di elementi che viene sottoposta all'intervento di risignificazione. La città costruita dal pensiero delle politiche urbane assomiglia più che altro a un album fotografico, in cui differenti spazi di valore sono uniti da uno sfondo bianco a cui non si bada. Questi spazi bianchi scivolano fuori dalla visione e dall'interesse delle politiche, aprendo la strada a possibili contestazioni, ad immagini di città alternative, ad altre selezioni di elementi.

Figura 9: Il palco per i concerti del festival "fengara kai asteria", montato sulla spaiggia di Petra tou Romiou, esplicita quella relazione mutualmente rafforzativa tra spazio ed evento. Dietro si vedono gli scogli che danno il nome alla località.

Nella visione di Pafos2017 la città emerge nel suo potenziale di medium di consumo, ogni luogo è ridotto a spazio di un possibile evento e valutato in quanto tale. Questo si è reso evidente durante l'osservazione del lavoro della squadra di produzione, chiamata a superare le difficoltà tecniche e mitigare le inefficienze in modo da rendere fruibili degli spazi che evidentemente non erano stati progettati per ospitare concerti o altri tipi di eventi – o che non erano stati progettati affatto. Il lavoro, le soluzioni creative e i costi per sopperire alle mancanze strutturali dimostrano l'importanza data alla possibilità portare quel determinato spettacolo proprio lì e non in una struttura apposita, esacerbando un contrasto tra la funzione che quello spazio è chiamato a ricoprire e la funzionalità data dalle sue caratteristiche intrinseche. Questa dinamica tra posizionamento ed evento, inoltre, è caratterizzata da una relazione diretta e gerarchica tra grandezza e risonanza attesa dell'evento e bellezza e fama o importanza simbolica del luogo in cui viene ospitata. Gli eventi più importanti si sono svolti nei luoghi centrali, come la nuova piazza municipale o più famosi e belli, come la rocca del porto o le migliori spiagge; altri eventi minori, sono stati dedicati alla riscoperta di piccole chicche della città.

In alcuni casi, questa contraddizione è stata sciolta con successo, ottenendo grandi effetti scenografici; questo è il caso dei concerti *Fengara kai asteria* che abbiamo appena citato, dove, per sopperire ai problemi logistici dati dalla conformazione geografica della baia, sono state organizzate navette per spostare i visitatori e un'imponente struttura temporanea è stata costruita sulla spiaggia per permettere a migliaia di persone di seguire il concerto a pochi metri dalle onde del mare. In altri casi, invece, la non-funzionalità del luogo si è imposta contro la volontà degli organizzatori nella sua autonomia, rendendo difficoltoso e problematico lo svolgersi dell'evento stesso. Ad esempio, possiamo citare il *Gefironontas tin zoi me ton thanato*[67] un concerto di chitarra acustica da tenersi all'interno delle catacombe delle Tombe dei Re. Lo scenario era molto suggestivo ma troppo piccolo e buio per i visitatori sopraggiunti, che si accalcarono attorno alle tombe senza riuscire a sentire nulla, rumoreggiando, lamentandosi e finendo per infastidire i musicisti e i pochi che avevano trovato posto nella catacomba.

La riscoperta o la riappropriazione degli spazi della propria città, quindi, è avvenuta risignificando gli spazi e la città stessa secondo una nuova logica, fondata sul consumo dello spazio sotto forma di *location* o di immagine-cartolina. Una nuova narrazione dello stesso luogo, tuttavia, può entrare in competizione con le diverse visioni e diversi modi di attribuire

[67] Γεφυρώνοντας την ζωή με τον θάνατο – collegando la vita e la morte

senso già presenti negli spazi, come è stato più evidente nel caso del quartiere del Moutallos, di cui parleremo più avanti.

Le due città

Come abbiamo avuto già modo di accennare, la struttura geografica della città di Pafos è complessa e spezzata in zone che comunicano poco tra di loro; la dinamica più importante e più evidente è l'opposizione alto vs basso. Storicamente la città ha oscillato tra due centri di attrazione: il mare e le colline che lo sovrastano; questo pendolare risulta in una geografia fratturata tra la città vecchia, sulla collina e la città bassa vicino al porto. La zona della marina prende il nome di *Kato Pafos*[68], che letteralmente significa Pafos Bassa, perché si sviluppa ai piedi della collina, lungo la costa. La città vecchia, in cima alla collina, viene chiamata semplicemente *to kentro*[69], il centro.
Per tutto il Novecento fino alla guerra del 1974, la vita economica della città si è svolta nella città vecchia del centro, detto anche *Ktima*[70], e il suo fulcro era per lo più rivolto verso i villaggi agricoli dell'entroterra; solo dopo la guerra e la scoperta di Cipro come località turistica di massa, la zona costiera si è imposta come principale ricchezza della città.

L'osservazione della zona della marina ci parla dell'anima economica principale della Pafos odierna, quella turistica e di come questa abbia modificato in maniera sostanziale la percezione della città stessa da parte dei locali e dei visitatori. Oggi infatti, data l'importanza del turismo per l'economia della città e di tutta l'isola, il mare ha una grande forza di attrazione per l'allargamento della città che fino a pochi decenni fa non aveva. Qui si trova il porto della città, che oggi svolge funzioni quasi esclusivamente turistiche e fino a pochi decenni fa era anche uno degli unici motivi per scendere al mare, la zona era infatti considerata di bassa qualità per la coltivazione.
A Kato Pafos, insieme al mare e al porto, si trova anche l'altra principale attrazione turistica, cioè il parco archeologico, perché la baia di Kato Pafos è il luogo dove si era insediata la città in epoca antica greca e romana. Questa combinazione di fattori ha determinato il successo dell'economia turistica e il conseguente enorme sviluppo urbanistico della zona costiera negli ultimi decenni, trainato soprattutto dalla crescita di strutture ricettive, di ristoranti e bar ma

[68] Κάτω Πάφος
[69] Το κέντρο
[70] Κτήμα

anche di zone residenziali. A questo grande sviluppo economico è corrisposto un flusso migratorio dalle campagne, che ha determinato la crescita di zone residenziali nella parte alta della città. Questa crescita però non ha riguardato il centro vecchio ma le zone limitrofe e i villaggi più vicini che sono stati via via inglobati nella conurbazione della città in allargamento. La prima pensione turistica di Kato Pafos fu costruita vicino al molo del porto sul finire degli anni ‘60, mi raccontò Ute, tedesca di nascita ma trasferitasi a Pafos più di cinquant'anni fa, per sposare un commerciante locale. Ute ricordava che allora attorno al porto era tutta campagna e spiagge di scogli, quel primo tentativo di avviare un’attività turistica - che oggi esiste ancora - fu accolto con molto scetticismo e ironia dagli abitanti, che si chiedevano meravigliati chi mai sarebbe venuto a Pafos. Si sbagliavano, oggi Kato Pafos è estesa tutt’intorno al porto con bar, ristoranti, appartamenti, minimarket, quasi tutti pensati a misura del consumo turistico. Il suo fulcro rimane però il molo con la rocca bizantina e la passeggiata lungomare che vi origina. Durante le ore di sole è sempre affollato di persone, quasi tutti turisti, che si godono il sole e il panorama, che comprano souvenir o che sorseggiano caffè e frullati; all’ora del tramonto la zona del porto si anima per le rituali fotografie al sole che si tuffa nel mare dietro il castello. Durante la sera e la notte molti si spostano nelle strade appena più all’interno, dove sono sorti molti piccoli pub, ristoranti, discobar che offrono birre a basso costo e trasmettono tutte le partite della *Premier League*, in sintonia con la clientela inglese prevalente. La cittadina si estende però per chilometri seguendo la costa, una lunghissima schiera di hotel, appartamenti e case vacanze si dilunga verso est e verso ovest togliendo quasi la vista del mare. Non solo Pafos ma anche i paesi vicini sono coinvolti, la linea di alberghi procede quasi ininterrotta da Geroskipou[71], a est di Pafos, verso ovest, attraverso Kissonerga[72] fino a Coral Bay, un’altra località turistica della municipalità di Pegeia[73], molto frequentata durante l’estate sia dai locali che dai turisti. Gli hotel sono diventati così importanti nella percezione dello spazio di Kato Pafos da marcarlo come dei toponimi, espressioni come “prima dell’Alexander” o “dopo l’Almira” sono molto comuni per esprimere la posizione relativa di altre attività in uno spazio altrimenti poco significativo.

A Kato Pafos si oppone un’altra zona della città, la parte alta, il centro vero e proprio; le due zone sono vicine, sono unite da una linea praticamente retta che dal porto sale la collina fino

[71] Γεροσκήπου
[72] Κισσόνεργα
[73] Πέγεια

alla piazza del municipio. Quello sulla collina è il nucleo vecchio della città, caratterizzato da strette stradine che si rincorrono tra le abitazioni, attorno al quale la città è cresciuta con una densità e un'estetica nettamente differente, con strade carrozzabili più larghe, piccole palazzine e villette residenziali. Appena fuori dai vicoli del centro si trovano tutte le principali istituzioni cittadine, il municipio, la centrale di polizia, la biblioteca e così via, nonché gli uffici delle principali attività locali. Anche la sede di Pafos2017 si trovava in questa zona.

Al contrario che a Kato Pafos, nello Ktima quasi non si trovano hotel. Dunque, l'opposizione tra queste due diverse zone è evidente; qui si svolge quasi totalmente la quotidianità degli abitanti di Pafos, esclusi ovviamente quelli che lavorano direttamente al servizio del mercato turistico, perché qui sono la maggior parte delle attività fondamentali per la popolazione locale. Neppure qui mancano caffetterie e piccole taverne ma la loro clientela è diversa da quella della zona bassa; i turisti raramente salgono in questa zona della città e se lo fanno è per recarsi in luoghi specifici che hanno saputo creare una propria attrattiva sfruttando la vista panoramica o l'atmosfera tradizionale, come alcuni ristoranti o il mercato coperto.

In ogni caso, non è pienamente corretto parlare di opposizione tra questi due luoghi perché sarebbe falso dire che assistiamo a un vero e proprio apartheid tra le due comunità locale e dei turisti. Le due, infatti, oltre a essere mediate da una comunità di stranieri permanenti[74], condividono in realtà diversi spazi, soprattutto d'estate, quando molti locali sono attratti dalla piacevolezza e dalla vitalità del lungomare e i turisti delle taverne tipiche dello Ktima. Tuttavia, esiste una forte tensione tra le due zone, soprattutto nella capacità di occupare lo spazio simbolico e di condizionare l'immagine della città stessa.

Kato Pafos domina nelle rappresentazioni che la città proietta all'esterno, non solo ai turisti internazionali ma anche agli stessi visitatori ciprioti. Le principali risorse simboliche, infatti, si trovano nella città bassa; il mare prima di tutte, che domina l'immaginario della città come località di villeggiatura ma anche i principali *landmarks*, come il castello, il cui profilo si ritrova in moltissime delle rappresentazioni turistiche si trovano a Kato Pafos. I visitatori sono attratti

[74]In questo caso non mi riferisco agli immigrati economici ma alla comunità di expat stranieri, prevalentemente anglosassoni, che si trasferisce sull'isola per il pensionamento. Questa comunità si trova in una posizione mediana perché, pur essendo residente a Pafos e pur passando tutto o gran parte dell'anno qui, mantiene spesso un ruolo a parte nella vita comunitaria. Molti di loro non imparano la lingua locale, non hanno la necessità di entrare nel mercato del lavoro e appartengono a uno status sociale di solito mediamente elevato. Dedicano gran parte del tempo a godere delle amenità climatiche e naturalistiche dell'isola, finendo per condividere buona parte degli spazi con i turisti occasionali. Nonostante molti di loro affermino di desiderare una vera integrazione nella società locale, spesso vivono in zone ad alta densità di stranieri e socializzano prevalentemente fra di loro. Uno studio dedicato a questo gruppo sarebbe certamente interessante e auspicabile

da questi luoghi che hanno visto nelle pubblicità o su internet, qui costruiscono i ricordi della propria esperienza a Pafos e su questi elementi si regge, di conseguenza, la rappresentazione della città. In maniera correlata, questa zona ha attratto nel tempo maggiore attenzione e maggiori investimenti, mentre il centro è stato lasciato invecchiare, sempre meno considerato dagli stessi locali, che preferiscono frequentare zone di recente espansione, come il centro commerciale, ad esempio. Così, l'opposizione geografica *alto-basso,* si è trasformata progressivamente in una differenza cronologica ed estetica *vecchio-nuovo,* fino a che i lavori in occasione dell'ECoC hanno riequilibrato la situazione.

Figura 10 La rocca di origine bizantina costruita a custodia del porto è probabilmente l'immagine più rappresentativa della città. Esa viene riprodotta in moltissime forme differenti su pubblicità, souvenir, cartoline etc.

Il manifesto di questi lavori, contenuto all'interno del dossier di cadidatura e ribaditomi dalle principali personalità dell'organizzazione, dichiara la volontà di invertire la tendenza e intervenire sulla parte alta della città per riqualificarla e darle nuovo spolvero. Inoltre, intende recuperare alla quotidianità dei Pafites alcuni luoghi che per diversi motivi sono scivolati al di fuori della loro considerazione, portando a una riscoperta della propria città da parte dei suoi

stessi abitanti. I lavori di riqualificazione, infatti, sono concentrati nella zona del centro e sul quartiere del Moutallos, di cui parleremo in seguito più approfonditamente.
Questo progetto segna già uno slittamento nella percezione della città, non più divisa tra il centro e la marina ma come una città bipolare, con due centri gravitazionali che devono trovare un proprio equilibrio. Infatti, nella scrittura del Bidbook, è stato deciso di dare un nuovo nome all'area dello Ktima, in modo da rafforzarne la riconoscibilità e sottolinearne la centralità nella visione di Pafos2017: *Ano Pafos*[75]. Questa espressione significa letteralmente Pafos Alta e si oppone logicamente a Kato Pafos, non più considerata come una zona marginale e periferica rispetto al "centro" ma come l'altro polo di una coppia di opposti che Pafos2017 intende unificare.

In maniera piuttosto grossolana, possiamo suddividere gli interventi dedicati al centro in due grandi categorie, quella di rinnovamento e riqualificazione e quelli destinati alla creazione di nuove infrastrutture per la produzione di cultura.
Rientrano nel primo gruppo l'enorme piano di ristrutturazione e ammodernamento che ha coinvolto l'intera città vecchia, il quale ha riguardato soprattutto la viabilità e gli spazi pubblici. Questi lavori hanno innanzitutto un intento estetico, tutte le strade sono state completamente rinnovate e ripavimentate, è stato realizzato un nuovo sistema di illuminazione e nuovi marciapiedi. Ora il quartiere ha un aspetto molto più contemporaneo, dove dominano marmi bianchi e acciaio, che talvolta stona con le facciate scrostate e trascurate degli edifici ai lati. Tutto ciò ha lo scopo di cambiare completamente la percezione del centro, considerato un po' dimenticato e in decadimento, in modo che possa tornare a essere attraente e giocare il suo ruolo di cuore della città. Si è intervenuto anche sugli aspetti della viabilità e dell'urbanistica per favorire una nuova frequentazione di questi luoghi, è stata infatti creata una zona pedonale laddove prima erano tutte strade carrozzabili, è stata ricavata una nuova piazza e realizzato un nuovo parco pubblico, con lo scopo dichiarato di sottrarre parte della città alle onnipresenti automobili.
È difficile valutare se questi obiettivi siano stati centrati, poiché servirebbero analisi sul lungo periodo per osservare il loro impatto sulle abitudini dei pafites, tuttavia è certo che almeno nell'immediato questo rinnovamento ha suscitato una certa risposta nella cittadinanza. La percezione degli stessi spazi è cambiata; per molti le stradine del centro vecchio erano luoghi ormai trascurati, brutti da vedere e con poco da offrire, invece, mentre mi trovavo sul campo,

[75] Άνω Πάφος

ho notato come la novità abbia stimolato la curiosità degli abitanti. Essi erano intenti a passeggiare e a "esplorare" le nuove vie, gli angoli per il relax e i belvedere realizzati. È capitato anche a me, insieme ai miei interlocutori, di "fare un giro" per il nuovo centro e giocare a immaginare quali attività avrebbero potuto aprire nei nuovi spazi commerciali, quali avremmo desiderato, chi ci sarebbe venuto. In poche parole, aprire varchi di possibilità per riconsiderare il ruolo di queste aree nei propri percorsi quotidiani. Allo stesso tempo, anche il numero degli stranieri per queste strade è aumentato con il loro pigro pendolare da una vetrina all'altra.

L'altra categoria di lavori è quella che prevede la ristrutturazione o la costruzione ex novo di infrastrutture per lo sviluppo e il sostentamento di una classe creativa nella città. In particolare, è stato recuperato un vecchio cinema e la vecchia centrale elettrica, unite in un centro culturale polivalente per esposizioni, concerti, piccole rappresentazioni, proiezioni etc. È stato realizzato un nuovo teatro, che mancava, ed è stato realizzato il centro culturale del *Chani tou Imbrahim*[76] di cui ci occuperemo in seguito. Anche questi lavori sono stati salutati molto positivamente dall'opinione comune, che considera molto importante l'essersi dotati di strutture che ogni città che si rispetti dovrebbe avere. D'altra parte, non mancavano i dubbi sulla capacità e volontà di gestirle al meglio al termine dell'esperienza da Capitale. Dubbi che sembrano ben riposti, considerando che alcune di queste strutture non avevano mai ospitato null'altro, al momento del mio ritorno nel 2018.

Queste infrastrutture sono state salutate come un segno di speranza anche dai rappresentanti della classe creativa locale con cui ho potuto confrontarmi[77]; tutti erano concordi nell'affermare la necessità della città di spazi in cui produrre e promuovere arte che erano a lungo mancati. Nonostante ciò, paradossalmente, molti degli artisti da me incontrati contestavano l'opinione per cui la grande città sarebbe il contesto creativo per eccellenza, anzi suggerivano che l'ambiente meno competitivo e meno esasperato di un piccolo centro come Pafos potesse risultare più propizio per l'attività creativa. Queste opinioni confermano le perplessità della Stevenson (2004) nell'indicare la creatività come il fattore comune delle diverse espressioni dell'economia culturale, critica che si basa sull'opposizione tra esteticamente piacevole e commerciabile ed artistico. L'agire propriamente creativo, infatti, mette in conto la possibilità di non incontrare e anzi frustrare le aspettative del grande pubblico, mentre la

[76] Χάνι του Ιμπραήμ, significa il caravanserraglio di Ibrahim.
[77] In particolare, mi riferisco ad artisti locali che hanno collaborato con Pafos2017.

democratizzazione e la massificazione del consumo di prodotti culturali, prima riservati a una piccola élite, spinge verso una standardizzazione dei canoni estetici. Alcuni artisti locali, come Charalambos Margaritits, giovane artista visuale di formazione parigina, non condividevano l'idea generalizzata che i Pafites fossero poco ricettivi e interessati all'arte, anzi, dal momento del suo ritorno dalla Francia, sosteneva di aver trovato un ambiente attento e curioso al suo lavoro e quello di altri[78].

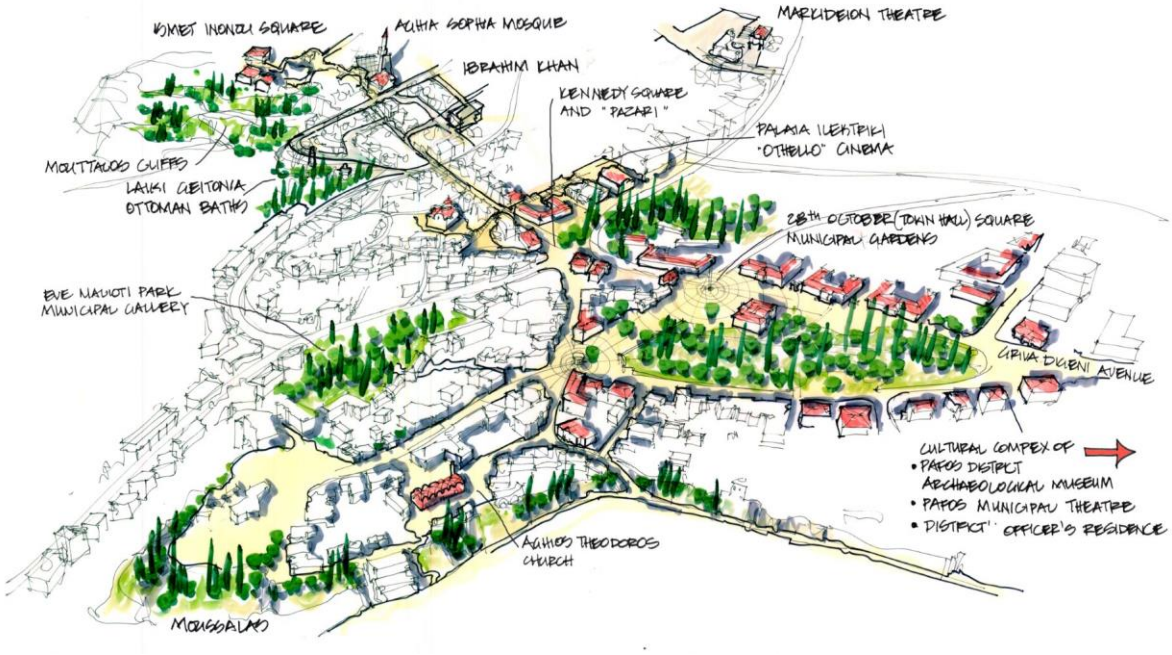

Figura 11 Bozzetto dei lavori di intervento nella città vecchia di Pafos in cui sono visibili i nuovi spazi pubblici, come il parco municipale e le nuove piazze 28 Ottobre e Kennedy e anche i nuovi edifici, come cinema e teatri. L'area del Moutallos è quella nell'angolo alto a sinistra. Disegnato da Yiannis Koutzolambros per "Spatial narratives: meta-morphosis and re-presentation", in Grizzo N., Partners Y&R (eds.), "Open Air Factory Programme" (Allegato alla seconda fase della candidatura di Pafos). Pafos: The Municipality of Pafos, pg. 20..

Ciò che tutti i miei intervistati biasimavano della Pafos precedente, invece, era l'impossibilità di dare una dimensione pubblica alla propria arte, proprio a causa della mancanza, di infrastrutture adeguate e della mala gestione di quelle che già esistevano. Questa opinione può sembrare in contrasto con l'idea di una città imbolsita che abbiamo riportato in precedenza, tuttavia questo è solo apparente; infatti la cultura deve essere fatta pubblicamente e resa parte della percezione dei visitatori e degli abitanti della città stessa per trasformarsi in vitalità. Non

[78]Charalambos aveva fondato, con altri tre artisti locali, il centro *Koimonos* in cui si trovavano i propri atelier ma anche dove si davano lezioni, organizzavano eventi e ospitavano altri artisti in visita.

a caso, erano proprio i non professionisti della cultura, quelli che percepiscono solo gli aspetti più superficiali del mercato creativo, ad avere le opinioni più negative riguardo la vitalità artistica della città. Quelli più integrati in questo ambiente, invece, lamentavano solo l'impossibilità di raggiungere un pubblico più generalista. Costruire uno spazio pubblico per "fare cultura" è quindi un modo per far emergere la classe creativa e portarla al centro dell'attenzione della comunità, farla partecipare al lavoro di modellamento della nuova Pafos.

Il Moutallos e la questione cipriota

Alla descrizione della città di Pafos lungo la direttrice alto-basso sfugge un quartiere molto particolare: il Mutallos, un luogo che per la sua storia e le sue vicissitudini, occupa una collocazione speciale nella vita cittadina. Al contrario di altre località scelte per ospitare i principali eventi del programma, il Moutallos non fa parte di quelle "fotografie" che normalmente la città offre al consumo dei suoi visitatori e che vanno a costruirne l'immagine pubblica. Tuttavia, in questo quartiere si sono concentrate molte attenzioni da parte dell'ECoC, sia in termini di eventi organizzati, sia di interventi di riqualificazione, proprio con l'intenzione di integrarlo con il resto delle dinamiche urbane. A causa del suo importante valore storico e simbolico nell'ambito della guerra cipriota, il Moutallos rappresenta un palcoscenico privilegiato per rappresentare la visione di città che caratterizza Pafos2017 come operatore di sviluppo urbano.

Il Moutallos si trova nella parte alta della città, sul versante della collina che scende verso le Tombe dei Re; confina a est con lo Ktima, con cui si fondeva gradualmente, prima che ne venisse separato, da una vera e propria barricata a partire dal 1964 fino alla fine del conflitto armato. Il Mutallos era il quartiere abitato dalla comunità turco-cipriota, che in Pafos era molto numerosa e integrata; molti dei palazzi del centro infatti erano – e sono tutt'ora - proprietà di famiglie turco-cipriote. Oggi quel confine non esiste più ma la separazione è ancora visibile; essa è rimasta come lascito delle storie parallele che i due quartieri hanno vissuto dopo la guerra, che ne hanno determinato differenze sia nell'aspetto che rispetto alla frequentazione di questi luoghi. Al contrario che nel resto della città, infatti, all'interno del Moutallos non ci sono grandi negozi o locali e la viabilità è difficile per via della ristrettezza delle strade e della mancanza di parcheggi, così il quartiere continua a essere poco frequentato da chiunque non vi abiti.

La storia recente del Moutallos ne ha caratterizzato pesantemente il suo aspetto attuale, anche a livello estetico. La tipologia delle case turche è infatti differente da quella di tradizione greca

ma, soprattutto, ciò che denota una differenza immediata al primo sguardo è il fatto che su questi edifici e sugli spazi pubblici non si è mai intervenuto durante gli ultimi decenni ed essi hanno quindi mantenuto la struttura che possedevano a inizio secolo. Camminando in queste strade si ha subito l'impressione di essere in un tempo diverso da quello del resto della città, come se la storia si fosse fermata; le sue strade strette, le casupole basse e il degrado di alcune zone, invase da rifiuti o auto abbandonate, rendono evidente come questo luogo non sia stato attraversato dall'ondata di sviluppo edilizio che ha investito il resto della cittadina. Negli ultimi cinquant'anni esso è rimasto quasi identico a sé stesso, non sono state costruite case moderne, né nuove strade, parcheggi, centri commerciali o caffetterie alla moda; tutto pare essere rimasto come congelato nel tempo. Le ragioni di ciò sono duplici e direttamente connesse tra loro; da una parte questo è una conseguenza della burocrazia cipriota post-conflitto, dall'altra è la manifestazione della visione nazionalista che anima la politica cipriota e anche i suoi tentativi di pacificazione e riunificazione.

La storia del Moutallos è legata a doppio filo con la tragedia del conflitto cipriota, della separazione dell'isola e del contrasto nazionalista che ne è seguito. Il tema del *kupriakò*[79] ha attirato molte attenzioni da parte degli studiosi di diverse discipline[80], finendo per dominare il discorso rispetto all'isola; nel nostro caso, tuttavia, cercheremo solo di darne un inquadramento rispetto alle questioni che possono essere utili alla comprensione dell'importanza simbolica degli interventi nel quartiere turco-cipriota di Pafos.

Nel 1964, le tensioni tra le due principali comunità cipriote che si erano susseguite immediatamente alla dichiarazione di indipendenza degenerarono in tutta l'isola, a seguito di scontri politici tra i rappresentanti politici delle due fazioni[81]. In poco tempo si trasformarono

---

[79]Spesso nel linguaggio dei media giornalistici e anche della quotidianità, ci si riferisce all'intera questione della divisione di Cipro con il semplice aggettivo το κυπριακό / to kupriako, ovvero "cipriota" sottintendendo "il problema" o "la questione". Nella letteratura inglese si usa normalmente il termine di *Cyprus problem, issue o dispute.*

[80]Su questo tema si vedano soprattutto i lavori di Loizos, Papadakis e Saint Cassia in ambito antropologico Navaro-Yashin per una prospettiva turco-cipriota. Per le altre discipline si veda Anastasiou, per quanto riguarda le scienze politiche, Peristianis da un punto di vista sociologico e Calotychos, con un approccio più letterario.

[81]Nel 1963, Makarios III, allora primo ministro, propose una riforma della costituzione composta in tredici punti, da cui prese il nome di "riforma dei tredici punti". Nelle intenzioni, dichiarate, del capo di stato questa doveva facilitare il processo legislativo, reso troppo macchinoso dalle clausole della costituzione del 1960. Fu però interpretata dalla comunità turco-cipriota come un tentativo di escluderla dal potere politico, negandole alcuni dei meccanismi di protezione introdotti dopo

in veri e propri scontri interetnici, risvegliando i gruppi paramilitari nati nella lotta di indipendenza e mai del tutto demilitarizzati (Loizos 1988). Nel tentativo di controllare le violenze, le forze inglesi presenti sull'isola decisero di dividere i quartieri turchi e quelli greci della capitale, tracciando la famosa linea verde[82] e occupando militarmente la zona cuscinetto tra le due metà di Nicosia. Nello stesso anno le Nazioni Unite presero il controllo delle operazioni di pace a Cipro, approvando la risoluzione 186 che fondò l'UNFICYP (United Nations Peacekeeping Force in Cyprus), una forza di pace che avrebbe dovuto avere una costituzione provvisoria di soli 6 mesi ma che, di proroga in proroga, ha compiuto già 50 anni. In questo contesto anche Pafos venne divisa e il Moutallos si trasformò da quartiere turco-cipriota a ghetto; i suoi abitanti furono infatti confinati nel proprio quartiere, assoggettati al controllo della maggioranza greco-cipriota. Una vera e propria barriera fu eretta all'altezza della moschea per separare fisicamente i due mondi e per contingentare il movimento degli abitanti e lo scambio di merci fondamentali, come i carburanti. Chi ha vissuto quegli anni ricorda come rapidamente il clima divenne molto teso e negativo da entrambe le parti; qualsiasi relazione con l'altro, anche una partita di pallone tra ragazzini, poteva essere sospettata di tradimento e combutta con il nemico. Molto rapidamente, quindi, le due comunità recisero i propri rapporti e impararono a diffidare l'uno dell'altro.

Nel Mouttalos di Pafos, inoltre, arrivarono anche molte famiglie turco-cipriota dei paesi vicini; cacciate dai propri compaesani o spaventate dalla possibilità di una ritorsione, cercarono rifugio qui. Questa immigrazione portò a un forte innalzamento della popolazione, senza la possibilità che questa pressione potesse essere sfogata verso l'esterno e ciò aumentò i disagi per gli abitanti del Moutallos stesso. Per ovviare a questo problema furono attivate alcune soluzioni di emergenza, immaginando che questa fosse solo una situazione temporanea; per esempio, la scuola presente nel quartiere fu ampliata per far spazio ai nuovi alunni utilizzando materiali di recupero che sono visibili ancora oggi.

La situazione infatti si rivelò transitoria ma solo per trasformarsi in catastrofe. L'esercito turco, infatti, espulse le famiglie di origine greca dai territori occupati, allo stesso modo, le famiglie

---

l'indipendenza. Scoppiarono scontri tra le milizie paramilitari delle due fazioni e le violenze etniche raggiunsero un livello tale da sfiorare la guerra; solo l'intervento della diplomazia USA riuscì a bloccare la Turchia dall'invasione dell'isola.

[82]Essa deve il nome al colore della matita di Peter Young, il generale inglese che la tracciò sulla carta di Nicosia per dividere i quartieri rispettivamente riservati alle due comunità etniche nel 1964. In seguito all'occupazione è stata estesa lungo tutto l'asse nord-ovest sud-est dell'isola per diventare la linea di confine dell'armistizio.

turco-cipriote del sud e con loro gli abitanti del Moutallos furono ricollocate a nord della linea verde. In questo scambio di popolazione, le case abbandonate dai turco-ciprioti furono assegnate ai nuovi abitanti; così accadde anche nel Moutallos, dove vennero accolti molti greco-ciprioti provenienti dai più vari villaggi del nord. Così, dopo la comunità turco-cipriota, il Moutallos ospitò - e ancora ospita - una nuova comunità minoritaria, quella dei "prosfiges"[83], i rifugiati dal nord, che hanno perso la propria casa e i propri averi durante la guerra.

È stata proprio la gestione della transizione a determinare l'apparente sospensione del tempo nel quartiere. La proprietà degli edifici e dei terreni agricoli è rimasta formalmente agli originari proprietari turco-ciprioti e le autorità hanno concesso alle famiglie dei profughi solo l'occupazione e l'utilizzo temporaneo del Moutallos. Questa doveva essere una soluzione temporanea all'emergenza, una sistemazione a termine per la popolazione rifugiata che però sarebbe dovuta tornare alle proprie case non appena trovata una soluzione al conflitto. Per questo motivo si è proceduto in modo da rendere possibile un ritorno degli abitanti originari del Moutallos il più facilmente possibile, creando un registro delle proprietà e impedendo una vera appropriazione degli spazi da parte dei loro nuovi abitanti ai quali, a loro volta, è stato promesso il ritorno nei loro paesi d'origine. Tuttavia, oltre quattro decenni di negoziati si sono cristallizzati in uno scontro tra due opposte retoriche nazionaliste (Anastasiou 2002) che si rimbalzano la responsabilità del conflitto e non hanno portato a nessun trattato di pace. Anzi, con la proclamazione unilaterale di indipendenza, la TRNC ha manifestato la propria volontà di trasformare la separazione dell'isola in una situazione permanente. Il rifiuto da parte della Repubblica di Cipro e della comunità internazionale di riconoscere questo nuovo stato ha contribuito alla dilazione delle negoziazioni, che continuano ancora oggi. Così, ciò che doveva essere provvisorio è stato, di fatto, trasformato dalle circostanze in una situazione permanente. Gli abitanti del Moutallos continuano a occupare le case in concessione e non hanno il diritto né l'interesse a intervenire strutturalmente su degli edifici che non posseggono né, ovviamente, possono venderle ad altri investitori. La prorogata attesa di una soluzione ha così sottratto al mercato immobiliare il quartiere e altre proprietà turco-cipriote sparse nel centro e ne ha impedito lo sviluppo che invece ha coinvolto il resto della città, mantenendole nella situazione che ancora oggi è osservabile.

[83] πρόσφυγες

Figura 12. La presenza dei profughi nel quartiere del Moutallos è visibile anche dalle vetrine dei negozi; molto spesso le attività portano il nome del paese di provenienza dei titolari.

Nel caso di questo "periptero" abbandonato (una sorta di piccolo supermercato in cui si può trovare di tutto), troviamo il nome di Galini (Ömerii in turco), un villaggio nel lembo più occidentale della zona occupata.

Sarebbe tuttavia improprio considerare la forzata conservazione del Moutallos come il semplice effetto di alcune pratiche burocratiche, sommate all'insuccesso delle trattative di pace. Né la pace che viene ricercata, né l'armistizio che permette le contrattazioni, infatti, sono soluzioni neutre; esse sono informate dalla particolare prospettiva identitaria e politica della delle due autorità in contrasto, quindi ciò che è considerato pace e ciò che è considerato offesa variano da nord a sud della linea verde. Allo stesso modo, le pratiche burocratiche relative alla gestione del conflitto sono la messa in atto di una visione politica specifica riguardo il futuro dell'isola. Come già notato da Papadakis (2005), la proroga a tempo indeterminato di uno stato che dovrebbe essere eccezionale e l'apparente sospensione della storia, caratterizzano tutta la gestione della questione cipriota da parte delle autorità greco-cipriote, mentre non sembra essere così per quanto riguarda la TRNC. La retorica dell'emergenza e la gestione dello stato di eccezione rappresentato dall'occupazione militare turca rispondono infatti alla volontà da parte della propaganda della Repubblica di Cipro di sostenere il progetto di un unico stato cipriota unitario. Di conseguenza, la posizione ufficiale del governo del Sud è ancora quella di una soluzione che riporti la situazione allo status quo precedente l'invasione, cioè di un uno

stato unitario in cui i turco-ciprioti sono riconosciuti come minoranza con determinate formule di protezione e le pratiche messe in atto per la gestione del conflitto sono realizzate per facilitare questa possibilità e impedire la partizione dell'isola, come invece chiesto dalle autorità turco-cipriote. I leader politici greco-ciprioti infatti hanno sempre sostenuto una posizione fortemente oppositiva rispetto a qualsiasi rivendicazione venisse dalla parte opposta. Questo discorso si fonda su due capisaldi morali e ideologici, il primo è il senso di vittimizzazione della propria comunità che è stato promosso dalla propaganda greco-cipriota, colpevolemente dimentica delle proprie responsabilità nel conflitto (Anastasiou 2002), il secondo è la prospettiva del nazionalismo greco che vede in Cipro una parte del mondo ellenico.

La narrazione nazionalista che fa forza sulla purezza e originarietà della grecità di Cipro e non accetta compromessi o sfumature riguardo la natura ellenica dell'isola; la formazione di una repubblica federale o di una qualsiasi entità turco-cipriota all'interno dello stato cipriota è quindi considerata inaccettabile, perché introdurrebbe un fattore di impurità in grado di compromettere la grecità dei ciprioti. L'unica versione possibile di una presenza turca nell'isola è quella di una minoranza integrata che però non minacci né contesti il ruolo egemone dell'identità greca nella definizione della Repubblica. Al contrario, la propaganda della TRNC sostiene una posizione di nazionalismo turco speculare ed opposto a quello greco, secondo cui non esiste una specificità turco-cipriota ma solo un'unica nazione turca di cui alcuni membri si trovano a vivere a Cipro[84] e in base a ciò reclama la possibilità di auto governarsi e rivendica il *taksim*, la partizione dell'isola e l'annessione della parte nord alla Turchia. Questa posizione è contestata da molti turco-ciprioti che invece rivendicano una propria specificità culturale tanto nei confronti dei greco-ciprioti che dei turchi veri e propri, tuttavia essa guida la politica ufficiale della TRNC e dei suoi leader (Navaro-Yashin 2006).

Data la sclerotizzazione della situazione, gli sforzi della Repubblica di Cipro sono quindi volti a screditare le rivendicazioni della TRNC e delle politiche che essa mette in atto come sedicente stato nazionale, i suoi documenti, la sua polizia, il confine stesso che è stato istituito. Ogni eventuale riconoscimento del suo ruolo come interlocutore paritario dello stato cipriota, infatti, potrebbe essere interpretato come la resa alle condizioni degli occupanti. Per questo motivo numerose politiche sono state messe in atto dallo stato cipriota per occupare lo spazio politico e anche simbolico della TRNC. Ad esempio, tutti gli organi amministrativi delle municipalità occupate sono mantenuti attivi e continuano le loro attività in esilio, pur non avendo nessun

[84]A tal proposito è diventata famosa la dichiarazione dell'ex leader nazionalista della TRNC Raulf Denktash per cui gli unici abitanti propriamente autoctoni dell'isola sarebbero gli asini selvatici.

potere effettivo sulla propria giurisdizione. Questa posizione, inoltre, ha anche una sua ripercussione estetico-edilizia; come notato già da Papadakis, gli edifici della TRNC dove si attua il controllo passaporti nei punti di attraversamento della *green line* sono costruite in solida muratura, come fossero fatte per restare, quelle della Repubblica di Cipro, invece, sono strutture leggere e temporanee, pronte per essere rimosse quanto finalmente non ci sarà più bisogno di loro. Questo aspetto comunica la prospettiva e l'interpretazione opposta della stessa situazione da parte delle due fazioni.

La retorica nazionalista è stata alla base del fallimento del piano Annan[85] per la riunificazione, sottoposto a referendum il 24 aprile del 2004, poche settimane prima dell'ingresso di Cipro nell'Unione Europea. Questo piano prevedeva una soluzione a due stati che si alternano nel nominare il Presidente della Repubblica, sul modello belga. Nel sud, tuttavia, la propaganda politica riuscì a far percepire il piano di pacificazione come un complotto straniero anti-ellenico e in favore della Turchia, per via di alcune piccole concessioni che erano state fatte allo stato anatolico, come quella di mantenere un contingente simbolico di uomini armati nel territorio[86] (Anastasiou 2007). Anche nella TRNC ci furono importanti azioni di propaganda contro la soluzione da parte dei nazionalisti turchi ma non ebbero la stessa presa sulla popolazione. La comunità turco-cipriota votò a favore del referendum, delegittimando la posizione del proprio storico leader politico, Raulf Denktash, uomo di estrema destra nazionalista e filoturca. Nella parte greca invece le argomentazioni nazionalistiche presero il sopravvento sul calcolo costi-benefici, indirizzando il dibattito su alcuni dettagli dell'accordo che furono interpretati come una resa al nemico e un'offesa al proprio onore greco (Bryant 2004b). Il risultato fu una fortissima prevalenza dei NO (76%) e l'ironico risultato per cui i nazionalisti anti-turchi, capeggiati dall'allora presidente della Repubblica di Cipro Tassos Papadopulos, finirono per votare insieme ai nazionalisti turchi che vedevano nel rigetto del piano un passo in favore della definitiva partizione dell'isola. Dopo il referendum del 2004 non si arrivò mai più così vicini alla risoluzione del conflitto e ancora oggi la linea verde, il Moutallos e gli altri prodotti della guerra continuano a rimanere immobili e sospesi mentre la vita scorre loro attorno.

---

[85]Il piano prendeva il nome dal suo ideatore, l'allora segretario generale delle Nazioni Unite, Kofi Annan.

[86]Il piano prevedeva la riduzione della presenza militare greca fino a massimo 900 unità e quella turca fino a massimo 650 nel giro di alcuni anni. Nella situazione attuale, invece, la presenza di soldati dell'esercito turco è stimata in circa 30.000 unità.

Figura 13 Un edificio abbandonato nel Moutallos a un crocevia tra la strada principale che attraversa il quartiere, unendo la nuova piazza alla moschea, e un vicolo, entrambi appena rinnovati in occasione di Pafos2017. All'interno erano ancora visibili degli oggetti risalenti ai primi tempi dopo la divisione dell'isola.

I primi e unici interventi di riqualificazione tenuti nell'area del Moutallos dopo la guerra sono stati quelli in occasione di Pafos2017. Essi si sono concentrati sugli spazi pubblici, con lo scopo di rendere il quartiere più accogliente e vivibile. In particolare, sono stati ripuliti alcuni spazi invasi da spazzatura e detriti, le strade principali che attraversano il quartiere sono state ammodernate e la piazza centrale è stata completamente restaurata, inoltre, sono stati creati alcuni angoli verdi per dare respiro all'ambiente e un punto panoramico molto suggestivo sulla strada che sale dalle Tombe dei Re. Parallelamente a questi interventi, è stato realizzato il centro culturale dello Chani tou Imbrahim. Lo Chani era uno dei caravanserragli della città, dove venivano ospitati gli animali da soma utilizzati per portare le merci delle campagne al mercato della città; si trova ai margini del quartiere del Moutallos ma era di proprietà turco-cipriota, il suo nome deriva infatti da uno dei suoi proprietari. Questo spazio perse la sua principale funzione già prima della guerra, quando i mezzi a motore soppiantarono gli animali ma mantenne la sua funzione di luogo di contatto tra la città e i villaggi intorno trasformandosi in stazione e deposito degli autobus che partivano verso la provincia. A seguito del conflitto,

fu però completamente chiuso e rimase per decenni in uno stato di abbandono e incuria. Esso è stato via via dimenticato, come il resto del quartiere, perdendo ogni connessione con la vita quotidiana dei cittadini e per molti di loro è ormai incapace di risvegliare anche solo dei ricordi. Infatti molti dei miei interlocutori, i più giovani in particolare, scoprirono l'esistenza dello Chani nella propria città solo grazie ai lavori di restauro.

In occasione della Capitale Europea della Cultura, questo spazio è stato recuperato e trasformato in un centro culturale multifunzionale. All'interno della struttura sono stati realizzati uno spazio espositivo, che ha ospitato diverse mostre del programma artistico e un palco per esibizioni all'aperto; nei mesi successivi al termine dell'anno della cultura sono stati aperti anche degli spazi commerciali messi al bando per artigiani locali e dei piccoli appartamenti destinati a residenze d'artista.

Durante la presentazione al pubblico del primo della serie di interventi che hanno coinvolto il Moutallos, Yiannis Koutzolambros, membro del consiglio direttivo di Pafos2017 e responsabile del piano di ammodernamento infrastrutturale, si spinse a definire il progetto del Moutallos come uno dei principali meriti che avevano garantito a Pafos il titolo di ECoC. In una differente occasione, il nuovo Chani tou Imbrahim, è stato definito dagli stessi architetti di Pafos2017 come il flagship dell'intero piano di rinnovamento di Ano Pafos (Dova et alii 2015). L'importanza di questo progetto è confermata dalla centralità all'interno del programma artistico; diversi professionisti sono stati infatti invitati e indirizzati in questo spazio per la realizzazione delle proprie opere.

Questi interventi intendono modificare l'identità del luogo, ovvero la relazione che esso costruisce con la comunità che ci vive, ci lavora, lo visita. Costruire una nuova città è quindi un atto fortemente immaginifico e simbolico, ecco perché la classe creativa - quella più usa a maneggiare segni e simboli – è stata identificata da Landry (2000) come la classe di *placemaker* per eccellenza. Con il loro lavoro possono manipolare i segni con cui la comunità urbana è abituata a descriversi e riconoscersi, così da elaborare una nuova visione della città attorno al quale ristrutturare anche il ruolo futuro da reclamare per sé stessa. Il *placemaking*, tuttavia non è un lavoro che si attua a partire da una base informe, completamente disponibile all'attività di modellamento. Ogni luogo della città è già inserito in una memoria collettiva e in un sistema di comprensione che lo ha reso individuabile come tale. Il Moutallos, a sua volta, è un segno dal significato identitario ed emotivo potente, già fatto proprio da diversi discorsi più o meno accreditati. Il confronto con questa narrazione diventa quindi doppiamente importante per Pafos2017; in questo luogo si rende ancora più evidente il contrasto fra la logica dominante fino ad oggi e la visione che dà forma allo sguardo di Pafos2017 come policy.

Logiche a confronto

Abbiamo già affermato che la posizione del Mouttallos nella vita della città è direttamente legata con quella del *problema cipriota*, tale questione a sua volta è molto scivolosa e difficile da trattare. L'interesse accademico sul problema del nazionalismo etnico, infatti, ha vissuto un'impennata negli anni successivi alla guerra, parallelamente al rinnovato interesse per questo fenomeno in generale in Europa. Questo rigoglio di studi sulla questione post-bellica ha finito per dipingere un'immagine della società cipriota schiacciata sul problema della divisione etnica, oscurando altre questioni di pari importanza. Questo potrebbe essere il motivo per cui le aspettative che avevo riguardo il campo sono state deluse dalla realtà; infatti, sebbene il problema cipriota continui a rimanere insoluto e le cicatrici che ha lasciato sulla pelle dell'isola siano ancora dolenti, tutto ciò non sembra influenzare particolarmente la vita quotidiana degli abitanti. Sembra che i ciprioti, almeno a sud del confine, abbiamo ormai imparato a considerare come il proprio paese solo la parte che è effettivamente sotto il controllo del governo della Repubblica e si siano abituati a considerare come parte del proprio ambiente la linea di confine, le storie sull'occupazione, i profughi e i segni della presenza/assenza turco-cipriota. A Pafos, che si trova a circa due ore di auto dalla linea verde, è certo più facile dimenticare l'anomalia della propria situazione ma ho potuto osservare un comportamento molto simile anche tra i miei interlocutori di Nicosia. Nonostante quest'ultimi incontrino la barriera al termine di Lidras[87] quotidianamente o siano costretti a vedere notte e giorno l'enorme bandiera della TRNC che è stata impressa sulle pendici del Pentadaktylos[88], o forse proprio per questo motivo, sembrano manifestare un composto distacco, quasi un disinteresse per la questione. Anche quando i media riportano all'attenzione il problema, magari perché si assiste a uno dei nuovi infiniti incontri di mediazione, la risposta è generalmente molto fredda. Non ho mai raccolto grandi speranze in una reale soluzione del problema e il nuovo capitolo del processo di negoziazione viene osservato con distanza, quasi fosse solo una formalità. Allo stesso modo non ho mai registrato atteggiamenti di aperta ostilità tra le due comunità, piuttosto una fredda distanza.

---

[87]Λήδρας è la principale via della città vecchia, al termine della quale un importante check point per l'attraversamento pedonale della linea verde.

[88]Il monte Pentadaktylos / Πενταδάκτυλος, letteralmente "dalle cinque dita", è una sommità di una bassa catena montuosa che si trova tra le città di Nicosia e Kerynia (Κερύνεια) o Girne, nella TRNC. Deve il suo nome alla forma che ricorda una mano aperta ed è facilmente visibile dalla piana di Nicosia. Alle sue pendici sono state impresse due enormi bandiere della Turchia e della TRNC, visibili da chilometri di distanza, sia di giorno che di notte grazie a un sistema di illuminazione.

Il comportamento dei miei interlocutori in relazione alla questione cipriota mi è sembrato così abituale che mi sono chiesto se davvero potesse essere considerata una situazione anomala. D'altronde, i contesti di conflitto sono molti nel mondo e sembrano anomali solo se si proviene da certi paesi socialmente privilegiati. Come ha fatto notare Papadakis (2005, 2006b), Nicosia ha scelto per sé stessa l'epiteto di "ultima capitale divisa d'Europa", una definizione che mette in risalto la straordinarietà della questione non tanto in quanto "l'unica" ma perché "l'ultima", con un chiaro riferimento alle diverse cortine che sono cadute al termine della guerra fredda. In questo modo si inserisce Cipro in una tendenza storica nella quale rappresenterebbe un'eccezione e si alimenta l'indignazione per una soluzione che tarda ad arrivare. Tuttavia, questa definizione regge solo se riferita all'Europa, o meglio all'Unione Europea, perché Nicosia si trova a meno di un'ora di volo da Gerusalemme e non molto più distante da Sarajevo, città che condividono il fatto di essere recise e una situazione politica anche più calda.

Durante la mia permanenza sull'isola, mi sono chiesto più volte se quello che avevo letto sugli scontri nazionalisti dell'isola fosse solo un'esagerazione o se appartenesse al passato. Effettivamente, le generazioni più giovani, che non hanno visto il conflitto armato e nemmeno le fasi più acute della guerra fredda che ne è seguita, tendono ad avere opinioni meno aspre sull'argomento e riconoscono alcuni meccanismi della propaganda nazionalista attivi nelle scuole e sui media. Forse che tutto questo impeto nazionalista si sia spento col tempo?

Figura 14 La moschea del moutallos, con il minareto in ristrutturazione. La colomba appesa al cancello è parte dell'intervento di sensibilizzazione alla pace "Peace2Peace", da parte di un gruppo di donne provenienti da entrambe le comunità dell'isola; esse hanno ornato con tessuti, sassi colorati e pezze di maglia i luoghi della convivenza (e del conflitto) tra le due comunità.

Alcuni piccoli fatti a cui ho potuto assistere durante il periodo di campo mi hanno però convinto che la questione post-bellica esista ancora e faccia parte delle vite dei ciprioti, anche se con modalità molto diverse da quelle che mi aspettavo. Queste considerazioni, inoltre, mi hanno aiutato a comprendere perché il Moutallos e altri edifici di origine turca siano sprofondati nell'abbandono e nell'oblio.

Durante la mia ricerca non ho voluto concentrarmi in maniera diretta e specializzata sulle opinioni e sulle memorie del conflitto perché questo avrebbe richiesto di reimpostare completamente il lavoro di ricerca ma la questione è stata affrontata solo marginalmente. Innanzitutto, ho potuto osservare come i greco-ciprioti, i più giovani in particolare, sembravano aver rimosso il problema dalle loro vite, piuttosto che averlo superato. Più che avere la volontà di riappacificarsi, sembravano aver perso la voglia di lottare per una soluzione. Per lungo tempo, finché il confine è stato impermeabile, quello che vi accadeva al di là è stato materia di speculazioni, leggende, testimonianze rubate e vere e proprie bufale. Ora che il confine invece è facilmente attraversabile, sembra aver perso di ogni interesse. Sono rimasto fortemente stupito dal fatto che molti dei miei interlocutori greco-ciprioti non erano mai stati nella parte nord, nemmeno per turismo e chiedessero a me, con sincera curiosità, di raccontare cosa avessi visto, come mi era sembrato, come avevo trovato la gente dall'altra parte. Usando le parole di una giovane volontaria di Pafos2017, potremmo dire che forse ai ciprioti di oggi mancano le competenze per la convivenza che invece avevano le generazioni precedenti. Queste competenze sono state cancellate dalla lunga e forzata separazione e dalle logiche dello scontro nazionalista per cui, anche quando l'astio sembra ormai spento, i greco-ciprioti continuano a trovare rassicurante l'apartheid in cui sono cresciuti.

La zona occupata sembra essere sparita dalla geografia mentale dei miei interlocutori o almeno della maggior parte di essi; essa appare come una zona vuota, una macchia bianca sulla mappa della loro immaginazione. Ecco perché molte volte, parlando di Cipro, non è nemmeno necessario precisare che ci si sta riferendo solo alla parte "libera", perché la restante parte ha perso ogni significanza. Molti greco-ciprioti continuano a sentirsi a disagio all'idea di recarsi personalmente nella parte occupata; questo non vale per tutti, ovviamente, alcuni si muovono attraverso la frontiera abbastanza agilmente ma la grande maggioranza dei greco-ciprioti ha attraversato il confine pochissime volte, alcuni di loro non lo han fatto mai. Le motivazioni di ciò sono varie; qualcuno ne fa una questione politica ed evita di attraversare la frontiera per non prestarsi al teatro del controllo documenti che la polizia turco-cipriota impone. Per molti altri, invece, non c'è un vero rifiuto, aspettano di averne l'occasione o, semplicemente, non ne hanno mai sentito il bisogno. Probabilmente la risposta più esemplificativa è stata il misto di

inglese e greco di Konstantinos, il figlio poco più che ventenne della mia padrona di casa a Nicosia; non era mai stato nei quartieri occupati della sua stessa città ma, quasi stupito del mio stupore, liquidò la questione con un'alzata di spalle e un "den echi[89] point": "non ce n'è ragione".

Se da una parte troviamo una sorta di disaffezione per il problema, dall'altra però, ho potuto notare che quando questi discorsi riemergono per qualche motivo contingente, essi continuano a riprodursi secondo retoriche e formulari ben noti alla letteratura sul tema. Il patrimonio di riferimento fatto di simboli, personaggi, date, slogan etc. non è stato dimenticato, esso è ben noto alla totalità dei greco-ciprioti che, quando richiesto, dimostrano familiarità e agio nel richiamare e maneggiare gli elementi di questo discorso.

La persistenza, ancora che sommersa, del discorso nazionalista e anche della sua contro-narrazione pan-cipriota, mi apparve evidente in due episodi esemplari che voglio riportare per aiutare la comprensione del lettore.

Nel primo caso mi trovavo nel villaggio di Panayia[90], nelle colline intorno a Pafos, durante una visita promossa da Pafos2017 e l'ente del turismo locale. Panayia è un paese pittoresco e immerso nella campagna dell'entroterra, rinomato per la sua atmosfera tradizionale, rappresentativa del folklore cipriota e per i boschi che lo circondano. Inoltre, è il paese natale dell'arcivescovo Makarios, qui si possono osservare la casa dove è nato e il museo a lui dedicato, con tutte le sue reliquie. Questo museo fa parte di tutto quel complesso di simboli e monumenti che celebrano l'identità nazionale cipriota, la lotta di liberazione contro il potere coloniale ma anche, in maniera meno esplicita, la visione nazionalista greca di Cipro. Makarios III e la chiesa cipriota, infatti, giocarono un ruolo fondamentale nella diffusione di un sentimento anti-britannico in vista della ricongiunzione alla Grecia.

Mentre il gruppo organizzato visitava la piccola stanza con gli oggetti e le fotografie significative della vita dell'arcivescovo e primo ministro, il custode locale spiegava l'importanza di quel posto. Attraverso alcuni reperti, usati come richiami mnemonici, la nostra guida ricapitolava gli eventi salienti della vita di Makarios III, le sue eroiche gesta, i suoi sacrifici, la sua grandezza. Nel suo discorso era costante l'uso dell'avverbio *dystychos*[91], "purtroppo", che creava una rappresentazione delle disgrazie accadute al popolo cipriota in cui non venivano mai messe in dubbio la bontà delle scelte politiche dei suoi leader; al contrario,

---

[89] Δεν έχει

[90] Παναγιά

[91] δυστυχώς

esse erano sempre ricondotte a fattori esterni come la sfortuna, gli interessi contingenti di potenze straniere o la cattiva volontà dei propri oppositori. Ovviamente non era la prima volta che sentivo un discorso del genere; egli stava solo ripetendo alcuni temi tipici della versione ufficiale greco-cipriota della storia della guerra di indipendenza.

Più di tutto, mi colpì il modo in cui i partecipanti erano coinvolti e dimostravano attaccamento emotivo ai fatti narrati; anche persone che non avevo mai sentito accennare al problema cipriota in precedenza si prestavano a questo piccolo rituale, mostrando di conoscere e riconoscere il ruolo di determinati elementi nella narrazione della storia greco-cipriota. All'improvviso e inaspettatamente, qualcosa che mi era sempre sembrato sepolto era riemerso, dimostrandosi vivo, diffuso e non affatto dimenticato. Esso era ancora in grado di cementare la comunità intorno a un forte sentimento di appartenenza, corroborato dalla sensazione di trovarsi in uno di quei luoghi dove è stato forgiato il destino di una nazione. Eventi come questo mi costrinsero a rivedere la mia opinione riguardo il tema del problema cipriota nella vita quotidiana dei miei interlocutori, ammettendone la forza e pervasività, ancorché nascosta.

Un'altra occasione, proprio nel Moutallos, mi aiutò a comprendere ancora meglio questa dinamica. Mi trovavo al Chani tou Imbrahim, dove era ospitato un evento organizzato da Pafos2017; abitanti del quartiere che avevano vissuto, lavorato o che avevano avuto a che fare con lo Chani erano stati invitati e sedevano nei diversi spazi ricavati dal portico, accogliendo i visitatori e raccontando loro storie legate alla vita quotidiana dell'edificio. Nonostante non fosse un evento *bi-communal*[92], i temi della convivenza, della guerra, della deportazione e di chi fosse il colpevole da biasimare presero subito il sopravvento sulla discussione. Uno degli invitati era Giorgos, un uomo anziano che aveva avuto per anni un laboratorio nello Chani dove costruiva e riparava sedie; nonostante io avessi chiesto solo della sua vita e del suo lavoro, egli portò immediatamente la discussione sulla questione cipriota e si sentì in dovere di raccontarmi delle sue buone relazioni con i turco-ciprioti che vivevano lì intorno. Egli aggiunse, inoltre, che il conflitto non era originato dal basso; la gente comune mantenne buoni rapporti fino alla fine ma furono interessi di pochi facoltosi politici, imprenditori e potenze internazionali a fomentare la guerra.

[92] Con questa etichetta si identificano gli eventi organizzati da rappresentanti di ambo le parti di Cipro, che hanno come scopo quello di promuovere una riappacificazione tra le due comunità e sensibilizzare la popolazione sulla necessità di abbandonare politiche ostili e oppositive.

Che fossero date interpretazioni di tipo "populista" come queste o altre più prettamente di sinistra[93], come quelle date dagli invitati turco-ciprioti, il tema della questione cipriota, piuttosto che la storia del quartiere, prese subito il sopravvento delle discussioni, dimostrandomi come, anche nella sua contronarrazione anti-nazionalista e anti-etnica, il tema della divisione dell'isola non sia stato dimenticato ma rimanga sopito da qualche parte, pronto a riemergere quando qualcosa lo risveglia.

Il problema cipriota, con tutto il suo annesso di discorsi, simboli, memorie, contestazioni etc. si configura quindi come un fiume carsico; essa scompare e sembra prosciugarsi in molti tratti, messo da parte dalle preoccupazioni quotidiane della gente. Se così non fosse, il carico della memoria delle sofferenze inferte e della necessità di un riscatto, che le generazioni recenti hanno ereditato da quelle passate, diventerebbe troppo pesante da sopportare. La necessità di guardare oltre, a un futuro che verrà in ogni caso, rende in qualche modo necessario mettere da parte il passato irrisolto. Tuttavia, l'imperativo morale di salvaguardare la memoria per non rassegnarsi a un presente sbagliato non è caduto; esso viene messo tra parentesi, confinato in

[93]Nonostante i primi studi riguardo il nazionalismo etnico a Cipro si siano concentrati esclusivamente sui due nazionalismi greco e turco, esiste e si è rafforzato negli anni successivi allo scontro un nazionalismo cipriota, che si riconosce in una unità territoriale e repubblicana, piuttosto che in quella etnica (Peristianis 2006). Da entrambe le sponde della linea verde, la posizione antinazionalista è sostenuta dagli ambienti di sinistra. Nella Cipro greca è incarnata dal partito AKEL (Ανορθωτικό Κόμμα Εργαζόμενου Λαού - partito progressista dei lavoratori), nato dalle ceneri del partito comunista cipriota (KKK), l'unica forza politica che si oppose all'*enosis* fin dall'inizio. Partendo da una posizione prettamente marxista, giocata sul contrasto di classe piuttosto che su quello etnico, i suoi militanti si oppongono alle politiche nazionaliste del proprio paese. Essi propongono una visione critica della storia dell'isola, in cui anche eroi nazionali come il colonnello Grivas, sono criticate per le loro posizioni di estrema destra e sono accusate di aver concordato con la Turchia una doppia spartizione dell'isola per ottenere l'annessione alla Grecia. Al nazionalismo greco costoro oppongono un nuovo sentimento di appartenenza pancipriota. Questa visione vede nella comune convivenza sull'isola e nell'opposizione rispetto a potenze estere un fattore di unificazione con la comunità turco-cipriota. Il tema dell'abbattimento del confine rimane ma viene visto in un'ottica completamente diversa. La ricongiunzione delle due parti non deve più essere compiuta nell'ottica di una restaurazione dello spirito greco dell'isola ma di un completamento dello stato cipriota che possa emanciparsi dall'influenza e protezione delle potenze nazionali straniere che caratterizzano la sua storia. Perché Cipro si liberi anche dall'oppressione simbolica che queste hanno sulla cultura e sull'immagine di sé stessi delle due comunità, diventa necessario lavorare per un nuovo sentimento di appartenenza, che riscopra l'unicità di Cipro all'interno delle molte influenze che i diversi invasori e culture hanno lasciato sull'isola.

contesti, luoghi od occasioni ben precisi. In questi casi, ecco che il flusso della memoria collettiva sgorga di nuovo incontaminato dal sottosuolo.
Il Moutallos è uno di questi luoghi in cui la memoria collettiva sembra essere stata confinata, a costo di sacrificarne il presente. Questo quartiere è la ferita più visibile lasciata dalla guerra alla città di Pafos ma, in qualche modo, sembra che non si voglia ricucire. Esso è il luogo dedicato al lutto della guerra, alla tragedia dei profughi, alla necessità di trovare una soluzione pacifica. Il Moutallos, come altri luoghi dell'isola, sembra essere stato ridotto a un grande monumento di ciò che è accaduto e un monito per il futuro, per le relazioni con la seconda comunità dell'isola. In luoghi come questo sembra che il passato abbia preso il sopravvento sul presente. La necessità di mantenere vivo il passato ha finto per rendere il presente di questi luoghi insignificante; tutto quello che è successo a partire da allora deve essere considerato un accidente della storia e non gli deve essere data molta importanza, perché è destinato ad essere cancellato per permettere un ritorno alla situazione originaria precedente al conflitto.

La condizione attuale del Moutallos e con lui di molti altri luoghi dell'isola in cui il tempo sembra essere sospeso, è quindi un effetto collaterale dell'imperativo negativo che anima la politica post-bellica della comunità greco-cipriota: "den ksechno"[94] – "non dimentico" Questo slogan intende mostrare la ferma volontà dei greco-ciprioti a non lasciare che si imponga come stato di fatto una situazione che percepiscono come un torto subito. Il Moutallos è stato convertito in qualcosa di molto simile a un "luogo della memoria" (Nora 1989), ovvero "uno spazio fisico investito da un significato totale" (Fabietti e Matera 1999, p. 36) che è funzionale alla costruzione della memoria storica e del sentimento di appartenenza del gruppo; come notano sempre Fabietti e Matera, questi luoghi della memoria sono spesso il frutto di atti di "manipolazione" da parte delle istituzioni del potere, in modo da "produrre una rappresentazione pubblica dell'identità" (p.37). Nel caso del Moutallos assistiamo a una forma negativa di non-manipolazione – che non è una conservazione – la quale ha come obiettivo non quello di rintracciare l'origine di una storia ma quello di fermarne l'incedere, non di celebrare il passato ma impedire lo scorrere del tempo e respingere la realtà.
Il "non dimenticare" non si riferisce tanto a quanto è stato inferto dal nemico ma a ciò che il proprio paese era prima della guerra; il passato precedente al conflitto, infatti, è stato opera di un ricordo selettivo che ne ha cancellato ogni macchia e lo ha preparato ad essere assunto come optimum da restaurare al termine dei processi di pacificazione.

[94] δεν ξεχνώ

Figura 15 veduta dello Chani tou Imbrahim prima dei lavori di ristrutturazione (sopra) e al termine del rinnoavamento (sotto). In particolara, nella coppia di foto a sinistra possiamo vedere al primo piano le piccole residenze dedicate ad artisti in visita, al piano terreno gli spazi commerciali a disposizione di artigiani locali e in fondo, al primo piano, che svetta, il fronte dello spazio espositivo.

Nella coppia di destra, invece, è visibile il ristorante sul lato destro dell'edificio e altri spazi in cui prendereanno posto un forno e un caffè sul lato sinistro. In fondo, in fronte a noi, contro il muro di cinta, è stato alloggiata l'opera 'Tabula – Fortis in Pace'. Possiamo vedere anche lo spazio espositivo dal lato.

Ditetro il ristorante dobbiamo immaginre il terzo spazio del centro culturale, un'area abbastanzia ampia con un palco a cielo aperto per ospitare spettacoli o proiezioni.

Anche la convivenza tra le due comunità è descritta spesso come un idillio nella retorica greco-cipriota, proprio per mostrare la possibilità e il dovere di riportare le due comunità nello stesso corpo politico; al contrario, nella memoria pubblica del nord vengono privilegiati le violenze e i soprusi subiti negli anni prima della guerra e i segni premonitori di ciò che sarebbe accaduto (Papadakis 2005a, Anastasiou 2002, 2007, Peristianis 2006).
Non dimenticare significa anche ricordare da dove si è arrivati, dove si origina, dove si è nati, da dove si è stati cacciati per potervi un giorno tornare. *Den ksechno* è diventato quindi anche lo slogan dei profughi greco-ciprioti e della loro attesa di un ritorno a casa. La questione abitativa è infatti una delle principali al tavolo dei negoziatori. In fede a questo comandamento, infatti, il governo di Cipro ancora chiede una soluzione che permetta il ritorno di tutti i profughi nelle proprie case e non accetta una soluzione che preveda invece una forma di compensazione, che in qualche modo legittimerebbe lo staus quo e la separazione delle due comunità.
Nel Moutallos e in altri luoghi dell'isola la storia è stata fermata a quei giorni del 1974, in attesa di riprendere da quel punto. Nella narrazione nazionalista quello che scorre in questi luoghi è un presente clandestino, un presente che non ha permesso di soggiorno perché originato da un crimine passato su cui ancora non è fatto giustizia ma, se la storia può essere messa in attesa, il tempo non lo permette. La mummificazione burocratica degli edifici del Moutallos e l'oblio che ha avvolto questo quartiere non sono quindi che due facce dello stesso fenomeno e si rafforzano l'un l'altro. Come mi raccontò Dimitris, un giovane ingegnere con la passione per il disegno, per sapere qualcosa dello Chani e di questi altri edifici avrei dovuto chiedere a suo padre o suo nonno, loro certamente avrebbero ricordato molte cose ma non lui né i suoi coetanei. Per loro questi sono sempre stati solo edifici abbandonati e chiusi. Come lo Chani molti luoghi dell'ex quartiere turco sono scivolati al di fuori dei percorsi quotidiani dei pafites, in particolare dei più giovani che hanno finito per ignorarli e abituarsi a considerarli solo delle macerie. Macerie troppo diroccate per essere ancora abitate, troppo ingombranti per essere rimosse.

I lavori del Moutallos intendono rimuovere fisicamente e simbolicamente queste macerie per reincorporare il Moutallos nel presente della città e trasformarlo in una risorsa per Pafos stessa ma questo implica una revisione del ruolo da attribuirgli; da luogo dove custodire la memoria della sofferenza e rilanciare un progetto politico per il futuro esso deve essere trasformato in un luogo nuovo in cui il presente della città possa venire consumato da locali e visitatori. Contro alla logica della preservazione dello status quo, si oppone quindi la logica di fortemente progressista di Pafos2017, che rivendica la possibilità di riprendere possesso degli spazi in

nome di un loro miglioramento. Anche nella possibilità - remota - di restituire un giorno queste case agli originari proprietari, è giusto restituire un quartiere bello dove vivere, dove possano trovarsi bene. Questi interventi, infatti, sono legittimati dalla narrazione della città moderna che abbiamo discusso precedentemente; fare una città moderna significa fare una città vivace, che sia più ricca e piacevole da vivere. Questa immagine guida e giustifica la possibilità di maneggiare la memoria storica della comunità.

I progetti tesi alla riqualificazione di zone o quartieri delle città che hanno ormai perso la propria identità e funzione economica e sociale non sono certo una novità nelle esperienze ECoC, anzi sono al centro di gran parte dei piani di rigenerazione urbana. Solitamente, però, si concentrano su zone industriali (Lahadesemaki 2013, Emcu 2012, Palmer 2004) che hanno sofferto la mutazione delle condizioni economiche della globalizzazione, la quale ha cambiato il panorama sociale e geografico delle città in maniera profonda. In questi casi, l'arma delle politiche culturali è stata spesso utilizzata per recuperare strutture ormai trascurate e associate a idee negative come inquinamento, dure condizioni lavorative, grigiore estetico. Dal canto suo, Pafos non ha mai avuto una storia industriale al contrario di molte delle città Europee coinvolte nel programma ECoC[95] ma la sua storia gli ha consegnato l'area del Moutallos che per motivi completamente differenti è diventato un corpo estraneo alla città, poco invitante e non sfruttato dalla prevalente industria turistica locale. La trasformazione attraverso un programma basato su attività creative è stata quindi indicata come la medesima soluzione a un problema diverso.

Lo spazio così ristrutturato si offre a pratiche di consumo turistico e immateriale in generale. Il quartiere è rivisto in una prospettiva estetica che si propone la sua riqualificazione, grazie alla quale potrà essere integrato nel sistema turistico e offerto al visitatore. I lavori di rinnovamento lo hanno reso più gradevole alla vista, riducono quel senso di ostilità che le strade strette e le case chiuse o diroccate davano a chi veniva dall'esterno. Sono stati costruiti marciapiedi, piazze e belvedere panoramici che invogliano il visitatore a entrare, passeggiare e fermarsi a rimirare il mare dall'alto, spazi che insistono sull'aspetto visivo, sulla creazione di possibili cartoline mentali, con cui riempire l'album dei propri ricordi. Schimd (2009) ha coniato il termine di "economy of fascination", proprio per mostrare come diverse città insistano sulla demarcazione di una propria specifica "esperienza" attraverso interventi di riqualificazione e ristrutturazione urbana guidate da una precisa volontà estetizzante.

[95]Liverpool 2008 rappresenta in questo senso il programma iconico e più citato di successo nel trasformare l'immagine di una città da grigia e violenta città industriale a polo creativo vivace.

Nello stesso senso vanno letti gli spazi commerciali ad affitti agevolati messi a disposizione dalla municipalità nello Chani, dove artigiani locali possono promuovere le proprie creazioni e venderle a dei clienti che sono in grande maggioranza turisti e visitatori. Anche in questo caso economia turistica e creativa si sostengono a vicenda; mentre la prima fornisce i principali clienti per i prodotti della seconda, sono gli artigiani a fornire quel clima di qualità e tradizionalismo che attrae turisti in visita nel nuovo Ktima. Il nuovo ruolo della città e del suo centro, infatti, passa attraverso una risemantizzazione del suo passato e della sua storia.

La rievocazione di un'atmosfera tradizionalista mista all'estetica moderna e "creativa" che anche lo Chani ha cercato di darsi, per esempio affidando gli spazi ad artigiani per esporre le loro creazioni personali realizzate a mano, i cibi tipici prodotti nella regione o le tradizionali marionette di Karagiozis[96], ci parlano di un atteggiamento molto diverso verso la storia, che rappresenta il vero scarto verso la logica nazionalista.

Nel ruolo che la retorica post-conflitto ha riservato a questi posti domina il passato, questi sono luoghi fantasma, dove il presente è solo quello della rivendicazione o della riconciliazione, a seconda delle tradizioni politiche. Nel nuovo ruolo all'interno della città vivace domina il presente del consumo e della modernità che i progetti di rinnovamento urbano rincorrono.

Il differente valore dato alla storia si manifesta nella logica della conservazione che è stata applicata dallo studio di architettura che si è occupato della ristrutturazione, impegnato a mantenere una continuità storica tra le forme e le caratteristiche passate e quelle presenti o a lasciarne una traccia, ove non fosse possibile. La logica della conservazione è figlia di quella della patrimonializzazione, la volontà di fare di un determinato edificio, opera o paesaggio un elemento caratterizzante del bagaglio culturale condiviso, un elemento in cui riconoscersi come comunità. L'atto conservativo non è ovviamente neutro, esso sceglie più o meno arbitrariamente una delle tante versioni di quel dato monumento, una delle sue molteplici conformazioni storiche, la elegge ad autentica e decide di perpetuarla o recuperarla. La protezione della sua condizione originale o autentica, allo stesso tempo, sterilizza eventuali evoluzioni, fissando artificialmente il monumento in una forma che è considerata di per sé degna di valore. La logica della patrimonializzazione ispira molte delle politiche urbanistiche delle nostre città e si scontra spesso con la logica degli abitanti, che invece non riconoscono all'edificio un valore per il suo passato o per ciò che simbolizza ma per la funzione che è

[96]Personaggio *trickster*, tipico del folklore greco, originario dell'Asia Minore. Caratterizzato dal suo grosso naso e dalla capacità di cavarsela da situazioni incresciose con astuzia, è il protagonista di spettacoli del teatro delle ombre.

chiamato a svolgere oggi (Herzfeld 1991). Un piccolo esempio di ciò si può trovare nella querelle tra i commercianti dello Chani e il comune di Pafos per la proposta di apporre un sistema di tendaggi per coprire lo spazio interno al cortile, negata dagli uffici municipali. L'edificio, infatti, è privo di una copertura dello spazio interno, di tettoie o di portici e durante l'estate, quando il sole è alto, non è possibile trovare un poco di ombra in cui rinfrescarsi. I commercianti ritengono che questo scoraggi molti visitatori dal passare per lo Chani durante la giornata, con conseguente diminuzione delle possibilità di vendita. Il comune però ha respinto la loro richiesta di apporre una copertura perché violerebbe le norme storico-architettoniche dell'edificio. In questo scontro emergono due prospettive differenti; da una parte chi vede nello Chani la necessità di favorire la sua funzione di spazio commerciale, dall'altra quella degli amministratori che invece intendono difendere alcuni dettagli architettonici per mantenerne la continuità storica, da cui trae il suo valore.

In questo nuovo assetto, infatti, la storia di un luogo non rappresenta più un terreno di scontro tra differenti memorie selettive che intendono appropriarsi del passato per giustificare rivendicazioni del presente. La storia diventa un asset economico da sfruttare, anche ribaltando la logica della purezza che sempre contraddistingue le memorie storiche etno-nazionali. Mantenere l'impressione di antichità e profondità storica del luogo è fondamentale al processo di *placemaking*. In questa nuova prospettiva gli scambi, i metissage e le sovrapposizioni di diversi elementi etnici e culturali non sono più degli errori da correggere ma sintomo di ricchezza culturale e una fonte di suggestioni estetiche che caratterizzano e danno identità al luogo. Nello stesso senso deve essere interpretato il motto Capitale "linking continents, bridging cultures" che, insieme alla Open Air Factory, costituisce il concept del progetto. Esso viene così definito:

> "*Pafos has always been at the crossroad* of the Eastern Mediterranean and through its modern *multicultural reality* Pafos now aspires to be the first European Capital of Culture, which will link East and West. Its geographical proximity to the Middle East as well as to the European mainland, positions Pafos to act as a link for *cultural exchange*." (corsivo dell'autore)

Il motto insiste sul tema della posizione geografica e della natura meticcia dell'isola per sottolineare la complessità e la varietà del patrimonio culturale di Pafos. La lunga storia di Cipro e di Pafos è stata scelta come la principale risorsa da sfruttare per realizzare lo sviluppo economico, culturale e sociale della città; la storia, infatti, può fornire quell'insieme di elementi estetici, simbolici e culturali che sono la materia prima del lavoro della classe creativa. La

posizione di mediazione dell'isola, inoltre, può essere usata per sottolineare la capacità del luogo di includere e accettare idee provenienti da diverse parti del mondo, facendo sfoggio di quella "tolerance" individuata da Florida alla base dello sviluppo economico creativo.

Dunque, ecco che si riappacifica la memoria dei luoghi e la linea del tempo viene completamente reindirizzata; ora è il conflitto etnico a essere un accidente senza diritto di cittadinanza storica, un momento che deve essere messo tra parentesi per recuperare un passato di convivenza pacifica che ha lasciato un presente ricco di cultura, di tradizione e di bellezze architettoniche da reintegrare nell'immago cittadina. La storia si trasforma, in questo modo, da fondamento di un'identità etnica e strumento di lotta politica a materia prima da sfruttare nelle sue potenzialità.

CAPITOLO V
Fabbricare cittadini: Contagi e polito-poiesi

I nuovi cittadini

L'attività di *placemaking* interviene ugualmente sugli aspetti strutturali e su quelli umani della città; l'azione sui luoghi vuole infatti provocare un circolo virtuoso di trasformazioni in seno alla comunità che li abita, stimolando cittadinanza attiva e sentimenti di appartenenza. La svolta che il programma ECoC ha avuto negli anni, sempre più vicino a politiche di rigenerazione urbana (Palmer 2004), va messa in relazione ai nuovi propositi politici in risposta alla globalizzazione e alla crisi del paradigma dello stato sociale. In particolare, le amministrazioni vicine al nuovo corso della sinistra mondiale, guidata dalla svolta di Tony Blaire in Gran Bretagna e il cosiddetto *New Labour*, hanno promosso le politiche culturali come mezzo per affrontare le problematiche delle città contemporanee.

In questa nuova prospettiva, l'obiettivo della giustizia sociale, intesa in termini di redistribuzione dei benefici prodotti dal sistema economico, è stato sostituito da quello di inclusione sociale, cioè l'accesso alle risorse e alle possibilità date dal sistema economico stesso. Inoltre, gran parte delle teorie economiche della socialdemocrazia classica, a partire dal ruolo del pubblico nella produzione culturale, sono state riviste, accogliendo di fatto buona parte dei principi neoliberali. Lo sviluppo dell'economia, del capitale e di una classe creativa è diventato un modo per includere soggetti nella vita economica della comunità, in modo da recuperarli a una cittadinanza attiva senza forme di assistenza sociale (Stevenson 2004). Questa prospettiva ha liberato una serie di investimenti in interventi di rigenerazione urbana e di *placemaking* che hanno riposto molta fiducia nella capacità della cultura di agire come strumento per il raggiungimento di scopi politici e sociali. Tra gli obiettivi sociali che le politiche culturali sono state chiamate a realizzare, grande importanza ha assunto nel tempo quello della coesione sociale, che si trova con ricorrenza in molte proposte di candidatura (Griffiths 2006). Anche nella proposta di candidatura di Pafos2017, nel capitolo che esprime la missione che i progettisti attribuivano al programma ECoC, troviamo quello di ricreare - dando per scontato che esistesse in precedenza - l'unità della comunità urbana. (Pafos2017 bidbook, p.17). Tuttavia, il testo mantiene un tono piuttosto vago riguardo le trasformazioni sociali da indurre; esse sono intese in termini collettivi, come maggiore coesione tra parti della società, riscoperta del senso civico, riappropriazione di alcuni luoghi pubblici dimenticati etc.

Nei dialoghi con i miei interlocutori, invece, gli aspetti su cui intervenire sono molto più chiari e specifici; essi sono espressi come il principale obiettivo da raggiungere, perché operare sulla società e sulla cultura degli abitanti è considerato l'unico modo per dare garantire durata ai successi dell'ECoC. Tuttavia, questi obiettivi non prendono in considerazione la cittadinanza da un punto di vista sociale ma si riferiscono soprattutto alla dimensione individuale, quasi psicologica, degli abitanti; fare di Pafos una città nuova significa innanzitutto fare dei pafites dei cittadini, che pensano e agiscono come tali. Le mancanze che impediscono lo sviluppo di Pafos, infatti, sono ricondotte al modo di pensare del pafita medio. Questo modus cogitandi prende forma in un particolare rapporto - o meglio sarebbe dire mancanza di rapporto - con i prodotti culturali, che viene inteso alternativamente come un effetto e una causa della chiusura mentale del pafita medio. Un nuovo atteggiamento da parte dei singoli abitanti, conseguentemente, produrrebbe anche un effetto benefico per l'intera comunità.

All'interno di questo discorso, la cultura si presenta essenzialmente come un bene di consumo, fruibile attraverso media molti diversi, quali libri, teatri, viaggi etc., in accordo l'interpretazione che abbiamo già dato dell'economia creativa. L'individuo, a sua volta, viene caratterizzato essenzialmente come un consumatore di cultura, non solo in chiave economica; la quantità e il tipo di prodotti culturali che vengono consumati contribuiscono alla caratterizzazione dell'individuo sul piano sociale e talvolta anche su un piano psicologico o morale. L'abitudine consumare cultura avrebbe una serie di ricadute sulla persona stessa, sul suo atteggiamento verso gli altri e verso la città, persino sulla sua emotività.

Questo discorso è condiviso dagli operatori di Pafos2017 ma anche da altri entusiasti, come i volontari; Antri è un'insegnante elementare che è entrata in contatto con l'ECoC attraverso un programma dedicato al coinvolgimento della comunità dedicato alle scuole del territorio e ha successivamente deciso di iscriversi personalmente al programma di volontariato ed è un esempio di questa visione dell'abitante di Pafos. Nella nostra discussione Antri indica proprio la necessità di cambiare il modo con cui i suoi concittadini pensano e si comportano nel quotidiano come la causa per cui ha deciso di battersi attraverso il volontariato a Pafos2017. Antri, infatti, li descrive come "piatti", come persone che non leggono, non viaggiano e hanno pochi interessi ma spera che attraverso l'esperienza di ECoC si riesca a modificare il modo con cui si relazionavano agli altri, all'arte e alla cultura e alla diversità in generale. Molti altri interlocutori mi hanno restituito una descrizione simile dei propri concittadini.

Tale rappresentazione in toni decisamente negativi riflette probabilmente quel senso di inferiorità che caratterizza la marginalità di Pafos ed è probabilmente la causa principale per

cui, nonostante le difficoltà e le diffidenze di cui abbiamo già parlato, una parte della popolazione ha reagito in maniera estremamente positiva alle proposte dell'ECoC. Per molti, infatti, la volontà di cambiare il modo di pensare dei propri concittadini è stato il fattore dichiarato per giustificare il proprio impegno nell'organizzazione. Il compito che i miei interlocutori individuavano per l'ECoC è quello di agire sul rapporto tra soggetto e cultura, in modo da attuare un effetto retroattivo sulla personalità stessa dei propri concittadini. Ancora una volta, quindi, le politiche culturali sono viste in maniera strumentale; imprimere una trasformazione nella relazione tra soggetti cittadini e mercato creativo serve a ottenere un ampio ventaglio di effetti ulteriori e indiretti.

La caratterizzazione dell'individuo come consumatore di cultura si intreccia direttamente con il discorso che abbiamo riportato nei capitoli precedente su città e non città; lo stile di consumo culturale di ciascun individuo, infatti, è messo in relazione con l'ambiente in cui vive. Questa caratterizzazione assomiglia a quella che abbiamo già citato di Koutzolambros, ovvero dell'opposizione tra mentalità urbana e quella del villaggio, egli sostiene infatti che i cittadini "they go to the church, they go to the coffee shop, they go to all these things, they socialize more and in bigger numbers than the village people do."

Abbiamo già analizzato l'immagine della città moderna che è caratterizzata da un'ampia offerta di prodotti culturali e di luoghi pubblici in cui fruirne, raramente infatti la cultura è ritenuta adatta a una fruizione privata. Riprendendo la questione sollevata da alcuni artisti locali che abbiamo citato nel capitolo sulle infrastrutture, la cultura necessita di essere fatta pubblicamente per poter diventare un valore per la comunità. Molto spesso la produzione culturale è associata a istituzioni classiche come teatri, musei o cinema ma anche parchi e caffetterie possono essere luoghi dove si offre cultura. L'abitazione privata è invece associata ad altri tipi di svago di bassa qualità, come la televisione; queste modalità di consumo sono associate a contesti poco stimolanti e noiosi, che si oppongono al pieno sviluppo della persona. L'opposizione tra cittadino e non-cittadino si gioca anche nella frequentazione degli spazi, al chiuso della casa o nei luoghi pubblici.

Paradossalmente però, la vita all'aperto è molto valorizzata nella rappresentazione cipriota tradizionale, in particolare in quella maschile. Le attività di svago più virili si svolgono per la maggior parte all'aria aperta, esse sono considerate molto salutari, rilassanti e più soddisfacenti di quelle al coperto. La rappresentazione del Pafita come "chiuso in casa", quindi, potrebbe sembrare un controsenso ma può essere compresa se si considera il diverso significato che il termine "uscire" assume nei due diversi discorsi. Tradizionalmente, la vita all'aria aperta viene

intesa come la vita *mesa stin fisi*[97], cioè nella natura, lontano dalla città e dalle sue comodità. Nella boscaglia delle colline intorno a Pafos si svolge un hobby molto praticato e fortemente maschile come la caccia, oppure la pesca lungo la costa o anche delle semplici escursioni in auto verso il paese di origine o spiagge remote, dove restare lontani dalla folla. L'ambiente urbano, artificiale e affollato, nella rappresentazione tradizionale è antitetico alla visione di una vita all'aperto. Il modo più frequente e semplice di celebrare una ricorrenza o solo di riunire la famiglia alla domenica è un pranzo a base di carne grigliata all'aperto del proprio giardino di casa. Ma anche in questi casi stare "all'aperto" significa sempre al sole e al vento ma in uno spazio privato.
Quando i miei interlocutori parlavano di "uscire di casa", riferendosi ai loro concittadini e al loro modo di spendere il tempo libero, invece, si riferivano alla frequentazione di luoghi pubblici, al di là che essi fossero effettivamente al chiuso o all'aperto. La vita del cittadino si svolge nella piazza e non nella natura e uscire significa praticare relazioni e vita sociale, non cercare solitudine e tranquillità. L'opposizione tra spazi pubblici e privati tracima anche nell'opposizione tra interesse pubblico, partecipazione alla vita della collettività da parte del cittadino, opposta alla chiusura nel proprio piccolo orizzonte personale dell'abitante di paese.

La relazione tra comportamento e ambiente di vita è diretta. I miei interlocutori, sia interni che esterni a Pafos2017, individuavano la causa di questa scarsa propensione al consumo culturale proprio nella mancanza di abitudine, a sua volta generata da una sostanziale mancanza di offerta da parte del mercato locale. Terpsi, manager amministrativo dell'organizzazione, pur riconoscendo di non essere mai stata una persona molto attenta all'aspetto culturale, riconosceva che il principale limite per gli abitanti di Pafos era la mancanza di offerta: "[una proposta culturale] Pafos non la offre, Cipro più in generale, è molto piccola. Molte compagnie non hanno [il settore] cultura molto sviluppato". La scarsa vivacità, che abbiamo precedentemente indicato come una delle qualità della non-città Pafos, diventa così anche la causa di uno stile di vita poco urbano da parte dei suoi abitanti, rafforzando quella relazione, data per scontata, tra luogo e stile di vita. Se a ciò si somma la mancanza di una massa critica di pubblico tale da attrarre le proposte culturali dall'esterno, si dà il via a un circolo vizioso in cui la mancanza di offerta e di domanda si rincorrono verso il basso, con conseguenze catastrofiche per l'intero settore creativo e per la cittadinanza nel suo complesso. Questo fatto segnerebbe la differenza con le maggiori città di Cipro; negli altri centri la cultura è ormai

[97] μέσα στην φύση

entrata nella quotidianità delle persone, per gli abitanti di altre città è assolutamente normale annoverare il teatro o la musica tra le possibilità per passare una serata in compagnia. Non è necessario essere particolarmente colti o raffinati ma iniziare a considerare la proposta creativa come uno dei possibili svaghi e dei modi per passare il proprio tempo e quindi informarsi attivamente su ciò che accade nei dintorni. A Pafos questo non succederebbe, la gente non avrebbe - ancora - preso questa abitudine e quindi non si muoverebbe alla ricerca di questa categoria di prodotti quando vuole spendere del tempo libero; per questo motivo è così difficile fare business con l'arte in questa città. Per lo stesso motivo era stato difficile lanciare le prime proposte della Capitale della Cultura, al pubblico mancavano le competenze di base per partecipare a un evento. Addirittura, Natalie mi raccontava che inizialmente le persone erano perse, non sapevano dove informarsi, comprare i biglietti etc. al punto che, anche se c'era interesse, molti spettacoli andavano deserti.

Spesso, quando i miei interlocutori intendevano sottolineare una qualità negativa e retrograda di sé stessi e dei propri compatrioti, facevano il paragone con gli stranieri, avendo in mente la comunità expat di residenti permanenti. Anche in questo caso, la differenza tra i locali e i residenti originari di altri paesi, Inghilterra su tutti, serviva a sottolineare un diverso modo di consumare cultura. Secondo Koutzolambrios, "we had a big number of expats [...] Because they are pensioners and they come from more affluent situations and lives, they know more, they were business people, rich people, they were corporate people, so they have the knowledge and the experience, and they sustained a number of restaurants and a number of facilities that were not be here otherwise".

Proprio perché cresciuti ed educati altrove, essi avevano portato con sé un atteggiamento molto differente rispetto alla cultura e alla vita in città che si rifletteva nelle loro scelte di consumo. Questa visione, tuttavia, non fa altro che rafforzare la rappresentazione marginale di Cipro, condannata a dover fare ciò che gli stranieri fanno e divertirsi come gli stranieri si divertono. Questa visione riproduce esattamente gli stessi meccanismi che descrive Argyrou quando parla di "European hegemony"; se il cambiamento, la novità, il progresso arrivano sempre dall'esterno, quello che si può fare è solo ed esclusivamente un adattamento. L'adattamento però richiede tempo e soprattutto rende necessario che il soggetto si riconosca in una posizione subalterna e veda nell'altro un modello da imitare e, quindi, sempre e comunque in una posizione più elevata della propria. La possibilità di raggiungere il proprio modello rimane quindi solo illusoria e si trasforma in una nuova forma di sottomissione volontaria e inconsapevole.

In ogni caso, la retorica di Pafos2017 considera questo adattamento benefico, se non necessario. Per attivare la trasformazione e generare un effetto positivo per l'economia creativa bisogna creare innanzitutto una domanda di cultura che sostenga il mercato quando la capitale europea, il suo slancio e i suoi finanziamenti saranno terminati.

Sotiroulla era certamente una donna appassionata alla missione di Pafos2017. Quando l'ho conosciuta lavorava come segretaria e allo stesso tempo curava alcuni eventi del programma di coinvolgimento della comunità; il suo avvicinamento a Pafos2017 era stato della primissima ora, quando la città era solo candidata, nel 2012. Lei, che allora era già coinvolta nel sociale tramite un'associazione di politiche giovanili, aveva iniziato come volontaria convinta che questa fosse l'unica via per stimolare un forte cambiamento nella città. Solo successivamente aveva lasciato la sua precedente occupazione nel commercio di arredamento per essere assunta a tempo pieno.

Fu lei la prima a spiegarmi la regola secondo cui "to proion kani tin anangki"[98], che ispira tutto lo sforzo di questa ECoC. Secondo questo motto prestato dall'economia la disponibilità di arte, cultura e spettacolo di alto livello, gratuita e nella propria città, alla lunga, avrebbe spinto anche i non abitudinari a partecipare ed a imparare ad apprezzarla. Con il tempo, la novità sarebbe diventata abitudine e i curiosi sarebbero diventati appassionati. Fino ad ora non c'era stata grande richiesta di cultura in Pafos, perché "se non sai che esiste non lo puoi desiderare", mentre dopo un anno di cultura a buon mercato la gente non si sarebbe accontentata di tornare alla situazione precedente, avrebbe continuato a chiedere e cercare altri prodotti, magari essendo di disposta anche a pagare. La creazione e la coltivazione di una domanda di prodotti creativi, unita alla disponibilità di nuove migliori infrastrutture, avrebbe sostenuto la crescita dell'offerta, sia interna che esterna e, conseguentemente, generato un circolo virtuoso opposto a quello esistente ora. Questo processo, infine, avrebbe finalmente portato, con una terminologia molto utilizzata dall'istituzione, alla creazione di un'audience, la definitiva trasformazione dei pafites in pubblico pagante.

Polito-poiesi

Possiamo dire che la trasformazione delle abitudini culturali della gente di Pafos sul lungo termine è la via che l'istituzione ECoC persegue per la produzione di nuovi cittadini. Questo però può avvenire solo gradualmente, attraverso un lento lavoro di modellazione, a cui i diversi

[98] το προϊόν κάνει την ανάγκη - il prodotto crea la necessità

soggetti reagiranno con risultati e tempi diversi. Bisogna partire da un piccolo gruppo più recettivo, conquistarlo alla propria causa e poi lentamente lasciare che quest'onda si allarghi fino a raggiungere la maggioranza della popolazione. I giovani e gli studenti sono spesso individuati come i principali beneficiari di questa operazione per una serie di motivi; innanzitutto, sono considerati più plastici, perché hanno avuto meno tempo per assorbire le condizioni ambientali. In secondo luogo, perché molti di loro hanno passato un periodo di studi all'estero, dove ci si aspetta siano venuti a contatto con uno stile di vita diverso e cosmopolita che li dovrebbe aver reso più predisposti al cambiamento. Infine, perché loro sono quelli che educheranno le nuove generazione e quindi potranno portare avanti e completare il processo di trasformazione sociale.

Questo paziente lavoro di ristrutturazione viene spesso paragonato a quello dell'educatore. Come abbiamo accennato in precedenza, ai pafites non erano riconosciute le competenze e le conoscenze adatte per la buona riuscita di un programma culturale, cosicché si era reso necessario insegnarle loro. Il largo anticipo sull'anno 2017 con cui si era iniziato a proporre eventi col marchio ECoC rientrava anch'esso nella logica dell'educazione; il successo stesso della manifestazione dipende dalla presenza di pubblico partecipante, era stato quindi necessario creare un pubblico, allenando le persone a comportarsi come dei veri frequentatori di eventi culturali. Persino la prevendita dei biglietti poteva essere un problema; una delle più grandi conquiste di Pafos2017, che Stelios aveva rivendicato fin dai primi tempi, era quella di aver abituato il pubblico a recarsi in anticipo agli eventi. Inizialmente, mi riferiva, i locali si presentavano sempre all'ultimo minuto e si lamentavano se i posti erano esauriti, ora hanno imparato a informarsi e prenotare. Mi veniva ribadito che erano solo gli stranieri a presentarsi con il dovuto anticipo, per rafforzare l'idea che il problema fosse fondamentalmente di cultura e di abitudine.

Andreas fu il primo a concedermi un'intervista registrata, lavorava per la sezione gestionale, anche se aveva risposto la prima volta ad un annuncio di Pafos2017 per entrare a far parte della squadra della produzione, l'aspetto che gli interessava di più. Forse questo desiderio frustrato rese più difficile per lui sviluppare un vero sentimento di appartenenza al gruppo, finendo per essere spesso bersaglio di critiche. In ogni caso, egli condivideva in pieno la missione che l'ECoC si era posta; anche lui riconosceva che Pafos, per una serie di circostanze economiche e sociali, era rimasta indietro sul piano culturale ed artistico rispetto alla situazione sul resto dell'isola. Si doleva del fatto che non molte persone oggi si interessino di arte e cultura ma la situazione poteva e doveva essere cambiata da Pafos2017. L'istituzione intera si sarebbe dovuta

porre come una guida, una maestra che insegni ai suoi alunni l'importanza e la bellezza di interessarsi agli aspetti culturali e creativi della vita:

> That's the main purpose, the main idea for me: not just doing events but - let's say - *teach people* to get involved in the artistic way of Pafos or Cyprus anyway.

Il riferimento al tema dell'insegnamento modifica parzialmente ma in maniera sensibile il tema, già ampiamente dibattuto, del cambiamento. Non si parla più soltanto di scatenare una trasformazione, agendo come un catalizzatore, né di liberare una potenzialità inespressa ma si parla di un vero e proprio atto formativo, volontario e guidato di ingegneria sociale. Questo intervento, infatti, risponde a una volontà di trasformazione esplicita, secondo un progetto ideale, realizzata con un intervento esterno valutato in base alla sua efficacia.

Tuttavia, l'idea di ingegnerizzazione della società apre a diverse problematiche; la principale è quella di individuare l'architetto di questa trasformazione, il capocantiere e tutta la scala di comando a discendere. L'atto ingegneristico è un atto di progettazione dal nuovo meditato e volontario che viene poi implementato secondo un piano ugualmente consapevole e lineare. Una semplificazione eccessiva porterebbe a individuare l'UE come il progettista e l'istituzione ECoC come realizzatore, abbiamo cercato di mostrare, invece, come la realtà sia molto più complessa di così. Nella realizzazione di un progetto come quello dell'ECoC, infatti, entrano in collisione diverse visioni e diversi attori, alcune seguono i flussi lunghi della globalizzazione, altre invece quelli più densi del locale. Nel contesto di un'ECoC si intrecciano diversi piani, che con difficoltà stiamo cercando di dipanare, quello della dimensione sociale ed identitaria su cui lavorano alcuni, quello economico, privilegiato da attori differenti e non dimentichiamo, il piano locale che, a sua volta, con le sue idiosincrasie specifiche, risponde alle sollecitazioni delle politiche culturali accogliendole, respingendole o rifrangendole secondo angolazioni più o meno distanti da quelle iniziali.

Difficilmente si può intravedere la linearità e la consapevolezza del processo, se non smontandolo in parti e prospettive in maniera artificiosa. Al contrario il nostro obiettivo è quello di indagare questo fenomeno secondo la prospettiva della policy come dispositivo, vedendo in esso un meccanismo acefalo in cui l'agire strategico ed ingegneristico emerge come prodotto dell'incontro tra un discorso egemonico e una realtà "catturata" (Agamben 2006). Secondo il modello dello "studiarci in mezzo", quindi, intendiamo dipanare la complessità

della policy in questione, cercando di orientarci al suo interno senza vivisezionarlo ma imparando a vederne, in ogni punto, la sua densità.

Per ovviare a questo problema e restituire un'immagine più complessa e densa dei fenomeni a cui siamo di fronte, pensiamo di ricorrere al concetto di polito-poiesi, liberamente ispirato al concetto di antropo-poiesi (Remotti 1996, 2002, 2010, 2013).

Remotti formulò questa teoria per riferirsi ai rituali di iniziazione dell'*olusumba* presso i Banande del Congo, dove ha condotto gran parte della sua ricerca di campo. Durante questo rituale i giovani venivano condotti e rimanevano per lungo tempo nella foresta pluviale, lì dove vivono i pigmei; nella foresta si svolgevano diverse attività, tra le quali la principale era la circoncisione. Dopo un periodo di circa sei mesi i ragazzi tornavano al villaggio accolti da una festa e considerati ormai uomini fatti, da cui il nome di antropo-poiesi, fabbricazione di uomini.

Parallelamente, l'idea di una polito-poiesi sostituisce al prefisso *anthropos*: uomo, quello di *polites*: cittadino. Essa infatti intende analizzare il processo con cui attraverso l'intervento politico dell'ECoC si intende costruire dei cittadini, partendo da semplici uomini.

La teoria dell'antropo-poiesi parte dalla constatazione, evidentemente condivisa anche dai Banande, che l'uomo è un essere fortemente plastico e non-finito; questo significa che non è autosufficiente nel suo sviluppo, esso si modella e si compie adattandosi all'ambiente circostante. L'uomo necessita di vestirsi con dei costumi particolari - quelli che gli antropologi chiamano generalmente cultura - per potersi realizzare a pieno in quanto essere umano. Questi costumi sono sempre un prodotto della comunità, indipendente dall'individuo che, direbbero i Banande, beve ogni giorno che vive nel gruppo. L'antropo-poiesi si oppone logicamente quindi all'antropo-genesi, perché nascere o essere creati umani non è considerato sufficiente per diventare uomini (o donne) nel pieno senso del termine. La prima caratteristica della antropo-poiesi è quindi il fatto che non si svolge e non si compie da sé, naturalmente, ma è il frutto del lavoro di persone - o divinità - terze sul soggetto; essa può compiersi solo all'interno di una dimensione collettiva e sociale.

Allo stesso modo, la produzione di cittadini non può realizzarsi da sé ma è necessario un lavoro, lungo e faticoso, con il quale forgiare gli abitanti di Pafos. Un lavoro che abbiamo già descritto e che prevede la loro progressiva integrazione in un modello di consumo culturale che ancora non gli appartiene e che porti in un secondo momento alla creazione di un mercato creativo locale autosufficiente.

L'intervento di un operatore esterno che manipoli la materia plastica degli esseri umani per farne degli uomini o delle donne porta la riflessione sul rituale in una dimensione politica. A chi è riconosciuto il potere di manipolare i suoi simili e farne qualcosa di altro? E in base a

quale principio? Remotti riconosce nei processi antropo-poietici un modo con cui certe regole e certi rapporti di potere vengono riprodotti e rinforzati, il modellamento infatti presuppone il riconoscimento del modellatore e il suo posizionamento a un livello gerarchico superiore a quello dei suoi soggetti. Allo stesso tempo, il rito antropo-poietico può offrire anche lo spazio per un'opposizione politica, può essere contestato il modellatore, quindi chi detiene il potere o anche il modello e con lui il sistema stesso di potere. Non a caso molti di questi riti, fa notare Remotti, prevedono una chiusura che ne disvela la dimensione finta e farsesca, in cui i giovani uomini, dopo essersi sottoposti alla modellazione da parte del potere tradizionale, tornano per rivendicarne una parte. Gestire un potere antropo-poietico significa anche gestire i meccanismi di condivisione del potere stesso, per garantire il riprodursi di uno schema politico. In molti casi il peso di tale responsabilità viene alleviato scaricandolo su un essere altro dalla comunità, molto spesso una divinità o qualche spirito degli antenati; così facendo si indeboliscono anche le pretese dell'eventuale contestatore.

Anche la polito-poiesi mobilita una gran quantità di risorse politiche. L'ECoC rientra nella categoria delle politiche pubbliche, essa quindi ha, come abbiamo visto, una forte relazione con il potere costituito e ne persegue in maniera più o meno esplicita alcuni obiettivi. L'istituzione si muove all'interno di una struttura politica molto complessa e stratificata che la legittima ad agire, anzi che si è spesa attivamente per favorirne la nascita. Infatti, è bene ricordare che il processo di candidatura e di nomina delle ECoC coinvolge tutta la catena del potere politico costituito dalla commissione europea a scendere fino alla municipalità specifica. Allo stesso modo, tuttavia, la grande mobilitazione di risorse economiche e simboliche può portare a uno scontro e a una competizione tre diverse fazioni politiche o tra istituzioni di diversi livelli per il controllo della manifestazione.[99]

Il potere a cui mi riferisco, tuttavia, non è quello politico formalizzato ma quello insito in una certa narrazione di sé, che Pafos2017 promuove, la cui accettazione da parte della comunità locale è alla base del successo dell'operazione. Le politiche culturali, infatti, sono una forma di *soft-power*, di potere non coercitivo, quindi il loro successo è dovuto alla loro capacità di raccogliere consenso intorno sé stesse, facendo sì che siano gli stessi soggetti ad incorporare il loro sistema di senso e di valori. L'istituzione necessita quindi di un riconoscimento, di una stima da parte della comunità per poter svolgere il ruolo di guida o di catalizzatore.

---

[99]Nel caso di Pafos2017, le frizioni tra organizzazione e municipalità o tra diverse fazioni politiche all'interno del consiglio direttivo mi sono state sottolineate da diversi interlocutori. Purtroppo, non ho potuto raccogliere sufficienti dati rispetto alla dimensione politica dell'istituzione, tali da permetterne un'analisi dettagliata.

Per affermare la necessità di insegnare ai propri concittadini un nuovo modo di comportarsi ed "aprire le loro menti" è necessario riconoscere per sé stessi e per chi si rappresenta un ruolo gerarchicamente superiore. Tra i membri più convinti di Pafos2017 e soprattutto tra i molti entusiasti era diffusa una certa rappresentazione di sé stessi per la quale essi sarebbero stati differenti e minoritari rispetto alla media degli abitanti di Pafos, rappresentati nella maniera negativa che abbiamo appena analizzato. Proprio la loro differenza avrebbe permesso loro di vedere oltre la cortina dell'abitudine ed accorgersi della pochezza culturale della città, per questo motivo essi avrebbero abbracciato la causa di Pafos2017. Essi hanno potuto distanziarsi dalla norma e dal suo effetto opprimente grazie a una posizione di vantaggio, che era stata guadagnata autonomamente, grazie agli studi, all'educazione familiare, ai viaggi o a una certa propensione personale. Per tutti gli altri, invece, è necessario l'intervento forte e dirompente di Pafos2017, per rompere le gabbie in cui non sanno di essere intrappolati.

Ovviamente nel circolo di entusiasti della ECoC non c'erano molti dubbi nel riconoscere a Pafos2017 questo ruolo polito-poietico, anche se a volte si dubitava dell'adeguatezza di alcuni individui chiamati a metterlo in atto. Ad esempio, in risposta ad alcune mie perplessità rispetto alla descrizione del pafita chiuso e poco aperto alla diversità che Antri mi aveva appena dato, ella mi rispose "pochi la pensano come quelli con cui parli tu". Antri stava dando per scontato che la mia idea di Pafos e dei suoi abitanti si basasse sul circolo della ECoC che io frequentavo maggiormente e riteneva queste persone non rappresentative della realtà locale, proprio per via del loro impegno in Pafos2017. La rappresentazione che emergeva era quella di una sorta di avanguardia culturale, una minoranza che lavora per il resto della propria città con un senso di amore, di orgoglio e di appartenenza che fa desiderare il meglio per la propria città. "Questo non è un posto dove puoi lavorare per soldi e basta", mi aveva detto Andreas, sottolineando l'importanza della motivazione e del senso di missione che si respirava all'interno della squadra. Anche chi era più critico, condivideva l'idea che sarebbe stato necessario per la squadra di Pafos2017 essere composta da elementi molto motivati e soprattutto molto preparati in campo artistico-culturale. Paulina, responsabile di una parte del programma di condiviso con altre realtà territoriali, ad esempio, in un momento di grande disillusione verso la possibilità di ottenere davvero il cambiamento sperato, non addusse come giustificazione la difficoltà dell'impresa o la sfiducia dell'ambiente ma biasimò proprio la scarsa qualità e la poca preparazione di alcuni dei propri colleghi del reparto artistico. Ella non metteva in dubbio la missione di Pafos2017 ma, criticando il lavoro di alcuni membri della squadra, riaffermava la relazione tra qualità della proposta e legittimità dei grandi obiettivi dichiarati.

Dunque, abbiamo visto che chi progetta un tale intervento culturale rischia di essere contestato se non si guadagna la propria autorità con autorevolezza. Così come in ogni altra forma di dispiegamento di potere, le strutture gerarchiche aiutano fintanto che sono considerate legittime da chi vi sottostà. Anche Pafos2017, quindi, sentiva la necessità di dimostrare di essere all'altezza del compito che si era data, perché la sua narrazione potesse penetrare nella società pafita e produrre un cambiamento. In questo senso può essere letta l'insistenza del suo presidente nel sottolineare l'alta qualità della proposta culturale, ripetendo che l'ECoC non è un *panighiri*[100], un tradizionale festival di paese, qui inteso nel senso di dozzinale e raffazzonato.[101]

Il riferimento al potere e alla sua narrazione, ci conduce a due ultimi aspetti strettamente legati fra loro che Remotti individua essenziali dei fenomeni antropo-poietici. Il primo è quello del costante riferimento a un modello di uomo - o di cittadino nel nostro caso - che viene applicato e realizzato attraverso due modalità poietiche. Remotti definisce la prima continua e la seconda programmata o rituale; l'antropo-poiesi continua è quella che si realizza naturalmente e inconsapevolmente attraverso l'assorbimento della cultura del gruppo in cui si trova a crescere, la seconda, invece, viene realizzata attraverso rituali appositi ed espliciti. La seconda forma potrebbe apparire ridondante ed inutile, visto che non fa altro che mettere in scena una modellazione che già avverrebbe in modo inconsapevole; tuttavia essa ha nella sua dimensione esplicita la propria differenza specifica, da cui trae la propria forza ed efficacia. Da una parte, infatti, un individuo che cresce e si conforma a un particolare prototipo umano (antropo-poiesi continua) tende a banalizzare il modello stesso a cui è assimilato, fino a non riconoscerlo più come modello ma a considerarlo l'unica forma di umanità possibile. Durante i rituali, invece, i giovani delle tribù Nande vengono condotti in luoghi altri e ostili (la foresta) dove incontrano modelli di umanità altri e alternativi, talvolta disprezzati (i pigmei); questo confronto con il diverso disvela la casualità e l'arbitrarietà che hanno prodotto il tipo umano Nande o qualsiasi altro. Ciò fa acquisire al soggetto il senso della possibilità del proprio essere uomo e con ciò egli matura la consapevolezza di aderire a un progetto di umanità specifico in mezzo a molti

[100] πανηγύρι

[101] Se questo ruolo di guida fosse riconosciuto anche dalla maggioranza della popolazione della città è difficile da dirsi. Gli stessi organizzatori riconoscevano, verso la fine dell'anno, di essere riusciti a coinvolgere solo un piccolo numero di visitatori in maniera costante ma consideravano essi un germe del cambiamento che sarebbe avvenuto.

altri. Egli è chiamato quindi a scegliere di essere un particolare uomo in mezzo ad altre forme di umanità possibile.

Pafos2017 può essere visto come una forma di polito-poiesi programmata, eccezionale; essa è un grande sforzo economico e simbolico, limitato nel tempo, che interviene a spezzare il ritmo quotidiano. Anche questo progetto polito-poietico vuole far guadagnare ai propri soggetti un senso di possibilità rispetto al proprio essere cittadini ma con un fine opposto a quello dei rituali dell'*olusumba*. In questo caso non si vuole confermare un modello di cittadino già incorporato inconsapevolmente ma mostrarne uno nuovo, offrirlo ai propri soggetti e far sì che venga adottato dagli abitanti di Pafos consapevolmente, per scelta.

Il modello che è stato scelto si rispecchia nel modello urbano dell'economia creativa: in una città vivace e cosmopolita devono abitare cittadini cosmopoliti e vivaci. Ai Pafites, quindi viene proposto un modello di vita e di identità in cui riconoscersi come abitanti della contemporaneità, aperti all'incontro con l'altro e con il diverso mediante il consumo dei suoi prodotti culturali.

In questo caso, l'incontro con l'altro è funzionale a importare il tipo di cittadino altrui e abbandonare il proprio e con questo si spiega la necessità fortemente ribadita di aprirsi alla diversità e lasciarsi contagiare da essa. Quest'ultima è la vera dimensione di potere del processo polito-poietico; infatti il modello che viene offerto è orientato a un discorso sulla città, sulla qualità della vita e sulle necessità del mondo contemporaneo che con la sua egemonia dirige il meccanismo di soggettivazione dei pafites come "cittadini". Pafos2017 quindi si conferma un dispositivo che cattura la realtà su cui è gettato per ricomporla all'interno del discorso che lo legittima.

Il dono della modernità

Abbiamo mostrato che i processi polito-poietici in atto, così come quelli antropo-poietici, chiedono sempre di mettere in questione il capitale simbolico intrinseco nei modelli che vengono evocati. Questo può condurre sia a un'accettazione consapevole e a una conseguente riproduzione del modello, che alla sua contestazione e alla sua sostituzione con un nuovo modello ritenuto migliore o più forte. Questa profonda relazione tra pratiche e antropopoietiche e sistemi di valori e di simboli è stata già individuata da Remotti, che nelle sue *Tesi* parlava di "ineludibilità dell'ideologia" (1996, p.20).

Dobbiamo quindi osservare quale sia l'ideologia che sottende i discorsi di Pafos2017 e delle sue visioni per il futuro della città e dei suoi cittadini in formazione; questo può essere fatto

valutando con attenzione le metafore che descrivono l'atto polito-poietico. Il lavoro culturale ha uno scopo ben preciso, descritto con la formula icastica di *na aniksoun ta miala tous*[102], letteralmente *aprire le loro menti.* Questa espressione non è certamente fantasiosa né particolarmente sorprendente ma la sua forza risiede proprio nel riposare sul senso comune, che oppone il positivo dell'apertura al negativo della chiusura. Essa è solo apparentemente semplice da capire; cosa effettivamente significhi essere di pensiero aperto è difficile da definire, può variare a seconda del soggetto che si esprime e del contesto. In ogni caso, il senso si mantiene sempre positivo, nessuno vuole avere una mentalità chiusa. In generale, essere aperti significa mantenere un atteggiamento fiducioso e curioso verso la diversità e la novità, essere chiusi significa invece rifiutare ciò che è fuori dalla propria abitudine senza valutarlo, perché si è spaventati o incapaci di comprenderlo. A questi due atteggiamenti intellettuali sono connessi anche due aspetti morali, in quanto un atteggiamento aperto è solitamente inclusivo, progressista e tollerante, mentre quello chiuso è aggressivo e anche xenofobo.

Ancora una volta la piccolezza di Pafos gioca un ruolo fondamentale nella descrizione del pensiero dei suoi abitanti. Viene infatti creata una relazione tra la sua dimensione e la condizione autocentrata dei suoi abitanti, come sostenuto dalla stessa direttrice artistica la signora Doetzer: "Paphos, because usually was a very small city, was a city that was referring only to itself". Così come le città vere e proprie che abbiamo descritto nei paragrafi precedenti sono quelle in grado di avere una rete di relazioni ampia e diffusa, i cittadini veri e propri devono avere uno sguardo che va lontano. Cosa che fino ad ora è stata impedita agli abitanti di Pafos dalla condizione ambientale di vivere in una piccola cittadina di provincia. Di conseguenza, il lavoro di Pafos2017 sarebbe quello di aprire finestre sul mondo per mostrare ai suoi soggetti le alternative e la benefica diversità che esiste là fuori.

> "this is an opening of Paphos to the world [...] it was a window that opened for the Paphos society in general but also in particular to the local cultural persons and institutions."

Questa espressione del presidente di Pafos2017 è molto chiara ed esplicita sul ruolo che la propria organizzazione si poneva, così come sulle dinamiche che si intendono generare. La questione dell'apertura si gioca su fronti diversi, in questa citazione ci si riferisce soprattutto alle opportunità di collaborazione e lavoro per la classe creativa locale ma gli effetti benefici

[102] *να* ανίξουν τα μιαλά τους

sono ritenuti cadere su molte categorie di persone. I benefici possono essere sia per chi semplicemente partecipa come pubblico agli eventi, sia per chi fa parte del mercato della cultura e dell'arte e anche per chi vorrebbe o potrebbe farci parte in futuro. In generale, il contatto con prodotti e produttori culturali e, in misura minore, con turisti provenienti da molte parti del mondo è considerato un modo efficace per modificare il modo con cui le persone costruiscono la propria immagine di sé e i propri valori. Aprire sprazzi di diversità può essere anche un modo per aiutare i giovani abitanti di Pafos e le loro famiglie a immaginare per sé stessi un futuro professionale diverso da quello a cui sono solitamente indirizzati. Come mi spiegava Stelios, che cercava di mostrarsi sempre attento ai benefici per giovani e studenti, questa occasione poteva aiutare i ragazzi e le ragazze di Pafos a realizzare che "possono godere degli aspetti culturali della vita, non serve che studino tutti medicina, legge e così via ma possono anche diventare musicisti e attori". In questo modo avrebbero potuto scoprire i propri talenti e le proprie vocazioni, arricchendo nello stesso tempo il capitale umano della città con nuovi professionisti, non facendola più dipendere dall'esterno.
Ma il tema principale non è tanto quello professionale, quanto quello esistenziale. Stelios sosteneva che scoprire nuove e ulteriori possibilità per il proprio futuro e per la propria vita sarebbe stato un beneficio per i giovani e per le loro famiglie e vedremo che anche Yiannis Koutzolambros riteneva di poter creare in questo modo una società più "felice". Superare un'idea irrigidita e limitante di buona occupazione in modo essere persone che guardano al futuro con fantasia e coraggio, questo era il suo auspicio. Nelle rappresentazioni più negative, addirittura, l'ambiente angusto e marginale di Pafos finisce per soffocare anche i sogni di questi ragazzi, l'ECoC, con i suoi spettacoli, i suoi eventi e la sua ventata di novità e di arte può essere "a chance to see famous actors, famous musicians, big events, big celebration that give them the chance and the opportunity to follow their dreams".

La metafora dell'apertura e della chiusura è un una delle grandi dicotomie che caratterizzano la narrazione occidentale dell'altro; una dicotomia con cui si è costruita l'immagine dei popoli esotici che sono stati colonizzati, al pari di quella tra modernità e tradizione. La caratterizzazione del primitivo o dell'arretrato e la necessità di una sua apertura al mondo sono infatti insite nel discorso coloniale fin dal suo principio e hanno fatto parte della sua autogiustificazione. Le società che le potenze europee hanno incontrato via via che estendevano il loro potere negli altri continenti della Terra sono state costantemente descritte come circoscritte, remote, piccole e isolate (White 1991). Che fosse l'oceano della Micronesia o le foreste del Borneo, l'ambiente intorno a loro è stato considerato una barriera che imprigionava

i villaggi in un orizzonte ristretto, impediva i contatti reciproci e la nascita di sistemi integrati, limitandone così lo sviluppo economico e sociale.

Il risvolto culturale di questa medaglia è l'arretratezza o la primitività, nei casi più estremi; l'isolamento geografico, infatti, ha un corrispettivo cronologico. Trovarsi fuori dal mondo, produce anche l'essere al di fuori della storia; la mancanza di contatti e di scambi infatti causa l'impossibilità di concepire alternative alla propria tradizione e alla propria prospettiva. Le società primitive si trovano così costrette a ripetere sé stesse all'infinito senza la possibilità di evolversi, fino al contatto con l'esploratore bianco che rompe questa circolarità attivando la molla del progresso e della civilizzazione. Il momento dell'incontro con le navi europee viene quindi rappresentato come un punto di non ritorno, una svolta epocale nella storia dell'altro primitivo, anzi, viene rappresentato come l'inizio della sua storia. Fino ad allora egli aveva vissuto un tempo ciclico in cui passato e presente si inseguivano e si fondevano in maniera indistinguibile, un tempo in cui tutto era già noto perché governato dall'eterno ritorno delle tradizioni; il tempo dopo l'apertura al mondo, invece, è completamente diverso. Infatti, l'inserimento dei popoli primitivi in una rete (coloniale) globale fa esplodere la loro cronologia; il cerchio si scardina e si trasforma in una linea retta e continua in cui non è più possibile tornare indietro ma solo correre avanti verso il progresso. Il discorso europeo pone l'altro in un differente piano temporale (Fabian 1983) che diventa quindi un potente strumento di legittimazione del potere coloniale o post-coloniale. Abbiamo già mostrato nel secondo capitolo che questo meccanismo viene riprodotto nei discorsi che costruiscono l'arretratezza di Cipro rispetto all'Europa occidentale. La condizione di isola, la distanza geografica e il ruolo duplice della grecità dell'isola costituiscono una forma di distanziamento e di isolamento rispetto al cuore della cultura occidentale che si traduce in un ritardo nello sviluppo e nella diffusione di determinate idee.

Da parte degli operatori di Pafos2017, la fiducia nell'efficacia dell'apertura al mondo per la trasformazione della società cipriota è moltissima; è considerata il solo modo per imprimere una svolta nel modo di pensare degli abitanti di Pafos. Infatti Yiannis Koutzolambros, quando l'anno da Capitale era ormai finito, si dichiarava convinto di aver ottenuto almeno parte dell'obiettivo sperato per il solo fatto che:

> "*they have been exposed* to kind of arts that they didn't know before, *they have been exposed* to other cultural elements like food, arts and crafts, and things like that they were not exposed before, so it's a little more mature society."

In questa citazione, oltre ad emergere una concezione quasi meccanica degli effetti dell'apertura a un orizzonte più ampio, si esprime con chiarezza la provenienza esogena della maturità della società pafita. Essa era già implicita nell'idea di apertura verso il mondo ma si fa ancora più forte con la retorica dell'"esposizione". I Pafites non sembrano avere particolari meriti in questa sopraggiunta maggiore maturità, essi sono stati esposti, da altri, alle novità e alla diversità e ne hanno così subito gli effetti benefici. Infatti, la novità, la cultura e la modernità vengono descritte con una dinamica che ricorda quello delle epidemie; gli abitanti di Pafos sono stati esposti a prodotti culturali ignoti e insoliti così come si è esposti a un virus o a una radiazione e questo li ha positivamente contaminati. La modernità si propaga quindi per contagio, non è qualcosa che viene prodotta dal soggetto ma che si acquisisce da altri soggetti portatori. Ancora più interessante, questa retorica mostra un implicito e forse inconsapevole aspetto dell'ideologia della modernità: l'ineluttabilità del progresso. Il tendere di tutti i soggetti verso questa supposta maturità è considerato assolutamente naturale; una volta riconosciuta la propria posizione subalterna, i soggetti stessi vi si adeguano in maniera pressoché involontaria. Dunque, non è questione di accettare o meno la modernità che si sta ricevendo ma di avere la possibilità e l'occasione di entrarne in contatto; solo pochi se la vanno a cercare altrove, per questo è così importante un'istituzione come quella dell'ECoC che porti l'Europa qui a Cipro, dove altrimenti non sarebbe arrivata. Come nella retorica della modernizzazione, la questione principale e pressante è abbattere le limitazioni che ostacolano lo sviluppo, come tradizionalismo, ignoranza, mentalità chiusa, provincialismo e molti altri termini che significano cose simili, ovvero il rifiuto e la resistenza all'incedere naturale delle cose.

La trasformazione di Pafos e dei suoi abitanti in una città e in cittadini riproduce dunque le dinamiche dei progetti di modernizzazione. L'ineludibile ideologia che guida questo processo polito-poietico è quella del progresso sociale, che non è nuova a Cipro e che ne farebbe un contesto neocoloniale (Argyrou 2010). D'altronde, questa visione appare molto chiaramente dalla discussione che ho avuto sempre con Yiannis Koutzolambros:

> K: ...this exposes culture to similar things or opposed things of other cultures and from all will result a more confident and happier society - happier it's not maybe the proper word but - a more knowledgeable, informed and confident society, *who is ready for the next step*. I think this is the biggest benefit of the ECOC.
> F: The next step?
> K: The next step is the *society progresses.*

Nel nostro caso, quindi, urbanizzazione diventa sinonimo di modernizzazione e progresso.
L'antropologo Vassos Argyrou si è speso molto per smontare questa narrazione che oppone modernità e tradizione come due diverse condizioni intellettuali, proprio a partire da contesti di ricerca ciprioti. Egli traccia la nascita di questa opposizione nel mito dell'illuminismo kantiano del *sapere aude* che oppone un pensiero moderno basato sulla costante analisi della ragione all'univocità del pensiero tradizionale, basato su presupposti indubitabili e ultimativi. Nell'ideologia illuminista, la razionalità è incarnata dal *dubito* cartesiano che non si basta mai, procede senza sosta nella messa in discussione di tutte le verità che di volta in volta viene a scoprire. Per questo motivo, essa non si fossilizza in un corpus di saperi assodati ma si rimescola in un continuo fermento di nuove teorie, idee, scoperte, che la avvicina sempre di più all'obiettivo ideale della verità. In questo modo il pensiero illuminista e positivista si arroga in maniera esclusiva la possibilità di raggiungere a un sapere oggettivo, indipendente dalle condizioni materiali della sua elaborazione; esso quindi non oppone la propria verità a quella delle altre tradizioni di pensiero ma traccia un solco ben più ampio tra le opinioni discutibili degli altri e la propria, unica, Verità.
Argyrou non cerca solo di svelare l'ipocrisia di questa narrazione, l'unica mitologia a rifiutare la propria natura di mito; egli critica profondamente il sogno illuminista, soprattutto contro chi cerca - tendenziosamente, secondo Argyrou - di correggerlo in senso antiscientista (2003). L'antropologo, infatti, osserva che nonostante il mito positivista sia ormai caduto, gli alfieri della modernità lo hanno riproposto sotto le spoglie della "modernizzazione riflessiva", ovvero una teoria che individua l'autentica modernità del pensiero occidentale non nelle sue capacità – ormai smentite – di arrivare a una verità oggettiva, quanto nell'aver riconosciuto la limitatezza e relatività strutturale di sé stessa. In questo modo, osserva Argyrou, viene creata una nuova divisione tra il sapere moderno consapevole della propria limitatezza, opposto ai saperi assoluti e radicali delle tradizioni pre-moderne; questa è una divisione solo apparentemente inclusiva e anti-etnocentrica, perché in realtà non fa altro che riproporre la superiorità della modernità occidentale rispetto alle altre tradizioni. Solo l'uomo moderno,

infatti, avrebbe “osato” riconoscere la condizione relativa e sempre parziale della conoscenza. In questo modo, esso pone la propria modernità, di nuovo, come un esempio da seguire per tutti gli altri.

Questo schema di pensiero antitradizionalista guida le autorappresentazioni della modernità occidentale in tutti i suoi aspetti, anche quelle del cittadino cosmopolita e consumatore di cultura. Nel caso etnografico che abbiamo davanti, il ruolo della tradizione è giocato dall’abitudine ma il risultato è sempre lo stesso: l’impossibilità da parte dei soggetti non (abbastanza) moderni di liberarsi da schemi di pensiero e di attribuzione del valore pregressi, che impediscono il progresso sociale verso condizioni di maggiore benessere per i soggetti stessi. La chiusura della tradizione si oppone all’apertura verso la molteplicità e la complessità del cittadino cosmopolita.

Pafos2017 sembra quindi un intervento per scardinare l’abitudinarietà della tradizione e far cominciare una nuova storia di progresso per la società pafita. Argyrou (2013) mette in guardia dalle ripetute offerte della modernità occidentale di offrirsi generosamente agli altri. Egli identifica questa dinamica con quello che egli chiama il “dono di pensiero”, ovvero la missione che l’Occidente si è dato di dotare il pensiero degli altri della propria modernità; il dono disinteressato di un pensiero moderno e razionale è stata la giustificazione che ha motivato e talvolta continua a motivare l’esperienza coloniale occidentale in tutto il mondo. Il dono di un nuovo pensiero e di un nuovo stile di vita più moderno è, con i dovuti distinguo, anche la motivazione dello sforzo della Capitale Europea della Cultura, che, come abbiamo visto, giustifica la propria azione proprio nei termini di una missione per la comunità e di una contaminazione positiva di culture.

Secondo Argyrou, tuttavia, il meccanismo del dono è pericoloso perché induce un circolo di reciprocità e di dipendenza su cui si fonda l’egemonia del donatore. L’atto del dono costruisce il “power of giving” (2013 p. 32) che caratterizza la sublimazione del potere politico sull’altro in un potere di tipo simbolico, il potere di determinarne le condizioni dell’identità altrui. Riconoscendosi come forgiato dall’occidente, infatti, l’altro ne diventa una pallida imitazione, sempre costretto in secondo piano.

Allo stesso modo, possiamo dire che nell’atto politico di liberare il contagio dell’alterità e della modernità per l’urbanizzazione di Pafos, si invoca questo potere del donare, si invoca la possibilità che dall’esterno possa giungere un vento di cambiamento e di crescita. In questo modo, però, non si fa altro che riconoscere e rafforzare lo stato di minorità de pafites e dei ciprioti rispetto alle forme di modernità proprietarie delle condizioni della loro stessa identità come cittadini moderni.

Il modello di umanità implicito nell'atto polito-poietico, quello del cittadino moderno, cosmopolita e aperto al mondo, è un modello esogeno. L'ideologia ineluttabile che guida il progetto polito-poietico è quella della modernizzazione occidentale quindi, adottandola come guida, essi si esautorano dal potere di autodeterminare le proprie condizioni di identità e le affidano a una tradizione intellettuale che li pone ai margini. I ciprioti dunque pongono la fonte della propria modernità al di fuori di loro, esattamente come i Nande facevano per le condizioni della propria umanità, attribuendole agli spiriti; tuttavia, mentre gli spiriti sono un'entità divina o spirituale che appartiene e riflette in qualche modo il sistema di potere interno alla comunità, quello degli uomini anziani Nande, nel caso dell'ECoC le condizioni della modernità vengono trasferite ad altri uomini, perdendone il controllo. I ciprioti, quindi, si condannano a vivere nell'ombra del proprio modello.

In conclusione, possiamo dire quindi che, nell'autorappresentazione che abbiamo raccontato fino ad ora, Pafos si riconosce quindi piccola, una piccolezza disarmante che può essere risolta solo innestando germogli di realtà più grandi che fecondino la società locale. Tuttavia, come ha denunciato Hau'ofa (1994) nel suo celebre e dibattuto lavoro, nonostante gli effetti dell'essere piccoli e isolati siano tremendamente reali, la piccolezza è prodotta socialmente; è l'effetto distorto di uno sguardo esterno egemonico che impone dei confini laddove non esistevano e rinchiude persone al suo interno, persone che si trovano inconsapevolmente marginalizzate. Solo liberarsi dalle delimitazioni di uno sguardo esterno che Pafos (e Cipro) si sono autoimposte, può fare del mare che circonda l'isola non una barriera ma una ricchezza.

CAPITOLO VI

Essere europei: La dimensione europea di Pafos2017

Unione Europea, Nazionalismi e Globalizzazione.

Nei precedenti capitoli, Pafos2017 è stata vista come un contenitore di attori, elementi e piani strategici differenti che confluiscono nel progetto di (ri)generazione urbana e di polito-poiesi; in quest'ottica le questioni relative all'Unione Europea e all'identità europea sono rimaste in ombra e sembrano del tutto irrilevanti alla comprensione del fenomeno. Tuttavia, la connessione e la risonanza tra rigenerazione urbana ed europeizzazione risulterà più evidente se inseriamo l'ECoC all'interno dell'orizzonte più ampio delle politiche culturali europee in senso lato, di cui essa è solo una parte. Le politiche identitarie dell'UE sono state il principale interesse dell'antropologia nel suo studio dell'Europa Unita, quindi uno studio etnografico dell'ECoC può contribuire ad aggiornare il corpus degli studi a riguardo, oltre che suggerire nuove prospettive di analisi.

L'interesse per l'Unione Europea da parte dell'antropologia è nato da una costola della corrente di studi riguardo i nazionalismi; l'antropologia ha così preso posto in un dibattito già avviato da altre discipline che riguardava la relazione presente e futura tra UE, stati nazione e processi globali. Pur essendosi avvicinata a questo filone di studi relativamente tardi rispetto ad altre discipline sociali, così come piuttosto recente è stato il suo interesse verso i nazionalismi, la nostra disciplina ha contribuito alla revisione di alcuni dei concetti base di questo dibattito, come quello di identità o quello di globalizzazione.[103] La nostra intenzione è quella di tracciare una breve ricostruzione di questo dibattito per indicarne i punti cardine che possono aiutarci a interpretare un'istituzione come la Capitale Europea della Cultura all'interno del più ampio campo delle politiche culturali europee e, allo stesso tempo, apportare a questa prospettiva alcune innovazioni che il lavoro etnografico a Cipro ci ha suggerito.

[103]In questo caso mi riferisco agli studi di Barth (1969) riguardo i processi costitutivi dell'identità etnica, che hanno contribuito a rivedere profondamente il rapporto tra identità collettive e istituzioni politiche ma anche ai lavori di Anderson (1983) sul ruolo dell'immaginazione per la costruzione di identità collettive; questi sono entrati a far parte in maniera assodata del patrimonio comune degli studi sul nazionalismo. Per quanto riguarda il tema della globalizzazione, il contributo più importante è stato certamente quello di Appadurai con la sua celebre disgiunzione dei flussi (1996) e i suoi *-scapes*.

L'antropologia si avvicinò ai temi del nazionalismo negli anni '80 a seguito delle diverse critiche che iniziarono ad essere rivolte all'antropologia mediterraneista nel decennio precedente, per via della sua predominante prospettiva struttural-funzionalista (Davies 1977, Boissevan 1979, Herzfeld 1981). In risposta a questi nuovi stimoli, gli studiosi di campi europei sentirono la necessità di aprire il proprio sguardo a dinamiche più ampie rispetto ai confini dei paesi rurali in cui si erano sempre trattenuti, riconoscendo presto nella struttura dello stato nazionale un attore molto importante della vita politica e sociale di quelle stesse comunità (Grillo 1980).

Fin da subito, l'antropologia si occupò di svelare e criticare il ventre molle del discorso nazionalista, ovvero la sua pretesa di fondarsi su entità (il popolo, la nazione) chiare, definite ed esistenti da sempre; al contrario, la disciplina ha mostrato il carattere performativo della retorica nazionalista che precede e produce l'oggetto del suo discorso. Gli autori che si sono occupati di questo tema hanno mostrato il carattere "immaginario" (Anderson 1983) proprio dell'identità collettiva, studiando i meccanismi attraverso i quali la società produce simulacri di un corpo collettivo nel quale i singoli individui possono riconoscersi come membri; sono state così messe sotto indagine le metafore (Herzfeld 1987), le ritualità (Eriksen 1993) e le strategie (Gellner 1983) con cui i nazionalismi costruiscono le singole nazioni come entità omogenee al proprio interno e irriducibili alle altre del proprio genere. Allo stesso tempo, lungi dal considerare i nazionalismi semplicemente dei falsi storici, gli antropologi hanno registrato la profondità del senso di appartenenza al gruppo nazione e la sua capacità di mobilitare le persone sul piano emotivo e di orientarne la percezione e i comportamenti, fino a giustificare atrocità e violenze spaventose (Loizos 1988).

Mentre cresceva l'attenzione per i processi di costruzione delle identità nazionali, tra antropologi e scienziati sociali si è iniziato a discutere di un nuovo fenomeno, che sembrava spingere in senso opposto: la globalizzazione. Questo concetto, pur essendo utilizzato in disparate e in molteplici occasioni, quasi fosse un passe-partout, è stato molto dibattuto e caricato di valori molto differenti tra loro. Solitamente, con esso si indica l'aumento in termini di velocità, intensità e quantità degli scambi di merci, denaro, informazioni, idee e persone a livello globale, nonché gli effetti sociali e culturali che lo hanno accompagnato; il fenomeno è iniziato nella seconda metà del '900 ma è esploso solo dopo la fine della guerra fredda. Il nuovo mondo globalizzato ha determinato una trasformazione delle relazioni tra spazio, identità e cultura che ha incuriosito diversi antropologi (Gupta Ferguson 1997), spostando il focus del dibattito sui nuovi schemi identitari, sempre più deterritorializzati.

Nel dibattito riguardo la globalizzazione e stati nazione, gli autori possono essere suddivisi piuttosto sommariamente tra coloro che evocano una precoce fine degli stati nazionali, incapaci di mantenere il proprio ruolo in una "una scena caratterizzata da disgiunture radicali tra diversi flussi globali" (Appadurai 2001, p. 59) e chi invece sminuisce la portata rivoluzionaria della globalizzazione (Friedman 2005) e difende la capacità delle ideologie nazionaliste di avere ancora un forte ruolo nella costruzione identitaria della popolazione globale, anche se a distanza o in "teleselezione" (Anderson 1992). Questa nuova attenzione sui processi di integrazione sovranazionale ha guidato l'interesse di molti scienziati sociali e antropologi sulle novità politiche che riguardavano gli stati Europei. Infatti, mentre l'URSS si dissolveva in diversi stati nazionali, a Ovest il trattato di Maastricht del 1992 trasformava la Comunità Europea in Unione Europea, una nuova ed inedita forma di organizzazione politica che si proponeva come trans- e post-nazionale.

L'interesse per l'Unione Europea in antropologia e sociologia è da considerarsi legato al dibattito sulla globalizzazione, in quanto essa viene considerata una delle incarnazioni - se non la principale – della globalizzazione stessa (Neyer 2002). Per descrivere le nuove dinamiche continentali fu anche coniato il termine specifico di "europeizzazione" (Borneman e Fowler 1997) che indica la riproduzione delle dinamiche globalizzanti a livello continentale, ovvero "an accelerated process and a set of effects that are redefining forms of identification with territory and people" risultante dal "new level and intensity of integration" (p.488) tra le sfere politica ed economica dei diversi stati, avviatosi dopo le lacerazioni provocate delle due guerre mondiali. Questo processo di europeizzazione è più ampio della sola unificazione politica; la nascita di nuove istituzioni è infatti considerata un naturale adattamento a una serie di pressioni esterne di tipo economico, culturale e tecnologico che hanno imposto una revisione della relazione tra stati europei ed altri attori internazionali. Allo stesso tempo, una volta creata la CEE prima e l'UE poi, questa si è trasformata nel principale agente promotore del processo di europeizzazione dall'interno, a cui è direttamente legato il proprio successo come istituzione politica.

Quando gli antropologi iniziarono a pensare al processo di europeizzazione come un oggetto di studio specifico e meritevole di analisi, essi lo fecero coincidere con il processo di ampliamento e integrazione dell'UE stessa, provando così a costruire un'antropologia dell'Unione Europea (Bellier Wilson 2000). Per ovviare al problema di adattare il metodo etnografico, nato per osservare comunità piccole e delimitate, all'osservazione di una realtà politica che comprende (oggi) circa cinquecento milioni di persone, sono state messe in pratica diverse strategie, non molto differenti da quelle messe in atto per lo studio degli stati nazionali.

In particolare, ci si è concentrati su prospettive dall'interno delle principali istituzioni Europee (Shore 1993, Abélés 1996, McDonald 1997), oppure in contesti dove l'europeizzazione era già praticata quotidianamente (Zabunsky 1995, 2000) o ancora sugli impatti delle politiche europee su piccole comunità ai suoi margini (Wilson 2000). Tutti questi approcci sono però uniti dalla volontà di trasformare l'antropologia in Europa in una antropologia dell'Europa (De Genova 2013) e cioè di rispondere alla domanda fondamentale di cosa sia effettivamente l'Unione Europea, come venga vissuta ed esperita dai suoi abitanti.

Il principale nucleo teorico con cui si confrontano gli studi antropologici (e non solo) riguardo l'Unione Europea è quello dell'identità e della cultura europee, riunite in un solo elemento nel termine di "europeità". Questa scelta è dovuta certamente all'impostazione della disciplina, che privilegia l'analisi di temi culturali e simbolici, ma anche alla situazione storica delle politiche comunitarie degli anni in cui si sviluppò questo filone di studi.
L'interesse per le questioni identitarie, inoltre, tradisce la matrice di questa corrente, che nasce dal dibattito su nazionalismi e globalizzazione; la categoria di identità europea infatti fu utilizzata per valutare la relazione competitiva tra l'UE e i singoli stati membri in termini di lealtà dei propri cittadini. I temi identitari e di appartenenza furono messi sotto la lente di ingrandimento al fine di comprendere il funzionamento dei processi di *nation-building* e la generazione dei sentimenti di appartenenza collettiva in seno all'Unione. Il tema dell'identità europea è stato affrontato muovendo dalla prospettiva inaugurata da Barth (1969), secondo cui l'identità etnica e tutte le altre forme di identità collettiva non sono realtà oggettive ma contestuali e, soprattutto, relazionali; esse non sono caratterizzate tanto dall'insieme di tratti e caratteristiche con cui si dipingono, quanto dal fatto di costruirsi in senso oppositivo a una identità altra, a sua volta costruita. In poche parole, la definizione identitaria avviene per sottrazione, opponendosi a ciò che *non si è* piuttosto che affermando ciò che si è, a prescindere dalle possibili alternative. Anche l'identità Europea è stata analizzata, quindi, a partire dai suoi sforzi di costruzione del proprio *altro da sé*, che è stato identificato di volta in volta con forme di alterità esterna (Islam, Russia, USA) o interna, i nazionalismi appunto.
Il problema di come generare lealtà verso le istituzioni comunitarie era caldo anche al di fuori dei confini dell'antropologia; dopo decenni in cui le diverse forme di organizzazione sovranazionale europee avevano preso forma e forza solo attraverso trattative diplomatiche condotte al di sopra dell'opinione pubblica, l'Unione Europea si era trovata di fronte ad alcune battute di arresto che mettevano in dubbio la legittimità del suo operato (Morelli 2011). Le diverse bocciature del progetto europeo da parte dell'opinione pubblica, come il fallimento

della prima tornata di elezioni politiche europee, il referendum contro l'ingresso nell'Unione da parte dei cittadini norvegesi o il naufragio del processo di scrittura della costituzione europea, sono stati segni che nel tempo hanno convinto le alte sfere di Bruxelles che il paradigma di integrazione neo-funzionalista praticato fino ad allora non fosse più sufficiente. In accordo con questo metodo, si riteneva che la progressiva integrazione di diverse sfere della vita quotidiana dei cittadini dei diversi stati membri, a partire da quella economica, avrebbe portato automaticamente alla coscienza di appartenere ad un unico universo internazionale (Mammarella Cacace 2009) e poi alla nascita di sentimenti di appartenenza. Il cambio di strategia avvenne a partire dagli anni '70, con il piano dell'"Europa dei popoli", varato nel 1973, volto allo scopo di avvicinare le istituzioni dell'allora CEE al grande pubblico e di colmare il cosiddetto deficit democratico. Nella memoria storica dei politici della Commissione Europea, tuttavia, fu il fallimento della prima tornata di elezioni del Parlamento Europeo del 1979 - una delle nuove pratiche introdotte dal piano del '73 – il momento in cui si prese coscienza della necessità di abbandonare l'approccio neo-funzionalista (Shore 1993). Il risultato fu il passaggio a un nuovo schema di integrazione molto più attento al piano culturale e a quello della comunicazione; furono così introdotti una serie di euro-simboli (la bandiera, l'inno, etc.) ed altre pratiche (l'istituzione di ricorrenze europee, l'insegnamento della storia dell'UE nei programmi scolastici, etc.) che avevano lo scopo di fornire una rappresentazione semplificata della UE con cui popolare l'immaginario dei cittadini europei. Esattamente come nel caso degli stati nazionali, questi simboli avrebbero dovuto rendere l'appartenenza europea un fatto "banale" (Billing 1995); a poco a poco, questi simboli sarebbero dovuti entrare nella normalità della vita degli abitanti dell'Unione ed essere percepiti come parte del loro ambiente politico e identitario. Con il tempo e l'abitudine, i cittadini avrebbero dovuto imparare a utilizzare questi nuovi simboli per rappresentare sé stessi e la propria comunità e lentamente si sarebbe dovuta formare la convinzione di appartenere ad un una comunità distinta e riconoscibile: l'Europa, con il suo interesse e destino comune.

In accordo con questa nuova strategia identitaria, furono avviate una serie di politiche simboliche e culturali al fine di plasmare un simulacro dell'Unione da offrire ai nuovi cittadini europei. Queste azioni simboliche hanno guadagnato ancora più importanza nei decenni successivi, diventando uno dei pochi strumenti nelle mani di Bruxelles per intervenire nelle politiche culturali e identitarie senza entrare in collisione con la sovranità dei diversi stati membri. Uno dei principali successi delle istituzioni europee è stato quello di far corrispondere, nella rappresentazione dei propri cittadini, l'idea di Europa – storicamente molto più ampia - con quella di Unione Europea, parole che vengono spesso usate come sinonimi nel linguaggio

comune e giornalistico. Questo è stato un primo passo per la creazione di una corrispondenza tra spazio geografico e istituzioni di governo, in modo da legittimare l'Unione Europea e farla riconoscere dai suoi cittadini come potere sovrano all'interno dei confini europei, una caratteristica tipica di ogni istituzione politica moderna. Tuttavia, ciò non è bastato a generare un forte sentimento di appartenenza paragonabile a quello nazionale.

L'antropologia è stata pronta nel criticare l'inefficacia[104] delle politiche culturali dell'UE, che hanno generato un sentimento di appartenenza superficiale e fragile, come gli eventi degli ultimi anni hanno dimostrato in maniera quasi drammatica. I cittadini europei - o almeno molti di essi - sono stati veloci a scaricare l'Europa e a preferire i rassicuranti confini nazionali di fronte alla percezione di una minaccia economica o identitaria.
Le critiche degli analisti non si sono rivolte alla natura artificiale di queste politiche, in quanto nessuna forma di identità collettiva si può fondare su realtà oggettive ma solo su costruzioni sociali; le critiche si sono indirizzate sull'incompletezza, sulla debolezza e contraddittorietà dei messaggi che sono stati lanciati all'opinione pubblica e soprattutto sull'incapacità di quest'ultimi di competere con gli omologi nazionali in termini di risposta emotiva. Gli studi hanno messo in luce il deficit simbolico dell'Unione Europea e la natura intellettualistica o grossolana di molti dei simboli da lei scelti per autorappresentarsi. Questi non funzionano altrettanto bene come quelli nazionali, perché non sono supportati da un patrimonio radicato e diffuso di immagini, personaggi e storie; essi sono quindi difficilmente riconoscibili e intelligibili da parte dei cittadini europei e soprattutto non suscitano un sentimento di appartenenza[105].
A livello pratico, inoltre, L'UE manca del potere necessario in molti campi strategici per il processo di nazio-genesi, come quello dell'istruzione pubblica e della difesa per esempio, che i governi nazionali non sono intenzionati a delegare. L'impressione che questo politiche danno, quindi, è che l'UE, non essendo in grado di produrre una narrazione identitaria alternativa a quelle nazionali, abbia preferito situarsi a un livello ulteriore che le comprendesse al suo interno. Questo è l'approccio del paradigma delle identità multiple, secondo cui i soggetti sono

[104]Per l'analisi critica delle politiche identitarie dell'UE si vedano soprattutto i lavori di Cris Shore (1993, 1999, 2000, 2004). Per una rassegna delle critiche si veda anche Scarduelli (2013, 2017).
[105]Si veda, ad esempio, il caso delle dodici stelle della bandiera; una simbologia erudita che non è facilmente intellegibile dai cittadini europei che, infatti, per lo più ignorano il motivo del riferimento al numero 12. Al contrario il significato del numero di stelle della bandiera USA, uno per ogni stato della federazione, e delle strisce, le tredici colonie fondative, sono di immediata lettura.

considerati in grado di riconoscersi parte di diversi soggetti collettivi solo a patto che essi si pongano su piani diversi e che quelli di scala minore possano essere compresi all'interno di quelli di scala maggiore, secondo un andamento che ricorda quello delle matrioske. Una versione più raffinata di questa teoria è quella data da Risse (2001, 2003) che, tramite l'idea di "risonanza", legge le diverse interpretazioni dell'identità europea in base alle possibilità che quest'ultima ha di rafforzare o di opporsi ai diversi schemi fondamentali delle rappresentazioni del sé nazionale. La prospettiva delle identità multiple certifica la natura dell'identità europea come una versione minorata di appartenenza, con una dimensione emotiva molto più debole e un peso nella rappresentazione delle individualità dei soggetti molto più scarso o, al limite, come un'implementazione e un compimento dell'identità nazionale.
Infine, un altro punto di vista, a partire dal quale si è criticata la costruzione dell'identità europea è quello relativo all'immagine dell'Europa che essa veicola e la capacità di quest'ultima di comprendere e sublimare al proprio interno tutte le diversità che la compongono. Le retoriche dei nazionalismi europei si sono costituite storicamente opponendosi le une alle altre ed è quindi molto difficile trovare una narrazione che possa riunirle in un solo destino comune. Allo stesso tempo però, l'idea di Europa ha una storia più lunga e una caratterizzazione più forte di quella di qualsiasi altra rappresentazione continentale; essa è stata molto spesso utilizzata dai viaggiatori o dai missionari provenienti da terre europee per distinguersi da culture e popoli che consideravano totalmente alieni (Pagden 2002). Il tentativo di individuare una rappresentazione unitaria del popolo europeo è stato così criticato per il rischio recuperare quella matrice razzista e sciovinista che ha storicamente creato la categoria di "europeo" a partire dall'incontro con l'altro nero, colonizzato e schiavizzato. (Segal 1991).

Nazional-patrimonialismo

Questa ricostruzione sommaria delle principali questioni relative al problema dell'Europeità mette in luce la caratteristica essenziale che unifica queste teorie e che, invece, l'etnografia di Pafos2017 vuole mettere in dubbio, ovvero quello di dover ricorrere a un concetto di cultura europea plasmato a partire da quello delle identità nazionali, come base per la sostenibilità di un sentimento identitario. Questo assunto è riconducibile a due motivi principali; il primo è dato dal contesto storico, mentre il secondo è di tipo metodologico. Innanzitutto, a livello storico e pragmatico, la CEE/UE nasce ed evolve a partire dall'iniziativa di stati nazionali che sono il fondamento della sua stessa struttura organizzativa, di conseguenza si trova a chiedere

ai loro governi di cedere parte della loro sovranità e ai loro popoli di riconoscerle una certa lealtà; nonostante nella retorica dell'integrazione si sia sempre affermato un modello post o trans-nazionale, quindi, l'UE si è trovata in una competizione di fatto con gli stati nazionali per garantirsi un piccolo spazio di legittimità. Questo è ben evidenziato dalle soluzioni messe in atto con il piano per "l'Europa dei popoli", che sono mutuate dalle politiche simboliche degli stati nazionali e vi si affiancano in maniera alternativa. Il secondo motivo per cui la nozione di cultura europea è così importante in molte analisi sull'Europa, invece, è il nazionalismo metodologico che ha contraddistinto lo studio delle identità collettive. Le teorie dell'identità collettiva sono state ideate nell'ambito dello studio dei nazionalismi etnici e molte di loro seguono l'equazione universale di Hobsbawm (1990) stato=nazione=popolo (sovrano), usata per descrivere i nazionalismi moderni così come sono stati concepiti a partire dalla Rivoluzione francese in poi. Anche per l'Unione Europea, quindi, poiché la sua richiesta di legittimità è stata equiparata a quella di uno stato nazionale, si è reso necessario rinvenire una nazione e un popolo che ne sostenesse il progetto politico.

La conseguenza principale di questo approccio è stata quella di interpretare e valutare l'europeità con gli stessi canoni con cui si trattano le culture e le politiche culturali nazionali, in particolare quelli di stampo etnico, che si sono resi invece poco fertili. I diversi nazionalismi solitamente si innestano su identità etniche oppure ne fanno propri alcuni elementi, l'identità etnica è infatti una delle principali fonti di legittimazione del loro potere o delle loro pretese indipendentiste, quando al nazionalismo non corrisponde uno stato nazionale. Questa relazione è così forte che una delle più autorevole scuole sociologiche di studi sul nazionalismo, quella etno-simbolista fondata da Anthony Smith, traccia una linea filogentica diretta tra il nazionalismo moderno e le categorizzazioni etniche dell'età premoderna (Smith 1987). Al di là dell'esistenza o meno di una reale discendenza del primo rispetto al secondo, infatti, i nazionalismi condividono con le narrazioni dell'identità etnica un tema molto importante che invece manca nel discorso sull'identità europea: la primordialità e la continuità storica dell'identità. Le etnie e le nazioni dissimulano il proprio carattere fittizio, contestuale e strategico, autorappresentandosi come delle entità esistenti da sempre, a prescindere dagli accidenti della storia; riproducendo la propria cultura specifica, esse sarebbero sopravvissute sia alle trasformazioni nel tempo che ai dislocamenti nello spazio. Ovviamente questo può essere fatto solo avviando un processo di revisione selettiva della storia, che sottolinei gli aspetti di continuità ed oscuri quelli di rottura con il passato. Inoltre, per sostenere questa visione, a volte, vengono create delle equivalenze del tutto arbitrarie tra periodi storici o entità politiche molto diversi tra loro, ad esempio quella operata dal fascismo tra Italia e Impero

Romano. Allo stesso modo, i processi di nazio-genesi sono raccontati come dei "risorgimenti", dei risvegli e delle prese di coscienza della propria identità da parte dei popoli, piuttosto che il formarsi di nuove categorie identitarie che prima non esistevano. Questo escamotage permette di salvare la continuità della nazione lungo le mutevoli condizioni della storia, rappresentandola come sopita o disconosciuta ma sempre presente ed attiva.
Questi "ambivalent temporal entanglements" (Kuutma 2009 p. 6) tra passato e futuro costituiscono la base della logica delle "tradizioni inventate" (Hobsbawn Ranger 1982); grazie ad essi le identità nazionali affondano nella storia le fondamenta su cui reclamare legittimità nel presente. Gli stati nazionali si sono così fatti grandissimi promotori di politiche identitarie, con cui fabbricare un'immagine dell'identità nazionale stabile durante lo scorrere dei secoli e hanno trovato nell'idea di patrimonio culturale uno strumento molto importante per sostenere la propria narrazione. Si è andata così creando una salda relazione tra stato e patrimonio, che Palumbo (2003) ha definito "nazional-patrimonialismo", una relazione reciproca in cui il potere dello stato legittima l'atto di patrimonializzazione e il patrimonio, a sua volta, giustifica il discorso e le pretese nazionaliste. La patrimonializzazione infatti permette di dare corpo all'intangibilità insita nel concetto di cultura (Kuutma 2009). Infatti, la concezione originaria del patrimonio, di ambito burocratico e museale, limitata alla conservazione delle eccellenze architettoniche e archeologiche e alla loro valorizzazione, si presta a testimoniare la permanenza nello spazio e nel tempo di una determinata tradizione culturale. Con il crescere dell'interesse attorno al patrimonio, tuttavia, la sua sfera semantica si è estesa, passando dalle sole eccellenze a tutta la produzione culturale, ai valori, alle memorie e alle pratiche quotidiane condivise dai membri di una comunità; la condivisione di un unico patrimonio culturale, quindi, è stata usata per favorire la fabbricazione del senso di esperienza condivisa che caratterizza i sentimenti di appartenenza al gruppo (Peckham 2003).

Questo meccanismo che dà corpo alla cultura raggiunge uno dei suoi momenti culminanti nei musei nazionali, nei quali si dà libero sfogo a quel "feticismo della cultura materiale" (Handler 1985, p. 263) proprio degli stati moderni. Essi si appropriano di oggetti, tradizioni o eccellenze artistiche e li trasformano in patrimonio nazionale; l'allargamento recente della definizione di cultura a una più ampia moltitudine di fenomeni non cambia questa dinamica, anzi la riproduce in molti più campi. La nozione di proprietà culturale è alla base di questo meccanismo; d'altronde, la stessa etimologia di "patrimonio" suggerisce questa sua natura, secondo la quale i diversi elementi che compongono il complesso dell'identità culturale vengono riferiti a un soggetto collettivo (in questo caso la nazione) che ne dispone come suo possedimento. Proprio

studiando le rivendicazioni di diversi soggetti collettivi, rispetto agli stessi elementi, a livello nazionale e regionale o le accuse di imperialismo rivolte ai musei etnografici delle capitali occidentali, Richard Handler ha mostrato come la capacità di possedere una cultura sia funzionale ed essenziale per l'esistenza stessa di una nazione, la quale può affermare la sua esistenza come soggetto storico solo tramite il possesso di un proprio corpo fisico, fatto di cultura materiale (Handler 1985, 1988).

Quindi, ad un primo e basilare livello i processi di patrimonializzazione servono ad affermare l'esistenza di una comunità come entità collettiva, ad uno successivo, invece, rendono possibile elaborare l'immagine di una determinata identità culturale e, attraverso la selezione dei beni da trasformare in patrimonio, affermarne la specificità e la differenza dalle altre. L'atto patrimonializzante, di conseguenza, pone il problema dell'autenticità, ovvero la necessità di distinguere tra ciò che appartiene a una cultura in maniera contingente e di cui si può privare da ciò che invece deve essere mantenuto perché ne esprime il suo senso fondamentale. Il patrimonio infatti non si riferisce solo al nudo possesso di una cultura ma è sempre associato a valori positivi etici o estetici; una bidonville è caratteristica e rappresentativa di una città quanto la cattedrale della sua piazza, così come il nazismo ha fatto parte della storia europea quanto il rinascimento ma difficilmente i primi verranno riconosciuti parte essenziale del patrimonio culturale in questione, mentre lo saranno i secondi (Bugge 2003).

Possiamo affermare, dunque, che esiste una relazione bilaterale tra i concetti di cultura e patrimonio. La prima funziona da cornice legittimante al secondo, infatti un determinato bene può essere patrimonializzato proprio in quanto eccellenza appartenente a una cultura; allo stesso tempo la presenza di beni patrimoniali restituisce corporeità a una cultura, individuandone i limiti storici e geografici. La possibilità di tracciare limiti e confini è infatti l'altra caratteristica fondamentale dei fenomeni di patrimonializzazione che li rende utili alla costruzione di identità nazionali; attorno all'oggetto patrimonializzato si attivano meccanismi di inclusione ed esclusione che tracciano i confini della comunità a cui il patrimonio è da riferirsi e la separano rispetto alle altre. Per comprendere la natura dell'Europeità, non possiamo quindi prescindere dalle pratiche di costruzione di un patrimonio culturale europeo.

Politiche culturali e patrimonio europeo

Come abbiamo visto in precedenza, la nascita e la crescita dell'Unione Europea in questi ultimi decenni ha risvegliato problemi di sovranità e, data la stretta connessione che abbiamo mostrato tra cultura, nazionalismo e patrimonio, è inevitabile che questo turbamento degli equilibri

nazionali abbia avuto una ripercussione sul piano del patrimonio culturale (Peckham 2003). L'UE ha avuto la necessità di fabbricare un proprio patrimonio culturale e un nuovo soggetto collettivo europeo, cosa che ha generato nuove tensioni con le diverse culture nazionali. Questa stessa volontà ha guidato la nascita del programma della Capitale (allora Città) Europea della Cultura negli anni '80; infatti le prime città a cui è stato assegnato il titolo erano affermate e indiscusse città d'arte[106], a cui era dato il ruolo simbolico di costituire l'ossatura del patrimonio culturale europeo. Nella gestione dell'ECoC di questi primi anni è visibile il presupposto del nazionalismo metodologico, partendo dal quale pare inevitabile che la lealtà all'Europa Unita possa derivare solo dall'appartenenza a un popolo europeo, reso unitario dalla partecipazione ad un'unica matrice culturale. Parafrasando Shore (1993), possiamo affermare che *l'Europa dei popoli* non basta; per poter generare appartenenza e legittimità si sarebbe dovuto creare un *popolo d'Europa* ma questo non è mai accaduto.

L'ECoC deve essere letta come un tassello del più ampio mosaico delle politiche culturali varato dall'Unione Europea per la fabbricazione di un comune popolo europeo; la sua analisi tuttavia mostra l'evoluzione della relazione tra dimensione nazionale, transnazionale e locale secondo una modalità ben più complessa rispetto ai modelli che le pongono in semplice opposizione. Al contrario, i programmi culturali europei e le politiche di patrimonializzazione sembrano agire come il risultato di una doppia tendenza alla localizzazione e alla globalizzazione; da una parte favoriscono la parcellizzazione del patrimonio culturale, sostenendo particolarità locali a livello regionale e scavalcando i mediatori nazionali, secondo il paradigma dell'"Europa delle regioni" (Kockel 2002), dall'altra promuovono la creazione o la risemantizzazione di alcuni luoghi, soprattutto metropolitani, come "spazi EU-ropei" (Johler 2002). Questi sono generalmente degli spazi di movimento, di contatto e di relazione come stazioni dei treni, ponti, piazze etc. che spesso sono stati intitolati all'"Europa" - qualsiasi cosa essa significasse nelle menti di chi lo ha fatto - e compongono quella che Johler ha definito "Transit-Europe" (2002). La loro natura di spazi di attraversamento, unita all'estetica spesso molto moderna e futuribile delle loro architetture, può far pensare che l'europeizzazione sia soltanto un momento delocalizzante e di perdita di connessione con il territorio ma non è così.

[106]Dalla prima edizione del 1985 al 1989 sono state nominate, nell'ordine: Atene, Firenze, Parigi, Amsterdam e Berlino; queste città interpretarono il programma ECoC come una celebrazione di eccellenze artistiche di breve durata e grande spettacolarità. La svolta verso un approccio più tipico delle politiche urbane, con un programma più lungo, vario e una visione della cultura meno elitaria ma come strumento di intervento sociale e rilancio dell'immagine cittadina è solitamente individuata nell'esperienza di Glasgow1990.

In altri casi, l'Europeizzazione ha permesso di imprimere il marchio dell'Unione sulle città europee attraverso la creazione di nuovi luoghi, come l'europarlamento di Strasburgo, oppure riposizionando all'interno di una nuova retorica luoghi storici, ora diventati testimoni dell'anima europea della città.

Questa tensione tra localismo e europeismo, con gli stati nazionali a mediare, si avverte anche nella struttura stessa dell'ECoC come istituzione; quest'ultima viene chiamata a diffondere un nuovo senso di appartenenza europea che si costruisce in un rapporto di costante tensione con le forme di appartenenza locale. Ad esempio, nelle più recenti *Decisoni del Parlamento Europeo e del Consiglio n°1622*[107], lo scopo dell'istituzione della "Capitale Europea della Cultura" viene esattamente definito all'articolo I:

> valorizzare la ricchezza, la diversità e le caratteristiche comuni delle culture europee e di contribuire a migliorare la comprensione reciproca tra cittadini europei (1622/2006/CE, p. 304/2)

L'ECoC, quindi, è chiamata a rispondere a un doppio fine, da una parte deve contribuire al rafforzamento di una peculiarità localista, dall'altra deve cercare di inglobare queste particolarità locali all'interno di un orizzonte più ampio e comune; i temi della patrimonializzazione non vengono nominati, se non nel riferimento, implicito, alle culture europee.

Nel preambolo delle stesse *decisioni*, troviamo alcune valutazioni generali che la Commissione Europea fa riguardo agli obiettivi raggiunti dalle diverse esperienze di ECoC; esse si trovano qui per corroborare la necessità di modifica delle regole precedentemente in atto e per suggerire nuove soluzioni. La Commissione riconosce il successo della manifestazione su diversi livelli, in particolare per l'impatto positivo che essa ha sulla visibilità delle città nominate e riguardo il riconoscimento da parte delle comunità locali dell'importanza della manifestazione ma, tra le mancanze, insiste ripetutamente sulla necessità di assicurare e sottolineare il "valore aggiunto europeo" della manifestazione. L'importanza di garantire questo "valore aggiunto europeo" ritorna in diversi articoli delle *Decisioni*, dimostrando il peso che esso ha nelle considerazioni della Commissione e del Parlamento; a tal fine vengono introdotte diverse modifiche al processo di candidatura, di nomina e di preparazione della città intitolata.

---

[107]Queste disposizioni abrogano e sostituiscono le precendenti *Decisioni 1419/1999/CE* che normano le modalità di candidatura e di assegnazione del titolo di ECoC fino al 2019.

Il processo di candidatura è il momento chiave della formazione ideologica dell'ECoC come agente europeizzante, infatti anche se la procedura è volta a sottolineare il ruolo attivo della base locale, chiamata a farsi carico dell'iniziativa, essa è in realtà fortemente diretta dall'alto; attraverso la competizione per il titolo, l'Europa impone il suo discorso alle città candidate (Lähdesmäki 2011). Per questo motivo, l'Unione Europea spinge perché il titolo di ECoC vada a città marginali rispetto alle dinamiche culturali e politiche europee. Ad esempio, a partire dal 2005 (649/2005/CE)[108] è stata introdotta una calendarizzazione degli stati membri (due ogni anno) chiamati a ospitare l'ECoC; questa decisione è stata presa per far sì che i nuovi stati membri, appena ammessi nel 2004, "possano entro breve termine presentare le candidature alla manifestazione «La capitale europea della cultura»" (649/2005/CE, p.117/20). Lähdesmäki (2011) suggerisce però che questa decisione, oltre che a dare una chance, possa essere un modo per forzare i membri di annessione più recente a partecipare con proprie candidature, essi infatti sono ritenuti i più bisognosi di aiuto nel processo di integrazione; la competizione per il titolo può essere un modo per spingere le città ad aderire a un modello di europeità che, in maniera controversa, è allo stesso tempo sia l'obiettivo da realizzare grazie alla Capitale Europea della Cultura che un prerequisito necessario per la vittoria del titolo. La pressione generata dalla necessità di incontrare le aspettative degli organi valutatori ha portato alla nascita di un sapere specifico riguardo la costruzione di una candidatura vincente e su come soddisfare le richieste delle commissioni di giudici. Questo sapere si costruisce attraverso lo scambio di informazioni tra ECoC passate e future riguardo le iniziative di successo e ha portato a una rapida omogeneizzazione degli stili delle candidature. Una pratica molto comune in questo senso sono le visite che rappresentanti di ECoC future fanno alle città che li precedono per carpirne idee o modi di lavorare; nel caso di Pafos2017, ad esempio, visite e collaborazioni erano state strette con San Sebastian e Wroclaw, città che ospitavano il titolo nel 2016 e, viceversa, le città di La Valletta e Novi Sad[109] hanno visitato Pafos per osservarne il modello di organizzazione. John Wessel, il direttore di una compagnia artistica specializzata nell'organizzazione di grandi eventi pubblici, la stessa che curò la festa di inaugurazione di Pafos2017 e di altre ECoC, mi assicurava che questa situazione ha anche generato un mercato di competenze e professionalità relative ai processi di candidatura; scrittori di *bidbooks* e ideatori di progetti di successo migrano per l'Europa fornendo consulenze alle diverse città di volta in volta coinvolte nella

[108]Queste disposizioni intervengono in modifica delle precedenti *Decisioni 1419/1999/ CE* che normano le modalità di candidatura e di assegnazione del titolo di ECoC fino al 2019.

[109] Rispettivamente detentrici del titolo per il 2018 e il 2021.

competizione. Anche Pafos si sarebbe affidato a uno di questi ghostwriter, diceva John, anche se ho ricevuto smentite a riguardo dai funzionari municipali. Altri esempi di questo corpus di conoscenze sono le guide messe a disposizione delle città candidate – il MIBAC ne ha una a disposizione sul proprio sito - in cui si riportano linee di azione ed esempi virtuosi tratti da altre esperienze di successo. Oltre trent'anni di esistenza della *Capitale Europea della Cultura* ha quindi prodotto una propria tradizione e un proprio discorso rispetto alla cultura e all'europeità che viene riprodotto di generazione in generazione e diffuso principalmente attraverso le procedure di candidatura.

Per assicurare l'adesione a questa visione anche dopo l'ottenimento del titolo, le *Decisioni* che abbiamo citato all'inizio dispongono che i quattro anni di preparazione che precedono l'anno da Capitale vengano sottoposti a un costante monitoraggio da parte di una commissione ad hoc di sette esperti nominati dal Parlamento Europeo, così da assicurare la conformità del risultato finale con quello previsto nel modello di candidatura. Infine, attraverso l'istituzione del premio pecuniario "Melina Merkouri" si intende valorizzare gli sforzi di quelle città che hanno saputo adeguare al meglio il proprio programma alle indicazioni e alle aspettative dell'Unione Europea. L'introduzione di nuove indicazioni rispetto alla dimensione europea, più stringenti di quelle precedenti, prova il grande interesse che le istituzioni comunitarie ripongono nel progetto ECoC e la loro fiducia nelle politiche culturali per la maturazione e diffusione di una identità europea tra la popolazione.

Nonostante la grande insistenza su questo concetto, nei documenti non viene definito in maniera molto precisa in cosa consista questo "valore aggiunto europeo" della manifestazione. Si può dedurre che questo sia alla base del primo dei due criteri fondamentali che le *Decisioni* pongono per la valutazione di un programma artistico, denominato "Dimensione Europea"[110], che viene a sua volta suddiviso in tre punti: la collaborazione tra stati membri, la valorizzazione della ricchezza delle diverse culture europee e la messa in evidenza dei caratteri comuni delle culture europee.

[110]il secondo, "Città e cittadini" invece, insiste sulle capacità del programma di interessare e coinvolgere la comunità locale, sulla sostenibilità della manifestazione e sul suo impatto a lungo termine sulla società e sull'economia locale. Nelle intenzioni del legislatore, queste due sezioni dovrebbero concorrere al raggiungimento di una maggiore integrazione europea, infatti, partecipando attivamente a spettacoli e manifestazioni in cui ciò che viene rappresentata è proprio la dimensione europea di cui si parlava sopra, la comunità locale dovrebbe maturare quel senso di appartenenza che è il fine ultimo del programma ECoC.

Quest'ultimo punto apre alla questione del patrimonio poiché, con altre parole, chiede di insistere sulla valorizzazione del patrimonio culturale europeo. I documenti non si occupano di dare maggiori informazioni sui contenuti di questo carattere comune, lasciando il suo significato alla libera interpretazione dei lettori. Nel caso della costruzione del patrimonio Europeo, tuttavia, la situazione è ancora più complessa rispetto ai casi di nazional-patrimonialismo poiché né il termine "patrimonio" né quello "europeo" sono auto evidenti e la loro unione non fa che aumentarne l'ambiguità (Bugge 2003); la nazione come soggetto collettivo proprietario del patrimonio è un'entità stabile e con una rappresentazione una simbologia assodate, mentre non lo è affatto l'idea di Europa. Non vogliamo intendere che le nazioni siano entità oggettive né tantomeno che esse non siano contestate al proprio interno, tuttavia la loro egemonia sulla rappresentazione identitaria dei propri abitanti è molto antica e radicata e spesso fa forza su concetti prestati dall'antropologia e dalle scienze sociali. Al contrario, l'Europa non presenta una narrazione identitaria fortemente maggioritaria ed egemonica ma una molteplicità di interpretazioni deboli e in contrasto tra loro.

È proprio per colmare questi vuoti che si è creato un corpus di conoscenze riguardo a ciò che la Dimensione Europea dovrebbe essere; possiamo quindi vedere che da una parte l'Unione Europea evita di esporsi fornendo una lista di elementi formanti la cultura europea, dall'altra fa sì che essi emergano spontaneamente delle definizioni empiriche e dalle esperienze del passato, per poi favorire quelli che si confanno al modello che vuole proporre. Ad esempio, nelle indicazioni che il MIBAC rilascia alle città che intendono candidarsi (MIBAC n.d.), al punto "dimensione europea", si consiglia di evidenziare la partecipazione della cultura locale a quella europea, sia nel presente, attraverso collaborazioni, scambi e progetti itineranti che soddisfino i primi due punti citati in precedenza, sia nel passato, ad esempio celebrando le personalità locali che hanno avuto influenza e fama a livello internazionale. A livello di valorizzazione del patrimonio europeo, quindi, assistiamo alla riscrittura delle eccellenze locali in termini europei, in modo simile a quello che Johler (2002) osserva nella riscrittura del ruolo di Vienna come "capitale Europea" e che egli definisce come una ri-territorializzazione dell'UE che imprime il suo marchio su elementi già celebrati dalle tradizioni locali e nazionali. Questa migrazione di patrimonio da un livello nazionale a uno europeo non è però del tutto lineare. Ogni salto da un livello più ristretto a uno più ampio tende a nascondere, al di sotto di una rappresentazione pacificata, le dinamiche conflittuali che si sono generate attorno a quel determinato elemento da elevare; infatti ogni procedura di patrimonializzazione attribuisce un forte valore simbolico all'elemento patrimonializzato e proprio questo valore lo rende appetibile per diversi discorsi e progettualità conflittuali. Al di sotto della visione pacificata di

patrimonio, quindi, si assiste a un gioco di aggregazioni e disgregazioni tra i diversi gruppi parziali in competizione per la definizione dell'identità di quel soggetto collettivo più ampio a cui l'elemento patrimoniale dovrà essere riferito (Palumbo 2003).

Nel caso del patrimonio mondiale questo passaggio è facilitato dal fatto che il livello nazionale non è negato, anzi assunto dall'UNESCO come elemento fondamentale della propria organizzazione (Palumbo 2003); è proprio in quanto espressione di una determinata cultura nazionale che esso può essere assegnato alla più allargata categoria di umanità. Nel caso dell'ECoC, invece, il riferimento diretto alla città o alla località che viene fatto nei documenti europei salta la dimensione nazionale che non è mai citata, anche se questo confligge con le procedure di nomina che invece riconoscono lo stato nazionale come attore della proposta di candidatura e principale interlocutore delle istituzioni europee. Quindi, sebbene l'UE non citi la dimensione della cultura nazionale all'interno delle linee guida della *Capitale* e cerchi di tracciare una linea di congiunzione diretta con la sfera locale o regionale, essa riemerge di fatto, figlia del modo in cui le differenti *Capitali* vengono nominate. Esse escono vincitrici da una competizione nazionale che le incorona a rappresentati di fatto del proprio paese e non solo di sé stesse. Inoltre, la capillarità e la profondità con cui l'idea di una cultura nazionale è diffusa negli abitanti degli stati europei influiscono pesantemente sulle aspettative del pubblico rispetto a cosa debba o non debba essere promosso da una ECoC, ponendo la cultura nazionale sempre al primo posto nella scala di priorità (Lähdesmäki 2013a). Le culture nazionali, infatti, sono percepite come culture "thick" (Lähdesmäki 2013a, p. 30), caratterizzate da una serie di tratti, simboli, eccellenze e tradizioni facilmente individuabili, motivo per cui esse si prestano particolarmente bene alla messa in scena di sé stesse che avviene in manifestazioni culturali come quella in questione. La cultura europea, invece, non sembra essere stata in grado di costruire un proprio patrimonio riconoscibile ed oggettivato, motivo per cui è sempre ridotta a un tipo di cultura "thin" che emerge dall'interazione e dallo scambio di altre culture elementari. La difficoltà nel costruire un patrimonio culturale proprio riflette la difficoltà dell'UE nel fabbricare un soggetto collettivo "europeo" a cui riferire la proprietà di una identità culturale continentale; da ciò si determina la percezione di "magrezza" e di povertà dell'europeità, che non riesce ad assumere un ruolo paritetico alle identità nazionali nemmeno tra coloro che lavorano per la sua diffusione.

Ho deciso quindi di analizzare in che modo fosse intesa la dimensione europea di Pafos2017 all'interno del contesto stesso in cui mi trovavo, per poi provare a darne una configurazione teorica che facesse a meno del nazionalismo metodologico e di altre nozioni ad esso correlate, come patrimonio o identità culturale.

L'Europa a Pafos

Durante il mio soggiorno etnografico mi sono interessato fin da subito alle narrazioni identitarie e culturali che venivano promosse dall'ECoC ma anche a quelle che popolavano l'ECoC stessa, vivendo sulla bocca dei lavoratori o di personalità vicine all'organizzazione. In accordo con i suggerimenti di McDonald (2012), ho cercato di analizzare quello che i miei interlocutori intendevano per "cultura" e come distinguevano una cultura dalle altre, piuttosto che cercare di definire l'esistenza o meno di una "cultura europea" come fondamento di legittimazione politica. Queste conclusioni sono il frutto delle molte difficoltà che gli studiosi hanno avuto nell'applicare un concetto come quello di identità culturale alla situazione europea; ciò ha spunto gli scienziati sociali a rivedere le categorie con cui è stata intesa la questione normalmente, cercando di aprire altre strade e rivendendo il rapporto tra identità e cultura (MacMahon 2012). L'antropologa Maryon McDonald (2012) ha così proposto di rinunciare all'utilizzo del concetto di cultura come termine analitico, in quanto privo di ogni capacità descrittiva e di mantenerlo solo come elemento emico del discorso riguardo l'Europa e i suoi gruppi identitari. A partire dal suo lavoro all'interno del Parlamento Europeo, infatti, ella ha mostrato come il concetto di cultura sia ampiamente utilizzato dai politici per descrivere e interpretare i comportamenti dei propri colleghi ma, se messo sotto analisi, questo concetto si presenta come un coacervo di stereotipi di nessuna utilità epistemologica, che confondono, piuttosto che aiutare, il ricercatore.

Il caso di Pafos2017 è interessante soprattutto perché ci permette di osservare le forme che la retorica identitaria europea assume ai margini delle sue stesse istituzioni; le persone con cui ho lavorato, infatti, si trovano all'estrema periferia della macchina comunitaria, in un certo senso esse rappresentano il punto di contatto tra i centri del potere di Bruxelles e l'opinione pubblica. Il caso di manifestazioni come l'ECoC infatti è molto particolare; nonostante queste istituzioni siano nominate e agiscano sotto l'egida dell'Unione Europea e del Parlamento, esse hanno una natura fortemente locale e sono di fatto espressione della municipalità e delle istituzioni locali e nazionali che le finanziano e impongono loro l'orientamento politico. La conformità a un discorso coerente con le idee e i principi dell'UE, quindi, è garantita solo dall'adesione attiva che le città candidate vi fanno sotto la pressione del processo di candidatura. Una volta ottenuto il titolo, però, questa visione deve essere fatta propria dal personale che, solitamente, è composto da elementi diversi da quelli che hanno condotto le fasi di candidatura e risponde a una dirigenza e a una committenza politica locale. Nel caso di Pafos, ad esempio, gli impiegati

non erano professionisti abituati a lavorare in contesti europei o internazionali ma venivano da esperienze professionali le più disparate, non avevano avuto una formazione specifica per questo tipo di progetti e in alcuni casi si trovavano alla loro prima esperienza in un contesto lavorativo del genere. Anche il consiglio di amministrazione, l'organo che dettava la linea politica, era stato nominato dopo che il titolo era stato assegnato, secondo logiche di spartizione del potere che rispettavano gli equilibri politici locali. I punti di vista che ho raccolto, quindi, possono essere considerati un valido esempio di come queste retoriche si espandano dal centro verso la periferia delle istituzioni e del ruolo che esse possono giocare all'interno del discorso identitario e culturale locale.

Fin dal mio primo ingresso sul campo, notai la povertà di riferimenti espliciti all'Europa e all'Unione Europea; le mie aspettative erano molto diverse e rimasi piuttosto stupito nel vedere come le persone che lavoravano o si impegnavano per l'ECoC non mostrassero alcun interesse per le questioni europee, quasi non ci fosse alcuna relazione tra le due istituzioni. Mi aspettavo un deciso dispiegamento dell'apparato simbolico dell'Unione; conformemente alla logica della banalizzazione delle identità nazionali (Billing 1995), immaginavo che l'ECoC potesse essere un'occasione per occupare lo spazio fisico e narrativo con rappresentazioni simboliche dell'Europa, in modo da farle lentamente diventare parte dell'ambiente identitario e politico dei ciprioti. Invece, sia nella sede di Pafos2017 che sul materiale promozionale i riferimenti espliciti alla dimensione europea erano molto pochi; non erano esposte bandiere con le dodici stelle, la parola Europa era molto poco presente nei titoli degli eventi del programma e i discorsi ufficiali non facevano riferimento al progetto continentale. L'unico euro-simbolo utilizzato con frequenza era il logo della Capitale Europea della Cultura[111], riportato nel materiale promozionale, vicino a quello di Pafos2017.

Allo stesso modo, tra i miei interlocutori "Europa" era una parola che si sentiva pochissimo e raramente veniva nominata nei discorsi pubblici. "Europa" è una parola che porta con sé un forte connotato simbolico e identitario[112], eppure non era mai utilizzata per legittimare l'azione

[111]Il logo della Capitale Europea della Cultura altro non è che una bandiera dell'UE rettangolare riportante al di sotto la dicitura *European Capital of Culture* in blu su sfondo bianco.

[112]In particolare, mi riferisco all'esito della mia precedente ricerca nell'isola. Durante questo periodo ho potuto osservare come il riferimento all'Europa e all'Europeità avesse un ruolo molto importante nei discorsi dei greco-ciprioti. Anche se pochissimi riferivano a sé stessi questo aggettivo in maniera diretta, esso tornava molto spesso, con caratteristiche di volta in volta differenti, per marcare il confine tra due categorizzazioni identitarie oppositive, come quella di "greco" vs "turco" o di "mediterraneo" vs "occidentale". I miei interlocutori sembravano consci della potenza che la parola Europa porta con sé nell'immaginario greco, già riconosciuta da Papadakis (2005b) e Argyrou (1997, 2003, 2013) e che la manipolassero per piegarla alle diverse esigenze che il contesto metteva loro davanti.

e il dispendio di energie e di finanziamenti di Pafos2017, al suo posto erano utilizzate altre parole come “modernità” o “città” che abbiamo ampiamente analizzato nei capitoli precedenti. Nemmeno sul piano dei comportamenti più quotidiani era manifestata alcuna percezione di partecipare a un’istituzione comunitaria o di lavorare, in qualche modo, per realizzare un progetto politico continentale. La distanza dalle istituzioni europee fu resa ancora più esplicita dai commenti ironici che vennero riservati ai rappresentanti del Parlamento Europeo in visita alla Capitale; non erano minimamente percepiti come compagni in un unico sforzo o promotori di una stessa visione.

L’ECoC stessa era considerata qualcosa di ben lontano dall’UE e dalle istituzioni; il suo fine andava sempre individuato nella dimensione locale, lo sviluppo della città e la marginalità rispetto al resto dell’isola o ad altri paesi. Durante la mia prima intervista, esposi ad Andreas le mie aspettative e le mie perplessità sulla dimensione europea di Pafos2017; gli chiesi in che modo il suo lavoro avrebbe contribuito alla consapevolezza dei pafites di essere parte di una comunità europea ed egli si dimostrò fortemente sorpreso. Dichiarò semplicemente che non ci aveva mai pensato e di aver sempre considerato l’ECoC come una questione locale, relativa al rilancio culturale della città e mai come un’istituzione europea, confermandomi la sensazione che questa non fosse una preoccupazione prioritaria della squadra di Pafos2017. In seguito, durante la stessa intervista, tornò sull’argomento e cercò di spiegare questo disinteresse, probabilmente in risposta mio stimolo, sostenendo una più generica difficoltà dei ciprioti ad allargare i propri orizzonti intellettuali, a vedere oltre i fatti più vicini e a comprendere la reale dimensione e la rilevanza internazionale di questo progetto. Paradossalmente, però, questa incapacità sarebbe proprio dovuta alla loro poca familiarità con l’ambiente e il contesto europeo in generale.

Molti dei miei interlocutori si consideravano estranei alle politiche culturali europee e alle loro retoriche, invece che attori che le mettono attivamente in pratica; questa sensazione era tanto diffusa tra i lavoratori (e, più comprensibilmente, tra i volontari) che essi stessi si consideravano come il principale soggetto delle politiche, piuttosto che i realizzatori e i conduttori delle stesse. Per molti, questa esperienza di lavoro era stata un modo per scoprire e partecipare ai valori dell’ECoC e alla sua visione di ciò che la cultura potesse fare per la città, rimanendone influenzati; è il caso della dirigente amministrativa Terpsoulla che chiamò in causa proprio sé stessa e le sue abitudini per spiegarmi come e quanto Pafos2017 avesse cambiato gli abitanti della città.

Se i riferimenti all'"Europa" come elemento geografico e anche simbolico erano poco utilizzati nella descrizione di Pafos2017 e delle sue iniziative, decisamente più spesso ricorreva l'aggettivo "europeo/a". Il significato che questo termine aveva nei discorsi dei miei interlocutori, tuttavia, poteva variare molto e soprattutto andare molto spesso oltre e al di fuori del suo significato letterale. Abbiamo già accennato nel capitolo I che il responsabile del programma di volontariato si riferiva agli aspiranti volontari mettendo in evidenza l'occasione di partecipare a un progetto europeo; con questo riferimento egli intendeva ammantare Pafos2017 con un'aura di grandezza, distinguerla dalle tante piccole occasioni di volontariato e suggerire che potesse avere un peso maggiore sul curriculum dei giovani partecipanti. Egli faceva riferimento a un senso comune nel quale europeo ha un significato positivo, soprattutto perché posiziona il suo soggetto ad un livello superiore a quello nazionale cipriota, sia in termini di dimensione che di importanza. In molti altri casi infatti quando il termine europeo veniva utilizzato dai miei interlocutori significava semplicemente importante o di un ordine di grandezza superiore.

Nell'episodio che abbiamo riportato in precedenza dell'intervista di Andreas "europeo" assume proprio questo senso; dicendo "europea" il mio collega intendeva sottolineare l'eccentricità della manifestazione ECoC rispetto a ciò che è la norma a Cipro e ne sottolineava la straordinarietà. Infatti egli sosteneva che quando fece richiesta per un posto di lavoro in Pafos2017: "for me was very important that was *european* capital of culture, I mean, *the thing is huge*". Questa differenza di scala era individuata come la principale causa della sua incomprensione da parte dell'opinione pubblica, perché in generale i ciprioti si limiterebbero ad un orizzonte molto più limitato e ciò provocherebbe l'incapacità di comprendere la reale portata di quello che stava accadento: "we don't think *europeanlly*, let's say, we don't understand the size of the organization and of the events that will be happening in Pafos". Con queste parole, egli connetteva la differenza di dimensione tra il progetto europeo e la piccola isola di Cipro a due specifiche mentalità che rendevano difficile per i suoi concittadini comprendere a pieno la natura e la straordinarietà di Pafos2017 e goderne al meglio.

In altri casi, "europeo/a" poteva essere usato per intendere genericamente internazionale, che a Cipro significa qualcosa che va al di là dei confini allargati della comunità ellenofona. Come abbiamo già accennato, ci sono vari motivi che concorrono nel tracciare questa opposizione tra Grecia e Cipro da una parte e il resto del mondo dall'altra: il nazionalismo greco, la vicinanza culturale, etnica e linguistica, nonché la quotidianità e la banalità delle loro relazioni e scambi; per tutti questi motivi, la Grecia non è normalmente considerata un vero paese straniero e vi sarebbe una sostanziale unità tra i due popoli in termini di stile di vita, comprensione l'uno

dell'altro, gusti e aspettative. Spesso l'aggettivo europeo serve proprio a indicare chi proviene dall'esterno di questo mondo perché tra questi e gli altri popoli europei non-greci si troverebbe la reale linea di demarcazione. Sia d'esempio una semplice discussione da bar a cui assistetti poco prima della cerimonia di inaugurazione; il tema della discussione, tra alcuni volontari della Capitale e dei loro amici, riguardava i musicisti che erano stati invitati a tenere il concerto di chiusura al termine dello spettacolo: Alkistis Protopsalti e Doros Dimosthenous, una greca e un cipriota. I più concordavano sul fatto che non fossero adatti per un evento europeo; la motivazione non verteva intorno alla qualità della loro musica ma alla tipologia, all'appartenenza e alla comunicabilità delle loro canzoni. Esse erano considerate troppo greche per poter essere attraenti per un pubblico internazionale, al contrario, un evento che avrebbe attratto l'attenzione di tutta l'Europa avrebbe dovuto offrire una performance più adatta a un gusto globalizzato. Un evento che volesse davvero proporsi a un palcoscenico continentale, quindi, non avrebbe dovuto aderire così semplicemente al gusto locale ma invitare qualche grande nome straniero. In questo caso, quindi, europeo significa semplicemente non greco, internazionale.

Allontanandosi un altro grado dal suo significato letterale, "europeo" poteva essere usato anche per indicare la necessità di offrire un prodotto di alta qualità e ben confezionato. Il fatto che l'ECoC fosse un evento europeo e non locale, infatti, era sottolineato per intendere che "the whole Europe and the rest of the world will know that we are the Capital of Culture, now they will learn about Pafos", come mi spiegò il volontario Dimitris. In questo caso il riferimento all'Europa serve a sottolineare la grande visibilità dell'evento, che avrebbe attratto l'attenzione di un grande numero di persone e anche di chi normalmente non si cura di Pafos o nemmeno la conosce. Da ciò consegue la necessità di mantenere un alto standard qualitativo, degno di una manifestazione internazionale, e ne segue anche l'occasione di salire su un palcoscenico dove generalmente Pafos non ha accesso.

Questi pochi e semplici esempi servono a denotare come l'utilizzo del termine europeo, quindi, vada ben oltre quello letterale, portando con sé una serie di altri significati che si possono vagamente riassumere nell'immagine di qualcosa di grande, di importante e che proviene da un panorama culturale diverso da quello abituale, definito a sua volta genericamente "greco"; proprio in virtù di questa importanza, questa parola porta con sé anche molte aspettative rispetto alla qualità e all'originalità dell'offerta. La caratterizzazione di "europeo", quindi, si ammanta di un'aura tendenzialmente positiva ma è utilizzata in un senso molto diverso da quello identitario che avremmo potuto aspettarci e, anzi, l'Europa nel contesto delle politiche culturali è considerata come qualcosa di esterno, di altro, rispetto a Cipro e a Pafos. Alcune espressioni

piuttosto retoriche ma molto utilizzate per definire l'attività e gli scopi dell'ECoC, come quella di "portare Cipro in Europa" o viceversa "portare l'Europa a Cipro", dipingono chiaramente le due entità come diverse, distinte e lontane tra loro; entità che devono essere messe in comunicazione.

Queste formule non mostrano solo che l'Europa è considerata estranea a Cipro ma anche che non è posta nella stessa classe delle categorizzazioni identitarie di tipo nazionale; è qualcosa di diverso. In particolare, ci riferiamo al fatto che i popoli e le loro culture, nella retorica nazionalista, sono considerate entità originarie e immutabili nel tempo, l'Europa invece viene descritta come una categoria mutabile e aperta. Se l'Europa fosse intesa come una categorizzazione etno-nazionale dai miei interlocutori, non avrebbe senso parlare di importarla o raggiungerla; abbiamo visto che la natura delle categorie etniche è quella di rappresentarsi come originarie e permanenti, quindi da questo punto di vista dovremmo affermare che si è europei da sempre, per nascita, o non lo si sarà mai. Al contrario, nei casi che ho avuto modo di osservare l'Europa non è presentata come un'entità eterna e conchiusa ma piuttosto come un obiettivo da raggiungere o un risultato acquisito da preservare; come tale, quindi, è un raggruppamento aperto all'ingresso e all'uscita di nuovi elementi.

Nonostante non risponda ai canoni statici e definiti delle identità nazionali o etniche, l'Europa non viene negata nella sua sostanzialità; Essa mantiene tuttavia una natura sfuggente e talvolta la difficoltà dei miei stessi interlocutori nel definire cosa essa fosse effettivamente la faceva apparire come un fantasma, una vibrazione nell'aria, una sensazione che può essere avvertita. In queste descrizioni l'Europa, quasi fosse uno spirito della storia che aleggia in determinati luoghi, è causa ed effetto allo stesso tempo di un certo modo di vivere; "if you go in Germany, you can see that Europe is there…" mi disse Andreas senza aggiungere altre spiegazioni, quasi fosse autoevidente, mentre altrettanto evidentemente essa non si trovava qui, a Cipro. Anche con una tale rappresentazione nebulosa dell'Europa, Cipro paga la sua distanza e il suo isolamento che rendono difficile per i suoi abitanti riconoscere questa entità ed entrarne in contatto.

In maniera simile, l'Europa era caratterizzata in senso estetico, come una sfumatura che ammanta alcune città con i suoi colori da cultura pop globalizzata; per Anthea, ad esempio, l'europeità è una sensazione che emana la città quando la si visita e che Pafos sta piano piano assumendo:

> "Suddenly when I walked around the city, I have seen what they have done to the roads. It might be quite not my taste - I'm a bit of a traditionalist, because of the archaeology and so on – but I have to say that there is a change in the feeling when you walk around the city now. Have you seen the graffiti? As well, the place is evolving, I do feel it and it's probably evolving into something more European, yes"

Queste rappresentazioni di europeità che abbiamo riportato, da una parte denunciano la difficoltà dei miei interlocutori nel definirsi come europei, infatti Pafos e Cipro sono spesso considerate estranee all'entità Europea, dall'altra confermano però che una tale categoria esiste e gioca anche un ruolo sensibile, almeno in senso oppositivo, nella costruzione del sé pafita. Ancora più importante è che l'idea di Europeità, qualsiasi sia il valore a lei attribuitole, è utilizzata dai miei interlocutori in un modo che non corrisponde alla logica delle identità nazionali. Dal punto di vista del "nazionalismo metodologico", un'identità che non abbia le caratteristiche con cui sono costruite quelle nazionali non è una vera identità, è solo un nome, un unicorno a cui non corrisponde nessuna comunità; nonostante ciò, questa categoria di Europeità continua ad avere un potere evocativo e descrittivo nelle parole dei miei interlocutori e ciò merita di essere indagato.

Sassatelli (2005) esplora questo potere evocativo della nozione di Europa a partire da uno studio riguardo Bologna2000 e il caso delle nove ECoC nominate per quell'anno[113]; la sociologa analizza le interviste a diversi esponenti delle ECoC sorelle del 2000 e definisce l'utilizzo che i suoi intervistati fanno della parola "Europa" come metageografico (Ifversen 2002 cit. in Sassatelli 2005). Essa cioè viene richiamata per far riferimento a una serie di caratteristiche generalmente positive associate alla localizzazione geografica che però non hanno con essa una vera relazione logica. Queste caratteristiche non vengono esplicitate ma lasciate alla comprensione dell'interlocutore e ai suoi stereotipi. Europa è una parola che viene evocata quasi fosse autoevidente nel suo significato, anche se può essere utilizzata in contesti

[113]Il processo di selezione di quella che allora si chiamava Città Europea della Cultura differiva da quello odierno in quanto non prevedeva l'alternanza nazionale e poteva essere allargato a paesi non ancora membri dell'UE. Per quanto riguarda la nomina dell'ECoC per l'anno 2000, però, l'UE non fu in grado di raggiungere un accordo condiviso sul nome di un'unica città. Per ovviare al problema si decise di sfruttare la particolarità simbolica dell'anno 2000 e di nominare ben nove diverse città, chiamate a creare una visione condivisa del futuro dell'Europa Unita. Le città, simbolicamente, erano disperse in tutte le regioni europee, tre per il Sud-Mediterraneo (Bologna, Avignone e Santiago de Compostela), tre per il centro-continentale (Bruxelles, Praga e Cracovia) e tre per il nord-baltico (Bergen, Helsinki, Reykjavik).

tra i più diversi, tant'è vero che un'altra definizione che viene data all'uso della parola Europa è quella di totemico (Swedberg 1994 cit. in Sassatelli 2005), ovvero senza darle un significato specifico ma caricandola di un valore sempre positivo, perché incarna un'idea nella quale ci si riconosce. Il totem non rimanda solo alla sacralità ma è parte di essa, quindi la parola totem deve essere protetta e preservata essa stessa, evitando la possibilità di incorrere in contraddizioni o contestazioni che potrebbero nascere se venisse effettivamente messa in discussione. Inoltre, proprio per il suo significato ampio, non ancora appropriato da nessun gruppo o partito specifico, essa può essere evocata per sostenere posizioni diverse e anche opposte tra loro; la specificità delle parole totemiche è quindi proprio quella di mantenere una categorizzazione vaga e non precisamente determinata.

Sassatelli rivaluta quindi la vaghezza e indeterminatezza dell'Europa come un punto di forza, un'occasione che essa ha per agire come una cornice legittimante delle diverse identità nazionali, un ruolo che le è possibile giocare solo se si impedisce a qualsiasi elemento di assumere un ruolo egemonico nella sua definizione. Infatti, secondo Sassatelli, nonostante le debolezze della narrazione identitaria europea, ciò non significa che l'Europa non sia presente nell'immaginario delle Capitali della Cultura, essa è presente nei termini di uno sfondo, un'icona, "un *frame* legittimante" (Sassatelli 2005, p. 190) che giustifica e da senso agli sforzi compiuti.

Le politiche europee infatti preferiscono non parlare più di cultura o identità europea ma di *dimensione europea;* l'utilizzo del termine dimensione permette di spostare il focus del discorso dagli aspetti più contenutistici a quelli relazionali e della forma. In questo modo, essere europei viene definito in base alle modalità con cui si trattano i simboli culturali, piuttosto che agli elementi simbolici effettivamente maneggiati, che rimangono quelli del proprio patrimonio locale o nazionale. Nel caso degli eventi del programma artistico di Pafos2017, ad esempio, la dimensione europea viene determinata non tanto dal fatto che si tematizzi o meno l'Europa o si affrontino temi che vi sono riconducibili[114], quanto alla struttura dell'evento stesso. Un evento che richieda la collaborazione attiva di diverse ECoC è considerato europeo, anche se non necessariamente tratterà un tema comune o nemmeno offrirà la stessa performance in due luoghi diversi. L'UE delega alle autorità locali la scelta e l'organizzazione dei contenuti, purché la cornice a cui si riferiscono e che li rende possibili sia

[114]Questa possibilità non è stata ovviamente abbandonata; alcuni spettacoli hanno portato sulla scena temi del dibattito europeo contemporaneo, soprattutto la questione delle migrazioni, tuttavia questi sono stati una decisa minoranza.

di tipo europeo; in questo modo, pur da una posizione debole, l'UE riesce a esercitare un certo potere egemonico, ponendosi come "soggetto di definizione di un universo simbolico" (2005, p.118).

In questo senso, Sassatelli può parlare delle politiche culturali europee evitando una comparazione non fruttuosa con quelle nazionali, ridefinendo la cultura europea come uno "spazio culturale europeo" (2005, 2009) e non come un'entità rigida, definita e omogenea; cioè essa non è una cultura ma un luogo in cui convivono le diversità culturali europee senza generare contraddizioni. Una tale rappresentazione della cultura non è più intesa come un ente monolitico a cui si riferiscono determinati patrimoni ma come uno tessuto in grado di connettere elementi appartenenti a diverse tradizioni. Questo nuovo modo di pensare l'identità scinde la relazione tra cultura e luogo; questa nozione di spazio, rifugge l'opposizione tra locale e globale, tra staticità e flusso, in questo modo rifiuta una visione essenzialista della cultura, in cui autenticità e radicamento nello spazio e nel tempo sono strettamente connessi (Sassatelli 2010).

Una tale visione permette di rendere conto della rappresentazione che i miei colleghi in Pafos2017 davano dell'europeità, definita innanzitutto come la possibilità di incontro delle diversità culturali. Durante le interviste, i miei interlocutori rispondevano ai miei commenti sulla mancanza di presenza esplicita dell'UE sconfessandoli sulla base di definizioni dell'europeità come un processo di scambi e di contatti; la possibilità per pubblico di assistere a spettacoli provenienti da altri paesi o per gli artisti di collaborare con colleghi stranieri era considerato un importante fattore di promozione del senso di appartenenza europea. Pressoché per tutti, la mobilità di professionisti, di tecniche, di pubblico e anche di "gusti" non era solo il mezzo con cui si realizzava la dimensione europea di Pafos2017 ma era l'Europa nella sua realizzazione più piena.

Paradossalmente, quindi, lo "spazio culturale europeo" è un processo essenzialmente comunicativo e non ha nell'europeità la sua caratteristica dominante; quest'ultima appare solo in un secondo momento, come l'effetto della messa in relazione di diverse entità geograficamente, culturalmente e socialmente distinte; essa non è nulla più che la relazione stessa che viene a costruirsi grazie ad iniziative come la Capitale Europa della Cultura.

L'europeità, di conseguenza, si costituisce di una rete di scambi tra diversi luoghi e comunità europee, come uno spazio in cui diversi flussi culturali possono correre liberamente e dove sono accolti dalla curiosità delle persone. Le culture che si rimescolano non produrranno una nuova cultura meticcia e nemmeno una nuova cultura ombrello, al di sotto della quale le altre potranno raccogliersi, esse continueranno ad esistere nella loro diversità e a riflettere la propria

specificità l'una nell'altra. L'Europa è l'infrastruttura istituzionale ma anche la temperie culturale che permette questo scambio e questa comunicazione.

Unity in diversity

Lo "spazio culturale" che viene a crearsi grazie all'esistenza dell'infrastruttura europea necessita però di una forza simbolica che lo sostenga nel suo ruolo di cornice legittimante; esso si tiene sospeso su una tela di ragno che sembra sempre sul punto di rompersi sotto il peso delle forze centrifughe ma che riesce a resistere grazie alla sua geometria che assorbe elasticamente ogni colpo. Sassatelli (2005, 2009, 2010, 2017) individua nella formula della *unity in diversity* il collante in grado di dare legittimità simbolica e sostanza politica a questo spazio europeo; la logica riassunta in questo motto, infatti, permette di inglobare l'alterità, che nel modello identitario classico sarebbe un elemento di debolezza e tramutarla in un elemento di forza che alimenta i processi di integrazione invece di spegnerli. Inoltre, questa formula permette di costruire un modello identitario che non necessità di un "altro" fuori di sé a cui opporsi per affermare la propria specificità e resta così disponibile all'allargamento dello spazio europeo, che si trova ancora in una fase di espansione. La logica della *unity in diversity*, quindi, risponde alle problematiche sollevate dal nazionalismo metodologico modificando il paradigma identitario e riorientando il piano di azione delle politiche culturali europee.

Secondo il proprio discorso ufficiale, l'Unione Europea non si è mai posta come un'alternativa agli stati nazionali o come un super-stato ma ha ricercato fin dall'inizio di proporsi come una diversa forma di identità transnazionale. Nella tradizione dell'integrazione Europea questa convinzione è stata declinata secondo due principali correnti di pensiero, quella più entusiasta, secondo cui l'UE avrebbe dovuto proporsi come un'entità federativa, nel nome di un'appartenenza comune, e una seconda capeggiata dai più scettici, secondo cui essa avrebbe dovuto essere solo il contenitore formale di entità diverse e irriducibili (le nazioni).

Entrambe queste visioni hanno presto mostrato segni di debolezza. Data la difficoltà di individuare una matrice comune utile a sostenere la prima forma identitaria e la poca presa della seconda sulle masse, a partire dagli anni '80 negli ambienti europei si è fatta sempre più pressante la necessità di trovare una terza via. Questa necessità era al centro dell'interesse delle

Commissioni Delors[115] che hanno elaborato una serie di nuove indicazioni per le politiche identitarie e culturali comunitarie, riassunte appunto nella formula *unity in diversity*. Questa incarna il tentativo di creare un sentimento di appartenenza più profondo della semplice condivisione di norme formali e, allo stesso tempo, che possa superare il prototipo identitario di matrice etno-nazionalista, in cui uguaglianza e omogeneità sono alla base della connessione tra individuo e gruppo (Mc Donald 1996). Il successo della formula è stato tale da essere adottato anche come motto ufficiale dal Parlamento Europeo nel 2000.

Vale la pena di notare che una formula molto simile era stata assunta in precedenza dallo stato indonesiano per affrontare il problema dell'unificazione di un arcipelago fortemente diversificato in termini etnici, culturali, religiosi e linguistici. Il motto dell'Indonesia, retto nello stemma della Repubblica dalla leggendaria aquila Garuda recita: "bhinneka tunggal ika", ovvero "da molti uno" ed esprime una delle questioni fondamentali dell'identità indonesiana[116]. La soluzione indonesiana è tuttavia differente da quella europea, come afferma il motto, infatti esso è volto a superare questa diversità in nome di un'unità nazionale unitaria; le diversità etniche e religiose sono infatti libere di esprimersi solo quando e nella misura in cui concorrono alla costruzione e arricchimento dell'identità nazionale centrale (Scarduelli 1998). La lingua con cui il motto è scritto è rappresentativa dell'egemonia giavanese sulla regione, che funge da fattore unificante; infatti invece dell'indonesiano, lingua franca dell'arcipelago, è stato scelto l'antico giavanese.

La retorica europea, al contrario, intende celebrare la diversità e la ricchezza interna delle culture e dei popoli europei (sempre rigorosamente al plurale) e fare di questa differenziazione e della capacità dei suoi cittadini di accettarla pacificamente il vero elemento unificante del discorso identitario europeo. Al contrario, l'omogeneizzazione di questa variabilità verso una indistinta cultura paneuropea viene vista come una semplificazione violenta e una perdita di ricchezza e identità; un tale appiattimento è riconosciuto come una minaccia portata dalla globalizzazione culturale, tanto che l'UE si è data il compito di evitarla, come espresso dall'articolo 128 del trattato di Mastricht:

---

[115]Con questo termine si intendono le tre Commissioni Europee presiedute da Jacques Delors tra il 1985 e il 1995, considerate un momento fondamentale nella storia dell'integrazione europea. In questi anni, grazie all'importantissimo contributo del suo presidente, la Commissione Europea su molti aspetti legislativi; tra i suoi grandi traguardi raggiunti si citano il mercato unico europeo, l'inizio del processo per la creazione della moneta unica e la transizione da Comunità a Unione Europea.

[116]Il tema delle fratture apparentemente insanabili che attraversano la nazione indonesiana è tanto sentita che l'antropologo olandese Josselin de Jong curò un libro dedicato alla questione intitolandolo proprio *Unity in diversity* (De Jong 1984).

> La Comunità contribuisce al pieno sviluppo delle *culture* degli Stati membri nel rispetto delle loro *diversità nazionali e regionali*, evidenziando nel contempo il retaggio culturale comune. (92/C 191/01)

Come appare subito evidente, in questo articolo si parla di *culture*, al plurale, e gli stati membri sono riconosciuti come i depositari principali di queste specifiche culturali; all'UE viene riconosciuto soltanto un ruolo di potenziamento e protezione delle stesse. Allo stesso tempo l'idea di una europeità unificante è sostituita da una vaga idea di retaggio comune, che garantisce una reciproca comprensione e la convivenza delle diverse comunità nazionali all'interno della grande casa europea. Osserviamo quindi che l'Unione Europea si propone come una struttura che protegge i propri membri da quel rischio di omogeneizzazione culturale che viene alla globalizzazione spesso associato. Come vedremo in seguito, tuttavia, questa nuova identità europea non è libera da questioni di egemonia e potere, anche se non espresse in chiave etnica.

Questa retorica è stata ampiamente criticata dai suoi detrattori e da molti analisti per via della sua forma piuttosto vaga ed astratta, che si espone a interpretazioni mutevoli, a volte dozzinali o tendenziose. Le critiche alla poca efficacia delle politiche identitarie dell'UE appoggiano certamente su solide evidenze, tuttavia possono aver condotto alla convinzione che gli unici modelli di identità collettiva efficaci nel mondo moderno fossero quelli di stampo simil-nazionalista, derubricando come "retoriche" le dichiarazioni delle istituzioni europee che intendevano l'europeità come una nuova forma di appartenenza, ulteriore e differente rispetto al modello degli stati europei. La via della *unity in diversity* è stata così attaccata sia da chi la considerava come una riproposizione del modello funzionalista, sia da chi vi vedeva una forma di riproposizione della teoria federalista dell'unità, solo un poco imbellettata. Per i primi, essa è solo una vuota formula retorica, una scappatoia per evitare le difficoltà di una sincera messa in discussione di concetti come Europa, europeità e cultura europea; la sua vaghezza è considerata un riflesso della natura solo formalistica dell'Unione Europa, uno spazio privo di una vera caratterizzazione e vuoto di veri europei, all'interno del quale l'unica vera unificazione sarebbe data delle strutture economiche e di potere delle istituzioni comunitarie in cerca di legittimazione (Shore 2000). Invece i secondi criticano la lettura più naïve che spesso viene data di questa formula e che conduce al rischio opposto rispetto al precedente, quello di riconoscere le diversità interne solo in un primo momento, per poi declassarle come non sostanziali o considerarle superate dalla prospettiva unitaria. In questo caso, quindi, si

finirebbe per sacrificare le differenze, riproponendo una unità generale degli europei, in nome di una fondamentale - ma ancora da definire - identità comune. Certo questi rischi non possono essere dimenticati ed è necessario riconoscere che molti dei messaggi lanciati dall'Unione ai suoi cittadini suonano, in effetti, vuoti o confusi ma, secondo Sassatelli, il successo della visione dell'unità nella diversità dimostra la sua capacità di presa tra i cittadini e ci spinge a considerarla più di un semplice escamotage comunicativo.

Sassatelli, infatti, mette in luce la pervasività della retorica *unity in diversity* e la presa che questa ha avuto e continua ad avere sui funzionari europei. Il suo lavoro mostra come le politiche culturali e simboliche dell'UE siano state tra le più recettive nel far propria questa nuova logica (2005, 2009) proprio perché essa si presta ad una forte valorizzazione delle risorse culturali locali, ora riproposte nei termini di una risorsa per quello spazio culturale europeo di cui abbiamo già parlato. L'analisi sociologica dell'istituzione ECoC mostra infatti una fortissima concentrazione delle sue risorse materiali e simboliche sull'aspetto locale e una corrispondente repulsione da parte degli interlocutori di Sassatelli per una definizione della cultura europea in termini chiari ed univoci. In seguito, nuovi studi hanno mostrato la pervasività dell'ideologia della *unity in diversity* anche in altri campi delle politiche simboliche, come la tutela paesaggistica e ambientale (2010) o i simbolismi adottati nella moneta unica (2017).

Sassatelli riporta parole e opinioni raccolte tra i suoi intervistati, che sono molto simili ai riscontri che ho avuto durante la mia esperienza a Pafos. In particolare, mi riferisco alla definizione ambigua di Europa all'interno del programma e dell'ideologia di Bologna2000 e delle altre ECoC; infatti, i suoi intervistati non sembrano in grado di fornire una descrizione soddisfacente di cosa significhi "europeo/a" e cosa lo possa distinguere da altre categorizzazioni. Gli interlocutori di Sassatelli non riescono e nemmeno vogliono definire una sola cultura europea o un solo modo di essere europei, se non nella forma negativa della non univocità (2005). La diversità, solitamente organizzata geograficamente secondo origini locali o nazionali, viene annoverata tra le caratteristiche salienti di questa cultura, così essenziale da renderne impossibile una vera definizione.

Allo stesso modo, durante il mio soggiorno presso Pafos2017, non solo ho avuto difficoltà nell'ottenere una definizione chiara di termini come quelli di "Europa" o "europeo" ma mi sono trovato di fronte a molte persone che negavano l'esistenza stessa di qualcosa che potesse essere chiamato "cultura europea", almeno in termini essenzialistici. Il giovanissimo volontario Thomas, uno studente inglese di origine cipriota che usa passare le sue estati a Pafos, facendo professione di inconsapevole costruttivismo, considerava impossibile definire i tratti unici e

specifici di una categorizzazione identitaria, fosse essa europea o britannica e spiegava l'appartenenza a una comunità europea come il frutto dell'operato delle istituzioni, piuttosto che uno stato di fatto. Anche la già citata Antri, riferendosi alla costruzione di un senso di appartenenza europea tramite Pafos2017, sosteneva che "avrebbero potuto fare la stessa cosa con l'Asia, probabilmente". È però da notare, ancora una volta, che solo in rari casi questa visione "debole" dell'identità è estesa anche alle identità nazionali, mentre molto spesso è riservata solo a quella europea. Il concetto di identità non viene rigettato in toto ma continua a essere usato in riferimento a quella nazionale, trattata molto spesso in modo essenzialista.

Tra i lavoratori di Pafos2017, l'esistenza di una cultura europea non veniva affatto negata ma era trattata con i termini tipici della *unity in diversity* in maniera pressoché unanime nelle mie conversazioni. La caratterizzazione dell'europeità così come viene interpretata dai tecnocrati di Pafos2017 è una rappresentazione svuotata dai tratti culturali, dai riferimenti storici o dalle eccellenze del patrimonio, lasciando che essa fluttui nell'indeterminatezza. Essa si caratterizza in maniera vaga, come l'insieme delle culture che la compongono ma non si limita alla loro somma, si realizza nella valorizzazione delle diversità stesse e nella loro protezione.

Consideriamo ad esempio le parole di Georgia Doetzer, la direttrice artistica e quindi la persona che probabilmente ha potuto influire in maniera più decisa sul tipo di cultura espressa da Pafos2017:

> [ciò che è parte della cultura cipriota] is at the same time part of the European Culture and it is one culture that it has contributed a lot in defining an European Identity and culture. I do believe the we speak about the same thing. There is a common European culture but of course there is a richness and diversity in this European culture and this is the nicest aspect of the European culture.
> [...]
> Are not the myth of Aphrodite and Galatea and Pygmalion part of the European Culture?! They are related anyway and even if you see the history of Paphos and how it has been through the Crusaders, the Conquerors and everybody who has come to Cyprus during the centuries it is exactly a mosaic also of the European history and culture. I would say that European culture cannot be anything else than reflecting the cultures of the Europeans countries and at the same time highlighting their diversity, their uniqueness. This is my belief. I wouldn't like the idea that there is only one European culture.

Le parole di Georgia rientrano perfettamente nella retorica dell'*unity in diversity*. La direttrice artistica di Pafos2017 rifiuta la possibilità di distinguere in maniera oppositiva tra la cultura locale e una cultura europea. Cipro è parte dell'Europa e quindi partecipa alla definizione della sua cultura apportandole i tratti della propria; così è per tutte le diverse culture che insieme compongono il mosaico della cultura europea. Quest'ultima, quindi, coincide con la somma delle diverse culture ma allo stesso tempo è anche qualcosa in più, perché è proprio nella sua natura varia e diversificata che si trova il suo plusvalore. In questa prospettiva, l'unità è data dal semplice appartenere al consesso europeo e, paradossalmente, è proprio la diversità che costituisce il tratto comune attorno al quale raccogliersi. Al contrario, la prospettiva di una omogeneizzazione spaventa e repelle come una perdita di ricchezza, l'obiettivo dell'ECoC non è promuovere una cultura europea ma solo rendere coscienti i cittadini europei della sua diversità e ricchezza interna.

Questa opinione era largamente condivisa ed espressa da tutti i miei interlocutori in Pafos2017; preservare le eccellenze culturali locali è il miglior modo per contribuire alla formazione di una cultura europea ricca e vitale. Il contatto e lo scambio con realtà differenti sono un punto centrale del percorso di integrazione europeo ma non c'è nessuna retorica del *metissage* in tutto questo. Il mescolarsi delle diversità non è inteso come un modo per provocare un'osmosi culturale e favorire la nascita di un melting pot continentale ma piuttosto come un modo per aumentare la consapevolezza di ogni gruppo della propria specificità e imparare a valorizzarla come una risorsa da offrire agli altri e non come una barriera da opporre loro. Dunque, l'europeità del modello *unity in diversity* non viene definita in un senso estensivo, ovvero nell'accumulo di tratti comuni ai membri che vi appartengono ma, potremmo dire, in senso intensivo. Essere europei significa continuare a essere sé stessi in maniera più consapevole, coscienti del proprio posizionamento all'interno di un mondo più ampio e complesso; diventare europei, quindi, non implica un cambiamento o un rifiuto della propria cultura, quanto l'apprendimento dell'esistenza di culture altre intorno a sé. Questo ragionamento è portato fino alle estreme conseguenze da Yiannis Koutzolambros, che affermava infatti che "l'unico modo di essere europei è essere pienamente locali".

Diventare altro rimanendo pienamente sé stessi può apparire come un'aperta contraddizione; essa certamente lo è per la logica dell'identità nazionale che è incapace di uscire dalla dicotomia differenza vs identità. Lo schema identitario della *unity in diversity,* invece, percorre vie diverse ed alternative rispetto a questa tipologia di pensiero. L'identità nazionale è infatti un prodotto storico limitato nel tempo e nello spazio e forme di identità altra possono essere osservate in altri siti o epoche storiche; tuttavia, il binarismo tra identità e differenza è così

radicato nel nostro senso comune da sembrarci un universale. Poiché siamo così abituati ad associare l'identità alla formazione di gruppi coesi e alla differenza la frammentazione, per identificare altre forme di appartenenza collettiva che sfuggono a questa logica potrebbe essere conveniente utilizzare parole diverse; continuare a parlare di identità potrebbe confonderci.
Vereni (2004) ad esempio, mostra come la logica identitaria del nazionalismo sia incapace di descrivere la situazione identitaria macedone, così come si presentava all'inizio del processo di nazio-genesi degli stati (Grecia, Bulgaria e Serbia/Jugoslavia) che si sono contesi i suoi abitanti e il suo territorio. Egli conia il termine "diaforentità" per descrivere la situazione fluida del "guazzabuglio macedone", i cui membri sono stati in grado di rimanere sé stessi pur scegliendo di volta in volta definizioni alternative per sé stessi. Questa situazione li ha posti in una situazione sconveniente da parte degli stati vicini, che li hanno considerati prima o come dei propri connazionali inconsapevoli o come individui mancanti di una chiara coscienza nazionale, giustificando processi di creazione di identità nazionali nei loro confronti. La diaforentità infatti, sostiene Vereni, rappresenta il vero altro dell'identità nazionale:

> Nel modello dello stato nazionale, non solo gli individui sono spinti ad assomigliarsi tra di loro (ad abbassare la differenza, per così dire) pur mantenendo ambiguamente la loro *unicità*, ma anche a somigliare costantemente a sé stessi nel tempo e indipendentemente dal contesto, a tendere cioè all'*univocità*, che equivale alla diaforentità zero. L'individuo che non asseconda questo modello univoco è socialmente stigmatizzato ed è spinto ad assumere il mutamento sin- e diacronico di fatto come una colpa. […]
> Mentre lo stato nazionale moderno tende a costituire identità, altre forme di aggregazione politica tendono alla diaforentità. Il caso specifico del 'guazzabuglio macedone' sembra anzi confermare l'ipotesi che lo stesso concetto di identità sorga storicamente in opposizione alla diaforentità per conferire al moderno stato nazionale un quadro antropologicamente compatibile con i suoi obiettivi e il suo meccanismo di funzionamento, trasformando poi quel processo in un 'dato di fatto' naturale. (Vereni 2004, p. 20)

Il tema dell'unità nella diversità presenta fortissime somiglianze con il modello della diaforentità di Vereni, anche se si concentra maggiormente sull'aspetto sincronico, rispetto a quello diacronico. Inoltre, potremmo affermare che essa mette in atto lo stesso fenomeno descritto in Macedonia ma in senso cronologico opposto: l'*unity in diversity* nasce in

opposizione all'identità nazionale per garantire un "quadro antropologicamente compatibile" con la nascita dell'Unione Europea.

La comunità semiotica d'Europa

Durante la mia permanenza sul campo ho sentito spesso la necessità di trovare una soluzione teorica che mi aiutasse cogliere il ruolo che il discorso sull'Europa gioca all'interno della rappresentazione di Pafos2017 sia come istituzione, sia rispetto alla sua visione della città. A seguito della relazione tra cultura e identità che abbiamo osservato nel caso del nazional-patrimonialismo, il successo della visione identitaria espressa dalla formula della *unity in diversity* doveva essere spiegato attraverso un cambiamento della morfologia dell'europeità e, parallelamente, a un cambiamento nel paradigma di cultura su cui essa si basa. Usando il lessico di Vereni, potremmo dire che era necessario trovare, per la diaforentità, l'equivalente di quello che cultura patrimoniale è per l'identità.

Ho così iniziato a distinguere i due discorsi relativi alla cultura europea come fondamento di un'identità condivisa e quello della cultura europea come dimensione estetica e creativa continentale. Nel primo caso ci riferiamo a una tipologia di cultura che potremmo dire "antropologica", cioè una cultura olistica e totalizzante, che comprende tutti gli aspetti del vivere sociale, anche i più minuti e che si distribuisce in maniera più o meno uniforme in un dato territorio. Essa si presta particolarmente a sostenere narrazioni identitarie di tipo essenzialista, d'altronde l'idea di cultura come espressione specifica di un gruppo sociale (tribù o nazione che dir si voglia) è alla base del metodo etnografico stesso e affonda le sue radici nella storia della disciplina; questa connessione è visibile nella più famosa definizione di cultura della storia dell'antropologia, quella di Tylor e del suo "insieme complesso" che caratterizza l'uomo in quanto "membro di una società" (Tylor 1985/1871). Questa visione della cultura è stata fatta propria dal discorso nazionalista che l'ha utilizzata in una versione semplificata e tendenziosa per giustificare la sostanziale incommensurabilità delle nazioni l'una dall'altra; per fare ciò però è necessario massimizzare gli aspetti uniformanti e omogeneizzanti della cultura e dimenticarne invece le componenti intrinsecamente conflittuali. Infatti, alla base di molte politiche culturali e identitarie c'è proprio lo sforzo di appianare le differenze interne alla comunità e rimuovere le sacche di alterità costituite da comunità locali o minoranze interne, poiché in questa visione la diversità e variabilità interna è vista come un elemento di debolezza. Il ricorso a una cultura intesa in questo senso è difficile e problematico

quando si parla di Europa, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, infatti questo tipo di discorso è quasi assente all'interno dei documenti dell'ECoC ed evitato dai miei interlocutori. Al contrario, è fortemente presente il secondo tipo di discorso, quello che considera la cultura nei suoi aspetti estetici ed intellettuali, come il prodotto del lavoro di uno o più individui e non della comunità; questo discorso fa della cultura un medium per l'integrazione sociale e un mezzo di crescita del soggetto individuale o della collettività. In questo caso, l'appartenere a una dimensione europea è considerato un elemento fortemente positivo per il prodotto culturale stesso perché è segno di valore e di novità; l'europeizzazione, a sua volta, è considerata un percorso di progresso e modernizzazione della vita culturale della comunità in questione. L'ECoC agisce come un mezzo per realizzare questa europeizzazione della cultura attraverso la messa in comunicazione di produzioni culturali diverse tra di loro, come una via di valorizzazione della variabilità interna e per sostenere gli individui nel loro percorso di crescita. Evidentemente, questo tipo di cultura europea è molto diverso dal primo che abbiamo trattato e non ha nulla a che vedere con l'idea di un patrimonio europeo. Per risolvere questa contraddizione tra due concezioni di cultura europea in aperta opposizione tra loro, mi è sembrato utile seguire un'intuizione di Sassatelli (2009) riguardo alla tipologia di cultura che la retorica europea ha in mente. Infatti, riflettendo sullo spazio culturale europeo e sull'affermarsi della retorica della *unity in diversity*, afferma che:

> "Thanks to the emphasis on the second notion of culture – culture as artefacts being produced and experienced – the EU has progressively come to see an asset in diversity" (Sassatelli 2009, p. 232).

Questo passaggio da una cultura che pervade tutti gli aspetti della vita dell'individuo a un'altra molto più vicina a quella intesa dall'economia creativa, come un artefatto che può essere prodotto e vissuto o consumato, mi ha permesso di sciogliere la contraddizione che rilevavo nelle parole dei miei interlocutori e guardare diversamente al rapporto tra cultura e identità nell'Unione Europea. Sassatelli, tuttavia non ha dato il giusto peso alla sua intuizione; infatti, dopo aver notato questo passaggio di paradigma, torna sui suoi passi ammettendo che, nonostante questa visione mercificata di cultura abbia guadagnato sempre più importanza nelle politiche culturali europee, non ha fatto abbandonare alle istituzioni comunitarie l'interesse un processo di nation building basato sul tipo di cultura più classicamente inteso dagli studi identitari, che ritorna così al centro dell'analisi. Secondo la nostra tesi, invece, questo secondo modello culturale non deve essere visto in antitesi ai processi di *nation building* ma come un

nuovo modello per la costruzione di una soggettività europea diversa da quella del progetto nazionalista. Inoltre, questo cambiamento di paradigma rappresenta il punto di congiunzione tra politiche urbane e politiche identitarie nel caso della Capitale Europea della Cultura; attraverso questa prospettiva possiamo comprendere come progetti identitari e progetti di rivitalizzazione urbana possano convivere in una sola istituzione.

La cultura di cui si parla a Pafos2017 è sempre più una cultura estetizzata o "alta", non è più l'espressione di una comunità ma di alcune eccellenze del campo creativo che producono merci da far circolare nel mercato dell'economia culturale. La relazione di questi prodotti con la comunità è di tipo commerciale, in quanto si offrono al consumo, oppure pedagogico, perché educano il proprio pubblico. La cultura europea che si vuole portare a Pafos è quella delle compagnie teatrali, degli spettacoli di danza, della musica lirica, della pittura etc. ma anche di altre forme meno erudite quali la gastronomia o l'artigianato, le quali condividono la possibilità di essere consumabili dal nuovo cittadino. Assumendo questo punto di vista, risultano più evidenti i parallelismi tra l'azione di Pafos2017 a livello locale e a quello continentale; se osservati da questa nuova prospettiva, i due piani si riflettono l'uno nell'altro e si rafforzando vicendevolmente perché condividono la stessa struttura logica e alcuni assunti di base.
Ad esempio, all'interno di questo paradigma di cultura come artefatto, la diversità diventa un'arma vincente, arricchisce l'offerta e aumenta l'appetibilità del prodotto; essa quindi va messa al centro della produzione culturale. Non a caso, Pafos2017, nella costruzione dell'immagine della città e dell'identità locale, ha investito molto sulla lunga storia di Cipro e sulla sua posizione mediana tra i due mondi orientale e occidentale, come abbiamo cercato di mettere in luce nel paragrafo riservato ad Afrodite e al suo ruolo di madrina dell'isola, della città e anche della manifestazione. Questa ricerca ed esaltazione della diversità, abbiamo visto, fa parte anche dell'estetica e del simbolismo che hanno guidato la ristrutturazione fisica della città; esemplare è il caso del *Moutallos*, dove il ruolo della ricchezza etnica e culturale non è solo quello di fungere da attrazione per nuovi visitatori ma anche quello di sottolineare le capacità della comunità locale di accogliere e gestire nuove forme di diversità. Tutto ciò è conforme alla descrizione della cultura, dell'identità e della storia locale come risorsa per la valorizzazione del luogo, così come emerge dalla visione della cultura creativa che abbiamo presentato nel capitolo III e che dà forma alle visioni sulla città delle politiche culturali contemporanee. Quindi, la *diversity* tanto celebrata dalla retorica europea, in cui convivono disparate tradizioni locali e nazionali e che rende il patrimonio culturale europeo

particolarmente ricco e denso, trova un parallelismo nella nuova estetica della multiculturalità che abbiamo messo in luce nel capitolo IV.

Cipro e Pafos ripropongono nelle proprie autonarrazioni delle immagini tipiche della *unity in diversity* ma in scala minore; infatti, la cultura cipriota e di Pafos viene dipinta come un grande e colorato mosaico, fatto di molti tasselli diversi tra loro, prodotto dall'accumularsi di diverse tradizioni ed epoche lungo la millenaria storia dell'isola. Dall'altra parte, questa retorica identitaria è quella che meglio esprime il concetto di "tolleranza" che Florida (2006) individua come la qualità principale di una società che voglia svilupparsi in senso creativo; con questa parola infatti si intende la capacità di accogliere al proprio interno tradizioni ed estetiche di diversa matrice culturale, etnica, sociale, di genere e di orientamento sessuale. Tutto questo accresce il materiale simbolico disponibile all'elaborazione creativa ed è propedeutico a uno sviluppo economico. Pafos si propone quindi come una meta economicamente e creativamente attrattiva e, pertanto, europea; allo stesso tempo, l'Unione Europea, colorando l'immagine di sé stessa con le sfumature della *unity in diversity*, sembra volersi affermare come una grande società aperta e tollerante, anzi, quella europea si propone come la forma massima della tolleranza culturale.

La risonanza tra le due retoriche si riproduce anche rispetto alle considerazioni riguardo gli abitanti dell'Europa e al cittadino come consumatore di cultura; essere cittadini di una città come quelle immaginate dalle politiche culturali urbane ed essere europei appare sostanzialmente la stessa cosa. Se li osserviamo attentamente, i termini con cui viene descritto il processo di europeizzazione, non sono diversi da quelli che abbiamo già descritto nel capitolo 5 riguardo al processo di polito-poiesi, che possiamo riassumere nell'idea di "aprire le menti" o "allargare gli orizzonti". Anche in questo caso la dicotomia apertura vs chiusura viene utilizzata per caratterizzare in senso positivo la qualità europea dell'esperienza dell'ECoC; i prodotti culturali europei sono quelli in cui si può vedere l'incontro di tradizioni e stili differenti, così come i cittadini dalla mentalità europea sono tolleranti verso la diversità, curiosi verso la novità e disponibili allo scambio.

Esattamente come abbiamo già visto nella descrizione del nuovo cittadini Pafita, il consumo gioca un ruolo fondamentale nella descrizione dell'Europeo; quella cultura estetizza che l'Europa ha assunto come proprio "patrimonio", una volta mercificata diventa un prodotto che il cittadino europeo, al contrario del cipriota, consuma con voracità. Infatti l'europeo così come lo immagina la narrazione dell'ECoC è un cittadino genuinamente cosmopolita che, sebbene sia consapevole della propria appartenenza locale e culturale, apprezza la possibilità di scoprire novità che provengono da lontano e di goderne.

È significativo che questa relazione tra europeità e capacità di apprezzare cultura sia affermata in maniera ancora più forte proprio da chi proviene dall'ambiente artistico. Katerina Foukara, mentre descriveva la relazione dei suoi compatrioti con il parco di sculture da lei curato in occasione di Pafos2017, denunciava le difficoltà dei suoi compatrioti nel relazionarsi con l'arte sia negli aspetti più pratici che in quelli più alti ed intellettuali. Secondo la sua opinione: "in Cyprus, we don't actually know […] how to visit a museum, for example. We don't have it into our veins"; i visitatori non sono stati educati alla relazione con l'opera d'arte che è fatta di ammirazione e di riflessione, ci passano accanto velocemente mentre dovrebbero soffermarvisi e lasciare che questa li interroghi "as [they do] in Europe".

Anche Yiannis Sakellis considera gli abitanti di Pafos e di Cipro in generale poco avvezzi alla cultura e, istituendo una relazione diretta ed esplicita tra arte ed Europa, descrive così la sua idea di "building the city that will be closer to Europe tomorrow":

> I mean making the new theatre, teaching to people […] how to listen to good music, or to see good works. Making this culture, this cultural heritage that comes directly to the European spirit. So, I believe we are building a European society - European in the good sense of culture and letters - for tomorrow. This will make Pafos more European and this will give a better European dimension to our program. And this will be a good outcome that is something that Europe wants: to give culture.

Dunque, vediamo che il salto da una concezione guidata dal paradigma patrimonial-nazionalista a uno di cultura come oggetto, merce, prodotto culturale che può essere scambiato e consumato ma che continua a essere caricato di un forte valore simbolico ed anche emotivo, permette di cogliere meglio la relazione tra politiche urbane ed europee. Le politiche di (ri)generazione urbana, come nel caso di Pafos2017, permettono di fabbricare un ambiente cittadino nel senso meta-geografico e meta-demografico del termine, che sia quindi anche vivace, accogliente e cosmopolita, in poche parole: moderno. L'ambiente urbano è l'ambiente più adatto alla diffusione di uno stile di vita europeo così come viene descritto dalla retorica della *unity in diversity*, infatti il cittadino che si può trovare bene in una moderna città-mondo possiede lo stesso tipo di personalità del cittadino europeo, che si trova a suo agio in un ambiente in cui differenza, alterità e varietà predominano sull'omogeneità e sulla prevedibilità dell'ambiente culturale nazionale.

Inoltre, questo salto può anche aiutare interpretare diversamente le politiche culturali europee, facendole apparire meno deboli. Pur non cadendo nel tranello naturalizzante dei nazionalismi, dobbiamo ammettere che l'identità europea legata ad un concetto di cultura alta ed estetizzata continua ad apparire un'identità rarefatta e vaga; siamo infatti abituati a pensare le identità collettive come dei legami forti tra i membri del gruppo, la cui rottura è possibile solo al costo di gravi sofferenze per il soggetto e appare davvero difficile che il teatro o la musica siano in grado di realizzare qualcosa del genere.

Per rendere conto di questa unità debole può essere utile considerare l'Europa secondo l'uso che Scarduelli (2005) fa del concetto di "comunità semiotica" (Sewell 1996); egli usa questo concetto per interpretare le relazioni identitarie nelle comunità di immigrati delle metropoli globali, parlando di comunità semiotiche in opposizione alle identità etniche neo-tribali che ci si aspetta potrebbero sorgere tra le comunità di immigrazione odierna nelle città occidentali provenienti dal terzo mondo. Scarduelli conia il termine "neo-tribalismo" a partire da quello di tribalismo, con cui gli autori della Scuola di Manchester descrivevano i legami che nascevano all'interno dei gruppi di immigrati di origine comune nelle aree urbane africane, i quali riproducevano lo schema tribale della vita del villaggio ma adattandolo a un ambiente diverso in cui non potevano contare su reti di reazione di tipo familiare (Altobelli 1999). Secondo il meccanismo del tribalismo, dunque, l'elemento etnico sostituisce quello familiare come principale elemento per la suddivisione sociale e può sfociare nella costituzione di identità etniche molto forti, talvolta inventate *ex novo*; le comunità così create si isolano dalla società ospite e dalle comunità immigrate di diversa origine, stringendosi in stretti legami di solidarietà e di riproduzione delle proprie tradizioni culturali, grazie alle quali si proteggono dalle sindromi di accerchiamento e di perdita dell'identità (Epstein 1958, 1978).

I nuovi immigrati urbani delle città globalizzate, invece, pur condividendo i timori di perdita di identità e la sensazione di essere circondati da un'alterità che non capiscono e a cui non desiderano integrarsi, non riescono ad andare oltre la costituzione di piccole reti di mutuo soccorso; solo in rari casi invece si instaurano vere e propri gruppi organizzati in grado di gestire risorse, occupare uno spazio, controllare la vita dei propri membri. In generale essi non riescono a costituire quelle comunità chiuse, solidali ed autoriferite che caratterizzavano il tribalismo urbano del Copperbelt. Questo accade perché la maggior parte di queste persone non condivide con i propri connazionali immigrati né il luogo di vita, né l'ambiente di lavoro o di svago e neppure ha una continuità di occupazione, di dimora e di progetto migratorio ma si trova sparpagliata in megalopoli a contatto con locali e immigrati di varia provenienza.

Scarduelli (2005, p. 69) usa il concetto di comunità semiotica per definire questi soggetti collettivi nati dall'impossibilità materiale (o dalla non necessità) di creare delle forti comunità neo-tribali; tuttavia, questo concetto non ha nel suo significato originario nessun riferimento alla debolezza dei legami identitari o culturali. Sewell (1996) elabora il concetto di comunità semiotica all'interno di una più generale revisione del concetto di cultura che egli ritiene sia stata frettolosamente e colpevolmente abbandonato dagli antropologi, dopo averne fatto il loro principale strumento analitico per diversi decenni. Mentre ripercorre la storia del concetto di cultura negli studi antropologici, Sewell difende la fertilità dell'analisi culturale, mostra la necessità di salvare l'aspetto sistematico della cultura e la sua indipendenza rispetto ad altre dimensioni del vivere sociale, come quella economica, politica, fisica etc. Sewell ritiene che la cultura, pur essendo relazionata ad esse, abbia una sua specificità, relativa alla possibilità di produrre significati e che mantenga un certo grado di coerenza al proprio interno. La cultura non è una dimensione a sé stante, autosufficiente e dalle possibilità infinite ma non è nemmeno isomorfica rispetto alle altre reti di relazioni che attraversano la società. Essa è un "network of semiotic relationships cast across the society" (p.49), questa rete viene gettata su una realtà che però è recalcitrante al tentativo di essere imbrigliata in una rete stabile e coerente di simboli, sfugge e si dibatte, mettendo sempre a rischio di falsificazione e mistificazione i concetti che usiamo per spiegarla, obbligandoli ad evolvere ed adattarsi.

La natura di "sistema di significato" e quello di "sistema di pratiche" convivono quindi nella definizione di cultura di Sewell e non sono affatto in contraddizione l'uno con l'altro; i due aspetti devono essere considerati come correlati e interdipendenti in quanto, da un parte, l'azione può essere orientata solo attraverso un sistema di significati che la precedono e, dall'altra, ogni tipo di relazione fattuale (sia essa di tipo economico, sociale, fisico etc.) viene resa significativa solo quando è interpretata alla luce di un sistema di simboli. In questo senso Sewell definisce la cultura come la dimensione semiotica dell'atto pratico oppure come un set di attrezzi simbolici per produrre effetti sul mondo.

A partire da questa idea di cultura come dimensione semiotica della realtà, egli definisce le diverse sfumature che essa assume nel tempo e nello spazio - quelle che gli antropologi chiamano "le culture" al plurale - come dei diversi mondi di significato. Questi mondi sono caratterizzati dai simboli e dalle categorie specifiche con cui costruiscono le proprie reti e con cui fabbricano la propria visione della realtà; i loro membri sono accomunati dalla capacità di muoversi all'interno di queste reti, di utilizzare i loro simboli e le loro dicotomie, di conoscere la grammatica che le caratterizza in modo da produrre azioni simboliche dotate di senso dal punto di vista degli altri membri. Per questo motivo sono definite delle "comunità semiotiche".

Queste comunità semiotiche non sono però né chiuse, né stabili, né incommensurabili le une con le altre ma, così come la cultura non è capace di costruire sistemi completamente coerenti ed autosufficienti, avranno sempre confini labili e approssimativi, utilizzeranno simboli il cui valore non è univoco ma contestato e si troveranno in una costante evoluzione diacronica.
Abbiamo detto che Scarduelli ricorre al concetto di comunità semiotica per descrivere le comunità degli immigrati metropolitani, i cui membri si riconoscono come parte di un unico gruppo grazie alla condivisione di alcuni simboli a cui non necessariamente danno tutti lo stesso valore ma che tutti riconoscono e utilizzano per produrre un proprio universo di significati, il quale può entrare in collisione, anche in modo violento, con quello della comunità ospite. Proprio questo conflitto può spingere verso il rafforzamento del confine della comunità in senso oppositivo e allo svilupparsi di meccanismi di inclusione ed esclusione attraverso categorie di tipo etnico, religioso o altro. Eppure, dal punto di vista di Sewell, ogni gruppo che condivide un "mondo di significati" è una comunità semiotica, a prescindere che si voglia chiamare questi gruppi come culture, classi, etnie o altro. In questo senso, quindi non esiste una differenza sostanziale tra una comunità semiotica e un gruppo etnico o tribale; l'unica che sembra emergere è che le seconde sono comunità semiotiche che hanno però sviluppato la consapevolezza della propria esistenza e della propria differenza e hanno prodotto una rappresentazione esplicita di sé stesse da offrire ai loro stessi membri per descrivere la propria soggettività e per affermare una differenza verso l'esterno.

Anche quello spazio di spazio di comunicazione, di intersezione tra culture e nazioni differenti che a seconda dei contesti abbiamo chiamato spazio culturale europeo o dimensione europea può essere considerato, alla luce di questa particolare interpretazione, una comunità semiotica. La prima considerazione da fare, quindi, è che questo tessuto di intersezioni o questa cornice legittimante non appare come una via verso la possibile formazione di un'identità tipo etno-nazionale "spessa" - come ipotizzava Sassatelli - ma come il risultato delle condizioni che ne hanno impedito l'emergere.
Le politiche culturali e identitarie dell'UE devono essere quindi considerate deboli e fallimentari nel senso che non sono state in grado di fornire ai propri soggetti una rappresentazione di sé come europei nella quale potessero riconoscersi e identificarsi, tuttavia esse sono state in grado, non da sole, di creare e diffondere una rete di simboli, categorie e opposizioni con le quali gli europei interpretano la realtà, orientano le proprie azioni e soprattutto producono azioni che sono significative anche al di fuori dei confini nazionali. Lungo questa rete si muovono categorie, simboli e immagini che le persone utilizzano,

scambiano e riproducono e con cui costruiscono un proprio *continente di significati*. Se questa comunità semiotica europea possa essere detta una "cultura" è, a questo punto, un problema minore; ciò che conta è l'esistenza di una maglia di condivisione di significati grazie al quale "gli europei" possono riconoscersi come simili pur senza sviluppare un discorso sulla propria identità.

Uno degli elementi che vengono condivisi lungo la rete semiotica europea è quello di città e di cittadino, con i loro rispettivi opposti, che abbiamo visto all'opera nelle pagine di questo lavoro. L'adattarsi delle retoriche dell'ECoC alla situazione locale di Cipro, invece che essere sintomatico di una mancanza di dimensione europea, prova al contrario l'esistenza di una rete su cui queste logiche viaggiano, nella quale i miei interlocutori, e io stesso, mi trovavo imbrigliato. Le visioni di città che l'ECoC porta con sé possono essere fatte proprie o rifiutate ma la stessa possibilità di accettarle, respingerle o adattarle è dovuta al fatto che esse sono scritte con la stessa grammatica con cui i soggetti di Pafos2017 costruiscono i propri significati. Questa mutua comprensibilità è ciò che rende possibile creare una relazione tra il discorso delle *policies* europee e la dimensione locale in cui sono implementate.

Imparare la grammatica dell'urbanizzazione, della cultura, dell'arte, della diversità, della modernità e di tutti i simboli che l'ECoC ha messo in campo, significa diventare europei. Pafos2017 dunque necessita di essere compreso come una policy che dispiega sui suoi soggetti un discorso e li irretisce tra le sue maglie di simboli e significati, che li soggettivizza come membri della comunità semiotica d'Europa. Conseguentemente, infine, lo studio della Capitale Europea della Cultura come una policy può svelare il processo di europeizzazione non solo come un progetto politico di un'élite, né soltanto come il cieco avanzare della storia o l'effetto delle relazioni sociali o economiche mutate dalla globalizzazione; l'Europeizazione è tutto questo ma è anche la rete di simboli che viene gettata su questa realtà per catturarla e per poter agire al suo interno.

I simboli con cui l'Europa parla non hanno una vita indipendente dal mondo che sono chiamati a ordinare ma si espongono al rischio di essere modificati, falsificati, contestati, appropriati o dirottati ogni volta che vengono utilizzati. In questo lavoro abbiamo cercato di indagare una piccola parte del processo di europeizzazione mentre esso era in atto in una zona periferica del continente; attraverso la parola "città" ci siamo immersi nel contesto di Pafos; abbiamo osservato in che modo questo strumento simbolico veniva usato per costruire relazioni semiotiche significative, come veniva gettato sulla realtà, come provava a comprenderla e come vi affondava per emergerne ancora diverso. Europa è esattamente questo: un mescolarsi di parole e mondo.

CONCLUSIONE
Il tempo dell'Europa

Nel capitolo precedente abbiamo contestualizzato Pafos2017 e la sua azione di (ri)generazione urbana all'interno del panorama delle politiche culturali e identitarie dell'Unione Europea; da questa prospettiva, lo scopo del processo di trasformazione della società in senso urbano è quello di sostenere un nuovo modo di "farsi europei" degli abitanti di Pafos che prescinda dalla necessità di costruire o individuare una comune identità culturale europea nel senso forte del termine. Le politiche culturali e urbane europee, infatti, evitano il confronto con la dimensione nazionale, verso una sorta di Europa delle città, composta da una rete di centri che si interfacciano direttamente tra di loro. Una terza via all'europeizzazione che secca alla radice lo sterile contrasto tra appartenenza nazionale e sogno trans-nazionale cosmopolita che ha contraddistinto la maggior parte degli studi sull'identità europea.

Per essere più chiari, possiamo provare a visualizzare questo nuovo modello identitario. L'Europa degli stati nazione può essere rappresentata graficamente in maniera simile a come appare nelle nostre cartine geografiche, una serie di aree di estensione variabile, ognuna caratterizzata da un proprio colore - rigorosamente a tinta unita - e affiancate le une alle altre; così si pensano le identità nazionali, aree conchiuse ed omogenee nettamente separate da altri spazi dello stesso tipo, ai quali sono solo accostate. In questa prospettiva, l'unico modo per creare l'Europa sarebbe rovesciare sulla carta un barattolo d'inchiostro e rendere monocromo tutto lo spazio disponibile. Nel caso che abbiamo provato a descrivere nel capitolo VI, invece, l'Europa appare molto più simile a una foto satellitare notturna; non siamo in grado di vedere i confini tra diverse zone, né a riconoscere i loro colori specifici. Al contrario, tutto lo spazio ci appare nero e indistinto e da esso emergono sfumature chiare, apparentemente disordinate, che si concentrano attorno a centri estremamente brillanti. Quelle aree sono le città che grazie alla loro densità di popolazione, edifici, strade, automobili etc. sono molto più luminose degli spazi della campagna attorno ed emergono dall'oscurità; inoltre, in qualsiasi zona si trovino, esse emettono le stesse frequenze al neon che nulla ci dicono sulle differenze di lingua, cultura, abitudini e religione che le potrebbero distinguere una dall'altra. Come per le aree luminose, la questione dell'identità europea appare come un problema di intensità o di qualità, piuttosto che di estensione o quantità; l'identità europea non è data da una serie di caratteristiche sostanziali ma dalla capacità di tradurre le proprie tradizioni nel linguaggio della modernità; dove questo succede, le persone sembrano capirsi pur non parlando la stessa lingua, mentre altrove si

continua a non comprendersi. La mappa dell'Europa quindi non appare più come un piano bidimensionale diviso in spazi uniformi ma vi si aggiunge una terza dimensione qualitativa – e gerarchica – tra chi è già illuminato dalla luce della modernità e chi invece brancola nel buio. L'europeità si distribuisce in modo non uniforme, privilegiando i luoghi che sono predisposti ad accoglierla per questioni sociali, culturali ed economiche; questi spazi tracciano connessioni tra di loro, formando una rete su cui si fabbricano e si scambiano i prodotti della modernità.

Questa nuova etica ha fatto presa nel discorso pubblico, dando nuovo slancio al ruolo delle metropoli nella programmazione politica, promuovendo l'accentramento di abitanti, capitali e istituzioni in centri sempre più grandi che fungono da porte di accesso al mondo globale. Gli esempi di questa opinione diffusa sono parecchi; non più di qualche settimana fa mi è capitato di leggere un articolo su *Internazionale* nel quale, con grande sicurezza, l'autore indicava proprio nella città e nelle loro strutture di governo "l'unico posto dove l'idea di esercitare un controllo democratico sulla vita delle persone è ancora possibile" e, ancora, che una buona politica dovrebbe "mobilitare lo stato nazione affinché trasformi le città in ambasciatrici di una nuova democrazia" (Morozov 2018, p.34). Il liberarsi incontrollato dei flussi globali sembra aver fatto cedere i tentativi di argine degli stati nazionali, troppo rigidi per non spezzarsi sotto una tale pressione, lasciando un panorama economico e identitario parcellizzato e disordinato. In questa frammentazione le grandi città, come poli magnetici, attraggono a sé i flussi della globalizzazione e diventano degli snodi fondamentali da cui passa la produzione di ricchezza, merci, simboli, immagini e pratiche che si disperdono poi in tutti gli angoli del globo. Conseguentemente, esse tornano al centro dell'organizzazione politica.

Quest'idea della città come centro autonomo e indipendente, che si immagina sempre meno nella relazione con il territorio nazionale attorno e sempre più in rete e in competizione con le altre aree urbane del pianeta, ha guadagnato grande consenso nel discorso politico. L'attualità ci racconta così dei progetti del sindaco di Londra che, in risposta alla *brexit*, sogna per la capitale inglese uno statuto speciale che ne faccia una sorta di exclave europea, separata dal resto del paese per salvare il ruolo della *city* come principale snodo finanziario d'Europa e del mondo[117]. Oppure, possiamo citare il sindaco della città in cui si trova questa stessa università, Milano, che ha di recente pubblicato un libro in cui si celebra la nuova immagine metropolitana e internazionale della città meneghina - incoronata dall'EXPO2015 - e si tracciano le linee per

[117]Questa prospettiva è stata riportata da diversi quotidiani, che hanno voluto sottolineare la distanza degli interessi di Londra rispetto al resto del paese britannico. Si vedano come esempio gli articoli di Luigi Ippolito (2017) dal *Corriere della Sera* e Sabrina Provenzani (2018) per *Il fatto quotidiano*.

far sì che questa possa giocare un ruolo di primo piano nel "secolo delle città" che abbiamo davanti. Con questa espressione – coniata da un altro sindaco: Michael Bloomberg, primo cittadino di New York - Sala vuole sottolineare il peso sempre più importante in termini economici, demografici e identitari che le grandi e moderne metropoli globali stanno guadagnando rispetto agli stati che le ospitano; una tendenza in costante crescita che impone loro di assumersi la responsabilità di "interpretare la contemporaneità" (Sala 2018, p. 30) e ai governi centrali di riconoscere loro un ruolo e risorse speciali, perché possano liberare le proprie potenzialità. Volenti o nolenti saranno le città i laboratori dove si sperimenteranno i modi di vivere e le buone pratiche del futuro; esse devono essere quindi considerate una ricchezza per l'intera comunità nazionale.
La caratteristica fondamentale di questo discorso che vogliamo mettere in evidenza è il fatto che le città siano considerate l'ambiente dove si vive il presente e si prepara il futuro, aspetto da cui deriva la loro accresciuta importanza pratica e simbolica. Infatti, il discorso sulla città che merge dallo studio di Pafos2017 è dominato da una ragione fatta di tempi ritmi, e velocità, grazie alla quale si costruiscono i suoi enunciati; per poterlo comprendere, quindi, prima che quella geografica o sociale, deve essere presa in esame questa crono-logica.

Il "qui ed ora" di questa ricerca è stato rappresentato dall'esperienza di Capitale Europea della Cultura. La prima necessità è stata quella rendere questo fenomeno un oggetto adatto allo studio etnografico e quindi costruire Pafos2017 come un campo: delimitarlo, identificarlo e interpretarlo. Nonostante il soggiorno etnografico sia stato quasi completamente limitato alla cittadina di Pafos e ai suoi dintorni, le strategie di localizzazione e delimitazione del campo non si sono basate su un principio geografico ma sulle indicazioni dell'anthropology of policy, la cui specificità sta proprio nello sguardo verso il suo terreno di ricerca, considerato come un'estensione spaziale la cui geometria è forgiata da rapporti di potere e sistemi di governance. Ciò non permette soltanto di riorganizzare temi e strumenti classici dell'antropologia in una nuova e fertile prospettiva ma ci ha dato anche la possibilità di rendere significative informazioni raccolte a Salonicco o in Irlanda, oppure da interlocutori che non appartenevano strettamente al nostro campo di ricerca. Lo sguardo da vicino dell'antropologia ha così permesso di osservare la dimensione più umana e quotidiana dell'organizzazione di Pafos2017, per poi utilizzarla come una stella polare per orientare lo sguardo analitico verso piani più ampi: locale, nazionale, europeo e anche oltre. Per cogliere la relazione tra globale e locale, che spesso l'antropologia afferma di voler comprendere, infatti non è sufficiente aumentare soltanto la scala dell'osservazione, che porterebbe solo a una perdita di dettaglio ma è

necessario alzare lo sguardo e guardare più lontano, senza perdere contatto con il proprio punto di osservazione. Per fare ciò abbiamo trovato molto utile e produttiva la metafora del panorama (Appadurai 2012). Infatti, quando guardiamo un paesaggio da una posizione aperta, la disposizione dell'ambiente intorno a noi ci appare chiara e dominabile, lo sguardo viaggia dagli elementi vicini a quelli via via più lontani, fino all'orizzonte. Nella sua linea riconosciamo profili noti e altri da scoprire; è un'esperienza estetica e anche rassicurante ma quello che stiamo guardando, in realtà, non esiste. Il profilo dell'orizzonte non è che un appiattimento della profondità dato dalla distanza, l'orizzonte così come lo vediamo non sarà mai raggiungibile ma continuerà a rimodularsi mentre vi ci avviciniamo; ogni punto quindi possiede il proprio orizzonte, esso nasce dall'interazione tra contesto e posizione dell'osservatore. Comprendere etnograficamente una situazione locale in un mondo globalizzato significa, quindi, essenzialmente guardare al suo orizzonte, immergersi nella sua prospettiva e comprendere come esso orienta le azioni e i pensieri di chi dentro quell'orizzonte ci vive. Pafos, come ogni altro luogo, presenta una particolare congiunzione di flussi che rappresentano il contesto nel quale si muovono gli attori locali, l'orizzonte del loro mondo.

Questa congiunzione tra locale è globale è stata risolta attraverso il ricorso al concetto di policy. La lettura di Pafos2017 attraverso la lente della policy come dispositivo ci ha dato la possibilità di affrontare un campo molto complesso senza forzare le sue diverse dimensioni in una sola chiave di lettura eccessivamente unitaria e coerente ma, allo stesso tempo ci ha permesso di includere nell'osservazione molti aspetti della Capitale Europea della Cultura che altrimenti sarebbe stato difficile comprendere all'interno di un'analisi antropologica. Abbiamo evitato la necessità di sezionare in maniera artificiale l'oggetto di ricerca secondo ambiti distinti e separati (politici, culturali, architettonici, economici etc.) e, allo stesso tempo, abbiamo potuto cogliere relazioni e assonanze tra l'uno e l'altro, rispettando la natura molteplice ma non caotica di un terreno come l'ECoC. Questo ci ha obbligato ad assumere una prospettiva multidisciplinare in cui ci siamo dovuti confrontare con la produzione di altre scienze sociali, soprattutto sociologia ed economia. Gli sconfinamenti in altri campi disciplinari si sono resi necessari per via della complessità dell'oggetto di ricerca e dalla sua natura composita; essi, tuttavia, sono stati guidati dalla nostra sensibilità etnografica e soprattutto da domande di ricerca che sono sempre rimaste di tipo antropologico. La policy, infatti, è composta da agenti, piani, discorsi e simboli differenti ed è lo sguardo del ricercatore che li riunisce in un solo elemento poliedrico, il quale deve essere analizzato quanto più possibile nella sua interezza, in modo che si riveli come espressione di un contesto sociale e culturale. Dunque, attraverso il

paradigma concettuale del dispositivo foucaultiano abbiamo mostrato come la complessità di questo fenomeno sia mantenuta in una struttura coerente dal dispiegarsi di forze egemoniche, che le politiche scaricano sui loro sottoposti. Questa egemonia si esprime attraverso la riscrittura delle individualità delle persone governate dalle politiche stesse, le quali sono sottoposte a pratiche di soggettivazione che restituiscono soggetti consoni alle categorie del discorso burocratico del potere. Proprio la sua dimensione discorsiva ed egemonica è stata al centro della nostra analisi.

La lettura di questo fenomeno alla luce del concetto di policy come dispositivo ha fatto emergere la dimensione prettamente politica di Pafos2017, nel senso crono-logico del termine; la dimensione più vera dell'azione politica, infatti, non è quella rivolta al presente ma quella progettuale e strategica, che guarda avanti verso l'obiettivo da perseguire. La politica, infatti, ha a che fare con relazioni di sapere che limitano l'accesso alla definizione del futuro immaginato per la propria comunità; essa è una battaglia per la definizione della meta da raggiungere, prima che del cammino da seguire (Appadurai 2013).

Questo cammino è guidato da canoni e raffigurazioni di quello che, parafrasando Appadurai, potremmo definire "città buona"; queste immagini vengono poste come meta ideale da raggiungere e orientano l'azione presente. Il domani, quindi, ben lontano dall'essere solo l'esito delle scelte fatte oggi, occupa e ingombra il presente, lo costringe a misurarsi con lui e, infine, lo determina. Il futuro deve essere quindi pensato come uno spazio di contesa, nel quale diverse idee e diversi valori vengono proposti, contestati, discussi, mediati; il futuro è un'arena abitata da diversi attori in cui si combattono le battaglie del presente, in cui si misurano forze e valori e in cui si eleggono i poteri legittimi, quelli egemonici e le forme di resistenza.

Analizzando la rappresentazione che la Capitale Europea della Cultura aveva di sé stessa, abbiamo mostrato che "città" è la parola attorno a cui ruota il futuro di Pafos. Questa è una parola che, come abbiamo mostrato, riassume in sé il senso e l'obiettivo che l'esperienza dell'ECoC si è data: trasformare Pafos in una città nel vero senso del termine e i suoi abitanti in cittadini. Abbiamo quindi analizzato il significato che questo concetto assume nei diversi ambiti del discorso dell'ECoC, sottolineando la grande estensione del suo campo semantico e la sua associazione con significati positivi. Essa appare come una parola chiave, una formula magica per evocare una serie di significati impliciti che vanno ben oltre il suo senso letterale demografico e architettonico; le immagini evocate tramite la parola città servono a descrivere il futuro di Pafos ma anche la sua identità presente.

Nel primo capitolo abbiamo voluto mostrare Pafos2017 come una comunità di progetto; attraverso lo sguardo della etnografia organizzativa abbiamo potuto tracciare i confini permeabili che separano la comunità della policy dalla comunità locale, individuare i diversi elementi che la compongono e tracciare le relazioni che intercorrono tra di loro. In seguito, abbiamo mostrato che ciò che costituisce il senso di appartenenza a questa comunità è proprio la tensione verso il futuro, l'obiettivo da raggiungere e il cambiamento da indurre nella società locale. Abbiamo quindi analizzato la dimensione immaginativa di Pafos2017, che si percepisce e si afferma come un sogno da realizzare anche a fronte alle difficoltà che la condizione in cui si trova ad operare oppone alle sue azioni. In questo sogno i temi della piccolezza e della marginalità, dell'occasione di riscossa e della extra-ordinarietà dell'esperienza di Pafos2017 costituiscono sia il collante che tiene unito il gruppo che la sua autolegittimazione di fronte al resto della città che, invece, le oppone la diffidenza di chi è stato già scottato in passato.

Durante la nostra ricerca è emerso come questa crono-logica fosse alla base anche della rappresentazione di Pafos e dei pafites, sia da parte degli altri abitanti di Cipro, sia della comunità locale stessa; in questo caso particolare la categoria di città viene usata in senso negativo, per connotare ciò che Pafos era stata ma non era più o ciò che avrebbe dovuto essere ma non era ancora. Il confronto con quelle che sono considerate città vere e proprie segna in negativo la percezione che la cittadina ha di sé stessa e serve a mettere in luce tutte le mancanze che trattengono Pafos in ritardo rispetto al resto dell'isola. Significativamente, questa distanza è espressa con il lessico che appartiene alla sfera semantica della città, opposta a quella del paese di campagna o, in maniera praticamente interscambiabile, con il lessico della modernità (degli altri) e dell'arretratezza (di Pafos). Il discorso sulla città, quindi, veicola temi tipici della modernizzazione che connotano le identità post-coloniali come quella cipriota. Tracciando una sostanziale equivalenza tra identità urbana e identità moderna, questa ideologia relega i ciprioti e Pafos, in quanto "far west" dell'isola, in una situazione di minorità e in costante inseguimento di una modernità che è propria di modelli esogeni, importati sull'isola attraverso la colonizzazione inglese e la risposta nazionalista greca. Questo modello si riproduce in uno schema spirale che porta dal contesto intra-isolano, passando per la Grecia, fino al rapporto con la modernità occidentale, attraverso un avvolgersi di rapporti di dipendenza in cui lo stesso elemento si trova ad essere egemone rispetto all'elemento che lo precede e subalterno rispetto a quello successivo. Ancora una volta, la distanza geografica e politica, si risolve in una distanza temporale e storica; la centralità determina la possibilità di condurre la storia, di rappresentarne l'apice, la contemporaneità vera; la marginalità invece produce una differita dell'incedere della storia, che si espande dal centro verso l'esterno di questa mappa

immaginaria, producendo un costante ritardo e una continua messa in discussione dello status di moderno dell'identità cipriota.

Secondo Argyrou (2006) fare etnografia a Cipro significa "to understand how European hegemony works in the margins of Europe" (p. 216); l'analisi del discorso sulla città ci mostra le modalità con cui l'identità greco-cipriota è ingabbiata all'interno di un rapporto di cripto-colonizzazione (Herzfeld 2002) in cui la negazione della sincronicità (Fabian 1983) rispetto al mondo europeo occidentale egemone provoca il dispossesso da parte dei miei interlocutori della loro stessa identità. Questo meccanismo di complicità tra temi economici ed identitari è descritto in modo molto suggestivo da Julian Barnes nel suo romanzo *England, England*, il cui portagonista Sir Jack Pitman compra un'isola e vi costruisce un parco a tema con le riproduzioni del meglio dell'Inghilterra: i turisti possono ammirare il Big Ben la mattina, visitare Westminster di pomeriggio, recarsi a Stonehenge di sera, la stessa famiglia reale si ritrova a salutare la folla da Buckingham Palace, per quindici minuti al giorno.

I visitatori pagano il biglietto per godere dei grandi successi della civilizzazione inglese e portarne a casa un pezzo di Inghilterra per sé stessi, per provare a essere inglesi essi stessi, perché come afferma il protagonista:

> If I may coin, no, copyright a phrase, we [I britannici] are already what others may hope to become… We must sell our past to other nations as their future! (Barnes 1999, p.39-40 cit. in. Pekham 2003)

Allo stesso modo, attraverso i meccanismi egemonici della cripto-colonizzazione, l'identità dei greco-ciprioti è ridotta a un'imitazione scadente di quella altrui. L'identità cipriota è posizionata su una linea di evoluzione predeterminata ed obbligata, per cui i ciprioti sono che ciò che altri erano tempo fa e saranno (forse) quello che essi sono oggi. La sottrazione delle potenzialità creative per lo sviluppo di un proprio percorso futuro, dovuta al veder già tracciate oggi le linee da percorre, priva i soggetti subalterni della propria rilevanza politica e li relega a spettatori della storia. Questo discorso è alla base della legittimazione di Pafos2017 come agente trasformatore e accelerante del contesto sociale locale; una macchina del tempo verso la contemporaneità.

Successivamente, abbiamo analizzato il modello che guida questa trasformazione e l'impatto che la città ideale ha sul presente di Pafos. Nel capitolo III abbiamo ricostruito il discorso sull'urbanizzazione promosso da Pafos2017, mostrando le sue connessioni con la teoria

dell'economia creativa promossa dall'economista americano Richard Florida; egli considera il capitale creativo come il principale fattore di crescita economica delle società globalizzate e post-industriali e individua nelle città, in particolare quelle più connesse, aperte, tecnologiche e tolleranti i territori in grado di giovare di più da questa trasformazione economica. L'influenza di questa teoria è molteplice; da una parte essa inspira le politiche di sviluppo urbano, dall'altra ha modificato la percezione di cosa significhi essere una città moderna: vincente nella competizione per le risorse, gli investimenti e l'attrazione della classe creativa in cui ogni città è inserita. Questa rappresentazione è dominata da un gusto estetico che è quello delle città-mondo (Hannerz 1996), luoghi di interconnessione tra i flussi globali di artisti, turisti, immigrati e imprenditori; questa idea della metropoli come nodo del tessuto connettivo globalizzato influenza le aspettative riguardo la città da parte dei visitatori, degli abitanti e degli stessi amministratori, che immaginano sempre di più le città attraverso la categoria dell'interconnessione, sia essa fisica, cablata, mediatica o culturale.

Un concetto fondamentale di questa teoria economica è quello di *placemaking*, un'azione volta a trasformare lo spazio in un luogo riconoscibile e attraente al fine di attrarre quel capitale creativo che serve a sostenere lo sviluppo economico e sociale di una città, attraverso un lavoro che è allo stesso tempo pratico e simbolico. Il capitolo IV analizza gli effetti sul tessuto urbano di Pafos2017 attraverso un caso specifico di *placemaking*, la ristrutturazione del *Chani tou Imbrahim.* In questo caso, la trasformazione del luogo e della relazione che esso intrattiene con la cittadinanza passa attraverso una ristrutturazione della memoria del luogo stesso e del ruolo che la sua storia gioca nella definizione della sua identità. La storia multietnica del quartiere viene risemantizzata, passando da memoria di un conflitto e fondamento di una rivendicazione politica, a risorsa da sfruttare per la produzione di nuovi prodotti culturali. Le città-mondo, infatti, si basano su un nuovo senso estetico che sfrutta il passato come una risorsa di simboli, immagini ed esperienze per creare prodotti da scambiare nel mercato delle culture e che rende le città stesse, i loro quartieri e la loro gente uno spettacolo di cui i visitatori possono godere.

Il capitolo V, invece, guarda al discorso sul cittadino, che va sempre di pari passo con quello sulla città. Non esiste una città senza cittadini e, viceversa, non è possibile crescere cittadini se non nell'ambiente urbano. L'attività di Pafos2017 può essere letta come un grande sforzo antropo-poietico o, come lo abbiamo ribattezzato, polito-poietico.

Lo scopo del processo polito-poietico è quello di creare una nuova versione del pafita che sia propriamente urbana, attraverso l'intervento sulle sue abitudini di vita e sulla sua relazione con la cultura. Il cittadino, infatti, si costituisce essenzialmente come un consumatore di prodotti culturali e la cittadinanza, di conseguenza, deve essere trasformata in un "pubblico" per

sostenere la domanda di cultura, arte ed eventi. Questo processo ha una forte connotazione politica, esso infatti rende esplicito il modello e la visione, che muovono il suo agire; l'analisi dell'intervento polito-poietico sulla società pafita, quindi, permette di osservare da una nuova prospettiva l'azione egemonica del discorso sulla città e le modalità con cui questo occupa lo spazio del futuro degli abitanti di Pafos. La forma mentis di questo nuovo abitante metropolitano sarà profondamente diversa da quella odierna, sarà cosmopolita, aperta, curiosa verso la novità e tollerante verso la differenza; essa si presta ad abbattere le barriere culturali, l'abitudinarietà, la chiusura e il tradizionalismo che oggi trattengono la modernità dallo sbarcare sull'isola. Questi impedimenti, infatti, sono quelli che hanno generato il ritardo che la società pafita vive rispetto ai centri della modernità mondiale e non sarà possibile un vero sviluppo prima che essi siano stati rimossi; il cittadino pafita, infatti, per quanto rinnovato, non è in grado di produrre la propria modernità ma la deve importare dall'esterno, attraverso i prodotti che essa genera. La modernità è quindi una questione di accettazione della propria situazione di arretratezza e la conseguente disponibilità ad essere contaminati dall'esterno.

Infine, nel capitolo VI abbiamo messo in relazione il discorso di Pafos2017 con il suo discorso sull'identità europea; quella locale e quella europea sono infatti le due principali anime dell'ECoC, anche se, a prima vista, sembravano essere in contrasto tra loro e la dimensione locale di rinnovamento urbano pareva sovrastare quella europea fino quasi a cancellarla. Tuttavia, dopo aver messo in luce il nuovo paradigma di "cultura" su cui si basa il progetto di (ri)generazione urbana di Pafos, abbiamo potuto mostrare come i due discorsi tornassero a convergere verso uno stesso obiettivo; le immagini e le metafore con sui si costruiscono l'Europa e la città, infatti, risuonano le une nelle altre, in modo tale che il diventare cittadini e il diventare europei sembrino due processi paralleli e sincronici.

Attraverso il concetto di comunità semiotica (Sewell 1999) abbiamo analizzato l'Europa come un mondo di significati, come la rete sulla quale si muovono i simboli della tolleranza verso la diversità, della modernità e del progresso che compongono la rappresentazione della città moderna; in questo modo l'Europa si configura come uno spazio fatto da città in connessione tra loro, l'humus culturale all'interno del quale si possono educare degli uomini-urbani.

Questo nuovo progetto politico, guidato dall'ideale dell'*unity in diversity*, intende l'Europa come uno spazio di tolleranza pura, nel senso che Florida dà del termine, cioè di accettazione del diverso ma con un'attenzione particolare ai suoi aspetti di creatività e di cultura materiale.

I suoi sostenitori affermano che, in questo modello identitario, l'opposizione all'altro non è più necessaria ma ciò è falso; la relazione oppositiva ad un "altro da sé" viene negata in nome del rifiuto di un paradigma identitario che premia l'omogeneità e l'uguaglianza interna ma essa

ritorna a un livello successivo, nei termini di identità moderne e di identità arretrate. L'Europa riafferma la sua relazione con la modernità non più a partire da una posizione di dominio tecnologico dell'altro ma etico e morale. La nuova idea di identità/patrimonio culturale insita nella retorica della *unity in diversity* si basa su una revisione della categoria di identità stessa, in modo che essa prescinda dall'opposizione con l'altro attraverso la selezione e l'esposizione verso l'esterno di alcuni tratti o caratteristiche sostanziali; l'alterità diviene così un elemento da inglobare nella propria rappresentazione identitaria. Quindi, la rappresentazione del sé europeo si definisce proprio in base alla capacità di accettare l'alterità senza assorbirla ma tramutandola in ricchezza espressiva. Derridà descrive questa apertura come la caratteristica fondamentale dell'identità europea nel suo saggio *L'altro capo*, che Sassatelli cita tra i fondamenti teorici dell'ideologia della *unity in diversity*:

> *il proprio di un a cultura è il non essere identica a sé stessa.* Non di non avere identità, ma di non potersi identificare dire "io" o "noi", di poter prendere la forma del soggetto solo nella non-identità a sé o, se preferite, nella differenza *con sé*. Non c'è cultura o identità culturale senza questa differenza *con sé.* (Derridà 1991, p. 14 cit. in Sassatelli 2005)

Questa caratterizzazione vorrebbe celebrare l'apertura e il cosmopolitismo della nozione di europeità e proteggere il progetto europeo dal cadere in un nuovo compito di civilizzazione universale o nella costruzione di una fortezza europea ma finisce per riprodurre una visione fortemente ineguale dei rapporti tra il Noi e l'Altro, sublimando l'etnocentrismo in una superiorità di tipo intellettuale e morale.

Il grande rischio a cui questa prospettiva si trova di fronte è quello di costruire l'identità europea come una sorta di super-identità; un'identità che non è solo diversa dalle altre ma che si pone a un livello qualitativamente superiore perché riconosce la propria natura artificiale e la espone invece di provare a nasconderla. Come riconosce Derrida, infatti, la differenza è iscritta nella natura di ogni identità collettiva, non solo di quella europea; tutte le forme di appartenenza si trovano a confrontarsi con l'alterità rispetto al "noi" che esse stesse hanno costruito come modello di identificazione e con l'impossibilità dei propri membri individuali di sovrapporsi in maniera totale con il prototipo identitario. Solo la narrazione europea, tuttavia, sarebbe in grado di riconoscere questa situazione apertamente e accogliere l'alterità come parte di sé stessa, mentre negli altri casi si cerca di nascondere ed esorcizzare questo peccato originale. L'Europa appare quindi come una sorta di super identità, qualitativamente diversa dalle altre.

La nozione di europeo si fonda nella capacità di accettare, abbracciare e riconoscere l'alterità e la differenza come qualcosa che è intimamente parte del mio stesso essere; di conseguenza, il non-europeo, è colui che manca di questa capacità. In altre parole, la tolleranza e l'apertura diventano il discrimine tra l'Europa e il suo Altro[118]; europeo è chi è riconosce la propria natura intrinsecamente contraddittoria e rinuncia a cercare sé stesso nell'interlocutore, l'altro invece è intrappolato nell'illusione della coerenza e dell'omogeneità del proprio essere e non si può riconoscere se non in sé stesso. Il vero altro non è colui che è differente da me ma colui che è uguale a sé stesso; non colui nel quale non mi riesco a riconoscere ma colui che non mi riconosce in quanto altro da lui. La suddivisione, dunque, finisce per riammettere l'omogeneità spostandola su un piano diverso, l'omogeneità tra i tolleranti opposta alle pretese illogiche e ingiustificate di identità degli intolleranti.
Questa rappresentazione può portare a forti conseguenze morali e politiche. Elevando l'uomo europeo a un livello superiore agli altri, in quanto consapevole della propria differenza *con sé*, Derridà finisce per re-instituire quel rapporto di costruzione del sé che passa per l'opposizione all'altro e che avrebbe invece voluto negare; egli infatti si limita solo a spostarlo a un livello successivo. Di nuovo, la narrazione del sé europeo si ripropone come un modello da seguire per gli altri, essa si pone come la modernità (e quindi il futuro) dell'altro, anzi come l'identità moderna per eccellenza.

Inoltre, questo nuovo paradigma sposta il piano di valutazione dell'identità su temi diversi da quelli a cui siamo abituati, modificando la sua crono-logica; l'appartenenza a un tipo di identità "europeo" si basa sulla capacità di tollerare la mancanza di identità, di poterne fare a meno e quindi esso si trasforma da una dote acquisita per nascita e acculturazione a una qualità che può e deve essere coltivata nel tempo. La costruzione della propria appartenenza non si fonda più su una logica che guarda al passato della propria origine ma su una nuova logica che guarda al futuro come il luogo in cui si realizza un progetto di crescita personale e collettivo, verso una nuova maturità che definire europea è ormai solo una convenzione; essa è una maturità innanzitutto umana. Dunque, l'appartenenza all'Europa può essere definita un obiettivo da perseguire o un traguardo raggiunto ma non un diritto acquisito; essa è il sogno, la visione futura che muove il presente e che cementa l'appartenenza tra chi la condivide.
Chi non fa parte di questo percorso è il vero altro, chi lo rallenta o vi si oppone è da considerarsi estraneo e diverso da noi; in questo senso l'altro non è necessariamente esterno ma interno.

[118] Una conclusione che suona molto stridula vent'anni dopo lo scritto in questione.

L'altro è la parte di noi che ci trattiene nel passato per paura, abitudine o ignoranza, ragione per cui il progresso è frutto di un lavoro su noi stessi di apertura verso l'orizzonte del futuro, che ci renda migliori e che ci renda soprattutto *noi stessi*. Come abbiamo visto solo appropriandosi del proprio futuro si può esercitare quel ruolo attivo, quella agency che caratterizza gli individui liberi di autodeterminarsi e li distingue dai soggetti di un discorso altrui, costretti a vestirsi di identità surrogate e ad essere il riflesso di qualcun altro.

Rispetto a questa crono-logica, infine, possiamo affermare che Pafos2017, come ogni policy e ogni dispositivo, si posiziona in una via media tra riproduzione dell'egemonia e riscatto della subalternità. Essa, infatti, da una parte cattura la realtà locale all'interno di un discorso che fa dei suoi interlocutori dei soggetti di una urbanizzazione-europeizzazione dominata da modelli allogeni e, quindi, risuona con quei meccanismi di egemonia che abbiamo descritto; dall'altra, invece, proprio perché è gettata sulla realtà, si offre a una possibile falsificazione e mistificazione. Pafos2017 può essere un modo per lavorare questo discorso allogeno, per sofisticarlo ed adattarlo alle condizioni locali, questo lavoro apre quindi nuovi spazi per sognare un futuro nuovo e migliore e così reclamare un presente diverso per sé stessi e per la propria città, in cui essere più rilevanti e meno marginali.

Pafos2017, dunque, è stato interpretato dai miei interlocutori come l'occasione per imprimere un cambiamento, un'evoluzione che restituisca ai pafites la centralità che hanno perduto, che riconosca loro un proprio spazio sulla mappa della contemporaneità, che renda la loro via migliore e soprattutto che ribalti il complesso di inferiorità che la affligge, perché Pafos non deve sentirsi da meno, perché "Pafos to aksizei"[119].

[119]Πάφος το αξίζει –"Pafos lo merita" è uno degli slogan della campagna promozionale della Capitale Europea della Cultura.

Figura 16 Totem promozionale posto sul lungo mare di Kato Pafos. Esso riporta in alto il logo di Pafos2017; al centro a sinistra uno dei suoi motti principali "Pafos me pathos", ovvero "Pafos appassionatamente" e a destra la dicitura di Pafos2017, Capitale Europea della Cultura; al di sotto troviamo lo slogan "Pafos to aksizei": "Pafos se lo merita".

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Pafos2017 Bidbook*

AA. VV., Αναφορά Αποτελεσμάτων της Διετούς Έρευνας του Πολιτιστικού Βαρομέτρου (2016-2017) για τις Επιπτώσεις της Πολιτιστικής Πρωτεύουσας στην Πάφο: Επιδράσεις στην Πολιτιστική, Κοινωνική και Οικονομική ανάπτυξη.

Abélés, M., 1996, *La vie quotidienne au parlament Européenne*, Hachette, Parigi

Agamben, G., 2006, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Napoli.

Agar, M.H., 1980, *The professional stranger,* Academic Press, Cambridge MA.

Aime M., 2016, *Antropologia,* Egea, Milano

Allovio, S. Favole, A. (a cura di), 1996, *Le fucine rituali*, Il Segnalibro, Torino.

Althabe, G., Sélim, M., 2000, "Dialoghi", in Althabe, G., Sélim, M. (a cura di), *Approcci etnologici della modernità,* L'Harmattan Italia, Torino.

Altobelli, D., 1999, "L'antropologia sociale britannica e la scuola di Manchaster", in Ruini, M. (a cura di), *Interpretare lo sviluppo. Note di socio-antropologia,* Bulzoni, Roma.

Alvesson, M. Berg, P.O., 1992, *Corporate culture and organizational Symbolism,* Walter de Gruytier, Berlino; trad.it. 1997, *L'organizzazione e i suoi simboli,* Cortina, Milano.

Anastasiou, H., 2002, "Comunication across conflict-lines: The case of ethnic divided Cyprus", *Journal of peace and research,* vol. 33 n° 5, pp. 581 – 596.

- 2007, "Nationalism as a Deterrent to Peace and Interethnic Democracy: The Failure of Nationalist Leadership from the Hague Talks to the Cyprus Referendum", *Internationals Studies Perspectivem,* vol. 8, pp. 190 - 220.

Anderson, B., 1983, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londra - New York. Trad. it. 1996, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.

- 1992*, The New World Disorder*, The New Left Review n°193, pp.3-13. Trad. it. in 1996, *Comunità Immaginate*, Manifestolibri, Roma.

Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large*. *Cultural dimension of globalization*, Minnesota University Press, Minneapolis Londra. Trad. It: *Modernità in polverere,* Meltemi, Roma 2001.

- 2013, The *future as cultural fact. Essays on global condition,* Verso, Londra - New York. Trad. It. *Il futuro come fatto culturale,* Cortina, Milano 2014.

Aprile, R., 2007, *Storia di Cipro*, Argo, Lecce.

Argyrou, V., 1996, *Tradition and modernity in the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge.

- 1997, "'Keep Cyprus clean'": littering pollution and otherness, *Cultural Anthropology*, vo1. 12, No. 2, pp. 159-178.
- 2003, "Reflexive modernization and other mythical realities", *Anthropological Theory*, vol 1, pp. 3 - 27.
- 2006, "Postscript: Reflections on an anthropology of Cyprus", in Papadakis et alii 2006.
- 2010, "Independent Cyprus? Postcoloniality and the specter of Europe", *Cyprus Review*, vol. 22 n. 2. pp. 49-60.
- 2013, *The Gift of European Thought and the Cost of Living*, Bergham, Londra.

Assmann, J., 1992, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, CH Beck, Berlino; trad. it. 1997, *La memoria culturale.Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino

Attalides, M., 1979, *Cyprus: Nationalism and International Politics*, St. Martin Press, New York.

Banks, M., 2013, "Creative cities, counter-finance and aestethic of exchange: Copenhagen's artmoney project, *Cities,* vol. 33, pp. 36 – 42.

Barth, F. (a cura di), 1969, *Ethnic groups and boundaries, The social organization of culture difference*, Universtets-Forlaget, Oslo.

Bellier, I. e Wilson T. (a cura di), 2000, *An anthropology of the European Union*, Berg, Oxford-New York.

Belshaw, C., 1976, *The sorcerer's apprentice. An anthropology of public policy*, New York, Pergamon.

Boissevan, J., 1979. "Toward a social anthropology of the Mediterranean", *Current Anthropology,* vol. 20 n°1, pp. 81-85.

- 1996, *Coping with tourists. European reaction to mass tourism*, Berghahn, Oxford - New York

Borneman, J. Fowler, N., 1997, "Europeanization", *Annual Review of Anthropology*, vol 26, pp. 487-514.

Bugge, P., 2003, "A European Cultural Heritage? Reflections on the Concept and a Program", in Peckham 2003.

de Brito, M.P. Richards, G., 2017, "Guest Editorial", *International Journal of Event and Festival Management*, vol 8 n 2, pp. 2-7.

Bryant, R., 2004a, *Imaging the Modern,* Palgrave Macmillan, New York .

- 2004b, "An ironic result in Cyprus", pubblicato online da Middle East Reasearch and Information Project, disponibile a: https://www.merip.org/mero/mero051204

- 2006, *On the condition of postcoloniality in Cyprus*, in Yiannis Papadakis et alii, 2006.

Bullen, C., 2016, "Comparing the cultures of cities in two European Capitals of Culture", *Etnofoor*, Vol 28 n 2, pp. 99-120.

Clark, B.R., 1970, *The distinctive college,* Transaction, New York.

- 1972, "The organizational saga in higher education"*, Administrative Science Quarterly*, vol. 17 n° 2, pp. 178 - 184.

Clifford, J., 1997, *Routes. Travel and translation in the late twentieth centu*ry, Harvard University Press, Yale.

Davies, J., 1977, *People of the Mediterranean: An essay in comparative social anthropology*, RKP, Londra.

Deleuze, G., 1989, *Qu'est-ce qu'un dispositive?,* Èditions de Seuil, Parigi; Trad. it. 2017, *Che cos'è un dispositivo?* Cronopio, Napoli.

Dente, B. (a cura di), 1990, *Le politiche pubbliche in Italia*, Il mulino, Bologna.

Dova, E. Sivitanidou, A. Balasis, E., 2018, *Grafting Culture onto Urban Space: The exploration of Community-based Practices towards Sustainability in the case of Pafos, Cyprus,* In Tangible – Intangible Heritage(s) – Design, Social and Cultural Critiques on the Past, Present and the Future. 13-15 June, 2018. University of East London, UK.

Durão, S., 2010, "From a political anthropology to an anthropology of policy. Interview with Chris Shore", *Ethnografica*, vol. 14 n° 3, pp. 595 – 614.

Ente Nazionale per il Turismo*, Cipro. 10.000 anni di storia e civiltà*.

Epstein, A.L., 1958, *Politics in a urban African community,* University of Manchester, Manchester.

- 1978, *Ethos and Identity. Three studies in ethnicity,* Transaction Publishers, New Brunswic; Trad. It. *L'identità Etnica. Tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino 1983.

Eriksen, T., 1993, *Etnicity and nationalism,* Pluto Press, Oslo.

Fabian, J., 1983, *Time and the other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York; trad. it. 1999, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, L'ancora del mediterraneo, Napoli.

Fardon, R. (a cura di), 1990, *Localizing strategies. Regional traditions of ethnographic writing*, Smithsonian Institution Press, Washington.

Foucault, M., 2001, *Dits et écrits 1976-1988*, vol. III, Gallimard, Parigi

Florida, R.L., 2002, *The rise of the creative class*, Basic Books, New York.

- 2003, *Cities and the creative class,* City and Community, vol. 2 n°1, pp. 3 – 19.
- 2005, *The flight of the creative class. The new global competition for talent*, Collins, New York. Trad. it. 2006, *La classe creativa spicca il volo. La fuga dei cervelli: chi vince, chi perde,* Mondadori, Milano.

Friedman, J., 2005, *La quotidianità del sistema globale,* Mondadori, Milano.

Gabriel, Y., 2000, *Storytelling in Organizations: Facts, Fictions, and Fantasies*, Oxford University Press, Oxford.

Geertz, C., 1973, *The interpretation of culture,* Basic Books, New York. Trad. It. 1987, Intepretazione di culture, Il Mulino, Bologna.

Gellner, E., 1983, *Nations and nationalism*, Blackwell, Oxford. Traduzione italiana: *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1997

De Genova, N., 2013, "Ethnography in Europe, or an Anthropology of Europe?", *Social Anthropology* vol. 22 n° 3, pp. 293-295.

Grillo, R.D. (a cura di), 1980, *Nation and state in Europe. Anthropological perspective*, Academic Press, Londra.

Gupta A. Ferguson J. (a cura di), 1997, *Culture, power, place. Exploration in critical anthropology,* Duke University Press, Durham.

Gustavson, G., 1983, "Symbolic and pseudo policies in responses to diffusion of power", *Policy Sciences,* vol. 15, n°3, pp. 269-287.

Griffiths, R., 2006, "City culture discourses. Evidence from the competition to select the European Capital of Culture 2008", *European Planning Studies*, vol 14 n 4, pp. 415-430.

Hajisoterou, C., 2011, "From nation building to Europeanisation: The influence of history on Greek-Cypriot pupils", *The Cyprus Review*, vol 23 n 1, pp. 65 – 79.

Handler, R., 1985, "On having a culture. Nationalism and the preservation of the Quebec patrimonie", in Stocking, G.W. (a cura di), *Objects and the others. Essays on museum and material culture*, The University of Wisconsin Press, Madison, pp. 192 – 217. Trad. It. In G.W. Stocking, 2000, *Gli oggetti e gli altri. Saggi di cultura materiale*, Ei Editori, Roma.

- 1988, *Nationalism and public culture in Quebec,* The University of Wisconsin Press, Madison.

Hannerz, U., 1996, *Transnational connections*, Routledge, Londra - New York.

Harvey, D., 1990, *The condition of postmodernity: an inquiry into the condition of cultural change*, Blackwell, Cambridge

Hau'ofa, E., 1994, "Our sea of islands", *The Contemporary Pacific*, vol. 6 n°1, pp. 147–161.

Herzfeld, M., 1981, "Meaning and Morality: a semiotic approach to evil eye accusation in a Greek village", *American Ethnologist*, vol. 8, pp 560 - 574.

- 1987, *Anthropology through the looking glass*, Cambridge University Press, Cambridge
- 1991, *A place in history,* Princeton University Press, Princeton.
- 2002, "The Absence Presence: Discourses of Crypto-Colonialism", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101 n° 4, pp. 899-926
- 2006, "Transforming lives: process and person in Cypriot modernity", in Papadakis et alii, 2006

Hobsbawm, E.J., 1990, *Nations and nationalism since 1870*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hobsbawm, E.J., Ranger, T. (a cura di), 1982, *The invention of tradition,* Cambridge University Press, Cambridge. Trad. It. 2002, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.

Holland, R., 2014, "Cyprus and Malta: two colonial experience", *Journal of Mediterranean Studies*, vol. 23 n°1, pp. 9-20.

Holland, R., Faustmann, H., 2010, "Independence Day through the Colonial Eye: A View from the British Archive", *Cyprus Review*, vol. 2 n°22, pp. 49-60.

Hutton, T.A., 2016, *City and the cultural Economy*, Routledge, Londra - New York.

Ippolito, L., 5 dicembre 2017, "Londra moderna città stato. Pronto il piano per evitare la brexit", Corriere della Sera.it.

Disponibile da: https://www.corriere.it/esteri/17_dicembre_06/londra-moderna-citta-stato-pronto-piano-evitare-brexit-655be132-da03-11e7-97c8-2b2709c9cc49.shtml?refresh_ce-cp

Islam, G., 2012, "Finding a place for storytelling. Sensemaking, stories and epistemic impasse", *Journal of Organizational Change and Management*, vol 26 n 1, pp. 29-48.

Johler, R., 2012, "Local Europe. The production of Cultural Heritage and the Europeanisation of Places", *Ethnologia Europaea,* vol. 32, pp. 7-18.

Jones, M.O., Moore, M.D., Snyder, R. (a cura di), 1988, *Inside Organizations,* SAGE publications, Thousand Oaks.

de Jong, J., 1984, *Unity in diversity. Indonesia as a field of anthropological study*, Foris, Dordrecht.

Kirlappos, A., n. d., *Nation Building in Greece: The influence of Cultural Features.* Non pubblicato

Kockel, U., 2002, *Regional Culture and Economic Development. Explorations in European ethnology*. Routledge, Londra.

Kuutma, K., 2009, "Cultural heritage: an introduction to entanglements of knowledge, politics and property", *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 3 n°2, pp. 5–12.

Lähdesmäki, T., 2011, "Contested Identity Politics: Analysis of the EU Policy Objectives and the Local Reception of the European Capital of Culture Program", *Baltic Journal of European Studies*, Vol. 1 n°2, pp 134 – 166.

- 2013a, "Interpretations of cultural identities in the Eropean Capital of Culture events in Turku", *Ethnologia Fennica,* vol. 40 n°1, pp 66 – 88.

- 2013b, "Discourses on Urban Regeneration in European Capitals of Culture. The Case of Tallinn 2011", in L. I. Komlósi and G. Pozsgai (a cura di.), 2013, *'Ageing Society, Ageing Culture?' Proceedings of the 6th annual conference of the UNeEEC*. pp. 202 – 214.

- 2018, "Temporary architecture as a means in urban regeneration", in Lähdesmäki T. (a cura di), *Time and Transformation in Architecture*, Brill, Leiden. pp. 19 – 43.

Landry, C., 2000, *The creative city: a toolkit for urban innovators,* Earthscan Pubblications, Londra.

Lanzalaco, L., Prontera A., 2012, *Politiche pubbliche comparate: metodi, teorie, ricerche,* Il mulino, Bologna.

Laroche, H., 1995, "From Decision to action in organizations: Decision-making as a social representation", *Organizational Science*, vol6 n1, pp. 62 – 75

Loizos, P., 1988, "Intercommunal Killing in Cyprus", *Man*, Vol 23, pp 639 – 653.

MacMahon, R., 2012, "Introduction. If identity doesn't connect culture with European integration politics, what does?", *European Societies,* vol. 14 n° 4, 473 – 483.

Malighetti, R., 2008, *Clifford Geertz,* UTET, Torino

Malighetti R., e Molinari A. 2016, *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Cortina, Milano.

Mauss M., 1924, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives", *l'Année Sociologique, seconde série*; trad. it. 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino.

Mammarella, G. e Cacace, P., 2009, *Storia e politica dell'Unione Europea*, Laterza, Roma.

McDonald M., 1996, "'Unity in Diversity': some tensions in the construction of Europe" in *Social Anthropology*, vol.4 n°1, pp. 47 – 60.

- 1997, 'Identities inside the European Commission', in Neill Nugent (a cura di) *At the Heart of the Union: Studies of the European Commission.* Macmillan, Basingstoke.

- 2012 'Putting Culture in its Place: anthropological Reflections on the European Commission' in *European Societies* vol 14 n°4, pp 540 – 561.

McDonalds, P., 1988, “The Los Angeles Olympic Organizing Committee”, in Jones et alii, 1988, pp. 165-177.

MIBAC, *Guida per le città candidate al titolo “Capitale Europea della Cultura”,* Disponibile su: http://www.capitalicultura.beniculturali.it/index.php?it/104/pubblicazioni-materiale-informativo

Morelli, U., 2011, *Storia dell’integrazione europea,* Guerini, Milano.

Morozov, E., 31 agosto 2018, “Le sfide della sinistra nelle città digitali”, *Internazionale*, n°1271 anno XXV, p. 34.

Nader L., 1972, “Up the anthropologist. Perspective gained from study up”, in Hymes D. (a cura di) *Reinventing Anthropology*, Random House, New York.

Navaro-Yashin, Y., 2006, “De-ethnicizing the Ethnography of Cyprus: Political and Social Conflict: between Turkish Cypriots and Settlers from Turkey”, in Papadakis et. Alii, 2006, pp. 84 – 100.

Neyer, J., 2012, *The justification of Europe*, Oxford university press, Oxford.

Nuccio, M., 2015, “Capital of Culture and Capital from culture. Rhetoric and risks of the cultural growth machine”, *Urbanistica*, n° 155, pp. 91-93.

D’Ovidio, M., 2016, *The creative city doesn’t exist*, Ledizioni, Milano.

D’Ovidio, M., Pradel, M., 2013, “Social innovation and institutionalization in the cognitive-cultural economy: Two contrasting experience from southern Europe, *Cities,* vol. 33, pp. 69-76.

Olivi, B., Santaniello, R., 2005, *Storia dell’integrazione europea,* il Mulino, Bologna.

Pagden, A. (a cura di), 2002, *The idea of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Palmer, R., 2004, *European cities and capitals of culture*. *Part I,* European Commission and Palmer/Rae Associates

Palumbo, B., 2003, *L’UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.

Papa, C., 1999, *Antropologia dell’impresa,* Guerini, Milano.

Papadakis, Y., 2005a, *Echoes frome the dead zone*, IB Tauris, Londra

- 2005b, *“*Locating the Cyprus Problem: Ethnic Conflict and the Politics of Space, *Macalester International*, vol. 15, pp. 81-98.
- 2006a, “Aphrodite’s Delights”, *Postcolonial Studies*, vol 9 n° 3, pp. 237 -250.
- 2006b, “Introduction”*, Postcolonial Studies*, vol. 9, n° 3 pp. 231-235.
- 2010, **“**Reflections on the 1st October commemoration of the independence of Cyprus*”, Cyprus Review*, vol. 22 n° 2, pp. 61-66.

Papadakis, Y. Peristianis, N., Weltz G. (a cura di), 2006, *Divided Cyprus*, Indiana University Press, Bluminghton.

Park, R., 1928, "Human migration and the marginal man", *American Journal of Sociology*, Vol. 33 n° 6, pp. 881-893

Peckham R. S. (a cura di), *Rethinking Heritage*, I.B. Tauris, Londra - New York 2003.

Peristianis, N., 2006, "Cypriot Nationalism, Dual Identity, and Politics", in Papadakis et alii 2006.

Pine, J.B., Gillmore, J.H., 1999, *The experience economy,* Harvard Business Review Press, Boston; trad. It. 2000, *L'economia delle esperienze*, ETAS, Milano.

Piccardo, C., Benozzo, A., 1996*, L'Etnografia organizzativa: una proposta di metodo per l'analisi delle organizzazioni come culture*, Cortina, Milano.

Pratt, A.C., 2011, "The cultural contradiction of the creative city", *City Culture and Society*, vol.3 n° 2, pp. 123 - 130.

Pratt, A.C., Hutton, T.A., 2013, "Reconceptualising the relationship between creative economy and the city: Learning from the financial crisis", *Cities,* vol. 33, pp. 89 – 95.

Provenzani, S., 12 gennaio 2018, "'Londra città-stato': la sfida di Kahn contro la brexit", Il fatto quotidiano.it. Disponibile da: https://www.ilfattoquotidiano.it/premium/articoli/londra-citta-stato-la-sfida-di-kahn-contro-la-brexit/

Regonini, G., 2001, *Capire le politiche pubbliche*, Il mulino, Bologna.

Reinhold, S., 1994, *Local Conflict and ideological struggle: "Positive images" and section 28*, University of Sussex, tesi di dottorato non pubblicata.

Remotti, F., 1996, "Tesi per una prospettiva antropo-poietica", in Stefano Allovio et alii, 1996

- (a cura di), 2002, *Forme di umanità*, Mondadori, Milano
- 2010, "Antropopoiesi. Presupposti, implicazioni, tipologia", *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, vol. 24, n° 1.
- 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.

Republic of Cyprus, *Demografic Report 2016*

Republic of Cyprus, *Census of Population 2011*

Richards, G., n.d., *Selling the city: Creating a Cultural Image through events.* Disponibile su Academia.edu

Richards G., Palmer R., 2010, *The eventful city. Cultural management and urban revitalization,* Routledge, Londra – New York.

Risse, T., 2001, "An European Identity. Europeanization and the evolution of nation-state identity", in Cowles, M.G., Caporaso, J. e Risse, T. (a cura di), *Transforming Europe*, Cornell University Press, New York.

- 2003, "European identity and the heritage of national culture", in R. S. Peckham 2003.

Sala, G., 2018, *Milano e il secolo delle città*, La Nave di Teseo, Milano.

Sassatelli, M., 2005, *Identità, Cultura Europa*, Franco Angeli, Milano

- 2009, "The European cultural space in the European Cities of Culture", *European Societies*, vol. 10 n° 2, pp. 225-245.
- 2010, "Identity between flows and places: Insight from emerging European landscape policies, *Sociology,* vol. 44 n°1, pp. 67 – 83.
- 2013, "Europe's several Capitals of Culture: from celebration to regeneration, to polycentric capitalization", in Kiran K. Patel (a cura di), *The cultural politics of Europe. Europeans Capitals of Culture and the European Union since 1980s,* Routledge, Londra.
- 2017, "'Europe in your pocket': narratives of identity in euro iconography", *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 25 n° 3, pp. 354 – 366.

Scarduelli, P., 1998, *Il significato simbolico della caccia alle teste e altri saggi di etnografia dell'Indonesia,* L'Harmattan Italia, Torino.

- 2005, *Per un'antropologia del XXI secolo,* Squilibri, Roma.
- 2013, *L"Europa disunita. Etnografia di un continente,* Archetipolibri, Bologna.
- 2017, *Antropologia del nazionalismo. Stati Uniti, Unione Europea, Russia,* Mimesis, Milano – Udine.

Schimdt, H., 2009, *Economy of fascination. Dubai and Las Vegas as themed urban landscapes,* Gebrüder Borntraeger, Berlino.

Segal, D. A., 1991, "The European. allegories of racial purity", *Anthropology Today*, Vol. 7 n° 5, pp. 7-9

Sélim, M., 2000, "L'impresa", in Althabe, G., Sélim, M. (a cura di), *Approcci etnologici della modernità,* L'Harmattan Italia, Torino.

Sewell, W. H. 1999, "The concept(s) of culture", in Bonnel, V. e Hunt, L. (a cura di), *Beyond cultural turn,* University of California Press, Berkeley, pp. 35-61.

Simmel, G. 1999 (ed. or. 1903), *Le metropoli e la vita culturale,* Mondadori, Milano.

Sivitanidou, A. Dova, E., Koutsolambros, Y., 2015*, Experiments in Place-Making: re-thinking Pafos for 2017*, In Philokyprou, M., Michael, A. and Savvides A. (a cura di), 2015, International *Conference BioCultural 2015: Sustainability in Architectural Design Heritage Proceedings,* Vol. I. Nicosia: Cyprus, pp. 184-193.

Sivitanidou, A. Dova, E. Georgi, J., 2017*, Reshaping Pafos: people, urban spaces, culture and governance as changing agents*. In the proceedings of the Annual Conference of The University Network of the European Capitals of Culture (UNeECC) Re-Value: Rethinking the Value of Arts and Culture.

Shore, C., 1993, "Inventing the 'people's Europe': critical approach to European Community cultural policy", *Man*, vol 20, n° 4, pp. 779-800.

- 1999, "Inventing homo Europaeus. The cultural politics of European intregration", *Ethnologia Europea,* vol. 29, n°2, pp. 53-68.
- 2000, *Building Europe. The cultural politics of European integration*, Routledge, Londra.
- 2004, "Whiter European Citizenship? Eros and Civilization revisited", *in European Journal of social theory*, vol. 7, n° 27, pp. 27-44.

Shore, C. Wright, S. (a cura di), 1997, *Anthropology of policy. Critical perspective on governance and power,* Routledge, Londra.

Shore, C. Wright, S. Però, D. (a cura di), 2011, *Policy Worlds. Anthropology and the study of power*, Berghahn, Oxford - New York.

Smith, A., 1987, *The ethnic origins of nation,* Wiley, Hoboken.

Stavroula, P., 2005, "Constructing national and European identities: the case of Greek-Cypriot pupils"*, Educational Studies*, Vol. 31, n° 3 pp. 293-31

- 2007a, "Policy, curriculum and the struggle for change in Cyprus: the case of the European dimension in education", *International Studies in Sociology of Education*, vol. 3, pp. 249-274
- 2007b, "Re-inventing 'Europe': the case of the European dimension in Greek-Cypriot geography and history curricula", *Curriculum Journal*, vol. 18 n°1, pp. 57 – 88

Stavroula, P. Theodorou, E., 2014, "The europeanisation of othering: children using Europe to construct others in Cyprus", *Race Ethnicity and Education*, Vol. 14, n° 2, pp. 264 – 290.

Stevenson, D., 2004, "Civic Gold Rush", *International Journal of Cultural Policy*, vol. 10 n° 1, pp. 119-131.

Sutton, D., 2001, *Remembrance of Repasts. An anthropology of food and memory*, Berg, Oxford.

Sutton, J., n.d., *Place and Memory: history cognition, phenomenology*, disponibile su academia.edu

Taylor, J.R e Van Every, E.J., 2000, *The emergent organization. Communication as its site and surface.* Erlbaum, New York.

Tylor, E.B., 1871, *Primitive culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. Volume I,* John Murray, Londra. Trad. it. 1985, *Alle origini della cultura*. *Volume I*, Edizioni d'Ateneo, Roma.

Unione Europea, *Decisione n° 1419/1999/CE del Parlamento Europeo e del Consiglio,* Gazzetta ufficiale dell'Unione Europea n. L 166 del 01/07/1999. Consultabile su: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX%3A31999D1419

Unione Europea, *Decisione n° 649/2005/CE del Parlamento Europeo e del Consiglio*, Gazzetta ufficiale dell'Unione Europea del 04/05/2005. Consultabile su: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX%3A32005D0649

Unione Europea, *Decisione n° 1622/2006/EC del Parlamento Europeo e del Consiglio*, Gazzetta ufficiale dell'Unione Europea 03/11/2006. Consultabile su: http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:32006D1622

Unione Europea, *Trattato sull'Unione Europea 92/C191/01*. Consultabile su https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=celex:11992M/TXT

Vereni, P., 2004, *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca,* Meltemi, Roma.

Vournelis, L., 2013, "Paying the check, eating the money: Food-based challenges to neoliberalism in Greece", *Food Culture Society*, vol. 16 n° 3, pp. 345 - 359.

Wedel, J. R., Shore, C., Feldmang, G. Lathrop S., 2005, "Toward an anthropology of policy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 600, pp. 30-51.

Weick, K.E., Sutcliffe, K.M., 2005, "Organizing and the process of sensemaking", *Organization Science*, vol 16 n° 4, pp. 409 - 421.

White, G.M., 1991, *Identity through history. Living Stories in a Solomon Island Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Williams, R., 2016 (ed. or. 1976), *The country and the city,* Vintage, Londra.

Wilson, T.M., 2000, "Agendas in Conflict. Nation, State and Europe in the Northern Ireland Borderlands", in Bellier Wilson 2000.

Xydis, S.G., 1973, *Cyprus: Reluctant Republic*, Mouton, Berlino.

Zabunsky, S., 1995, *Launching Europe. An Ethnography of European Cooperation in Space Science*, Priceton University Press, Princeton.

- 2000, "Boundaries at Work Discourses and practices of Belonging in the European Space Agency", in Bellier Wilson 2000.