

## Romain Bertrand

### *La “folla divenuta folle”. Violenza e autoctonia nella Giava della Reformasi*

#### **Pratiche di sé e pratiche di “casa propria”: gli usi politici dell’autoctonia**

In seguito ai suoi rinnovati usi politici, la nozione di “autoctonia” è stata oggetto, in questi ultimi anni, di un rinnovato interesse da parte degli antropologi e dei politologi. Precisiamola subito: l’autoctonia pertiene all’ordine del discorso e della pratica politica ordinaria; non è una nozione analitica ma un termine “indigeno”, in altri termini una designazione politica che appartiene al mondo dei dibattiti vernacolari. Più precisamente, essa è un registro di argomentazione e di giustificazione, al quale gli attori ricorrono per stabilire la validità delle loro rivendicazioni, nei termini di un accesso privilegiato alle risorse di ricchezza e di prestigio (proprietà terriere, diritti matrimoniali, priorità nell’ottenere un impiego o i benefici di una politica pubblica). Segno particolare, essa si enuncia nel modo dell’anteriorità della presenza: “ne ho diritto più di altri poiché *ero là da prima*” (cfr. Bayart, Geschiere 2001)<sup>1</sup>. Per questo implica l’affermazione di una distinzione di principio tra la “gente di qui” e quella “d’altrove”, tra i “figli della terra” e gli immigrati senza legami, tra la “gente che appartiene al ceppo” e i “meticci”. Essa culmina nell’istituzione di una differenza, non già di grado ma di natura, tra i “veri cittadini”, coloro le cui “origini ancestrali” destinano all’esercizio esclusivo dei diritti politici, e i “falsi cittadini”: coloro che, considerati privi degli antichi legami con il territorio locale, non potrebbero pretendere l’uguaglianza di status con i membri a pieno diritto della “comunità della terra”. In opposizione alla figura dell’autoctono si delincono così quelle dello “straniero” e dell’“immigrato”: nella Grecia antica, ci ricorda Marcel Détiègne (2003), l’ordine politico si costruiva interamente attorno a questa idea del “cittadino radicato”, la cui famiglia aveva vissuto “da sempre” nei limiti “naturalisti” della *polis*, e che per questo beneficiava immediatamente di diritti e privilegi negati ai “sangue misto”. L’autoctonia, dunque, rinvia a tutta una serie di immaginari sociali: quelli della località

e delle sue “comunità”, quelli della discendenza e della sua profondità storica, quelli dell’“autenticità”, etnica e culturale, o della “purezza razziale”.

Come sottolinea Peter Geschiere (2005), la nozione di autoctonia è necessariamente oggetto di dibattito, e si sviluppa in crescendo. Alla domanda assoluta “chi è di qui?” si aggiunge immediatamente una domanda relativa: “chi è di qui *più* degli altri?”. In Africa occidentale, questo interrogativo si tramuta spesso in dinamica d’esclusione: il repertorio della *ivoirité* (la possibilità di dimostrare di essere effettivamente cittadini della Costa d’Avorio) autorizza la caccia agli immigrati e il dequalificare in modo razzista i loro diritti sociali e politici. In Malesia, la nozione di *bumiputera* (“figlio della terra”) è diventata dal 1971 il principale criterio per la messa in atto di una nuova politica economica (NEP) che mira a favorire, attraverso politiche di discriminazione positiva, l’emergere di una classe imprenditoriale “malese-musulmana”, e ciò a discapito dei “cinesi”, la cui naturale appartenenza alla comunità nazionale è stata, da quel momento in avanti, sistematicamente rimessa in discussione. Nel caso malese, l’assegnazione dell’autoctonia è stata complicata dall’esistenza di “gruppi indigeni” non malesi e non musulmani, letteralmente qualificati come “originari” (*orang asli*), come gli iban del Borneo o gli jakun e i semai delle zone montagnose peninsulari: questi *orang asli*, sebbene siano considerati dal regime malese tanto – se non più – “autoctoni” quanto i malesi, non hanno beneficiato della NEP, ma si sono trovati sminuiti al livello di curiosità culturali per scopi turistici (Ibrahim 1997).

L’incertezza nella qualificazione è co-sostanziale all’uso politico della nozione di autoctonia: il rischio è sempre quello di trovare qualcuno più “originario” di sé. Ma, in definitiva, è l’istituzionalizzazione dei criteri “etnici” da parte dell’apparato statale che restringe la gamma delle possibili assegnazioni di ancestralità e di autenticità. Non tutti sono “autoctoni”: solo il riconoscimento da parte dello Stato, o un movimento politico organizzato per la rivendicazione di autoctonia può convertirla in risorsa politica pertinente a livello nazionale. Del resto si sbaglierebbe a fare del repertorio dell’autoctonia un tratto distintivo dei sistemi politici non-occidentali. La crescita d’importanza dei movimenti populistici neo-razzisti nell’Europa occidentale (il Front National in Francia, il Vlaams Blok in Belgio, la Lega Nord in Italia, il Leefbaar Nederland di Pim Fortuyn nei Paesi Bassi, la Bündnis Zukunft Österreich di Jörg Haider in Austria)<sup>2</sup> ce lo ricorda in modo tragico: il fantasma dell’autoctonia rode sempre le fantasie politiche occidentali, a ovvio beneficio degli imprenditori della xenofobia. Anche nella vita politica quotidiana, nelle conversazioni da bar e nei discorsi delle feste, l’argomento “noi siamo veramente di qui, e loro no” è richiamato frequentemente. Jean-Noël Retière

(1994; 2004) ha mostrato come nella città di Lanester, bastione comunista e operaio della Bretagna, alcuni uomini politici e dirigenti associativi tentino di mettere avanti il proprio “capitale politico di autoctonia” per cercare di parlare a nome “delle persone di qui” (le “vecchie famiglie” di marinai-pescatori o di piccoli artigiani, in opposizione agli “immigrati” maghrebini e africani, ma anche agli operai del Nord che dagli anni Sessanta e Settanta si sono stabiliti a Lorient).

Nel maggio-giugno 1998, in seguito alle sommosse anti-*peranakan* (sino-indonesiani) di Solo e del quartiere Glodok a Giacarta, che fecero alcune centinaia di vittime, migliaia di commercianti di Giava apoposero la dicitura *pribumi* (“autoctoni”) sulle porte dei loro negozi per sottrarsi all’astio dei rivoltosi. Il binomio *pri/non-pri* (“autoctoni”/“alloctoni”) ebbe allora grande successo e divenne il principale criterio di appartenenza alla comunità nazionale: i *non-pri*, cioè i sino-indonesiani, furono considerati responsabili tanto della longevità politica del regime autoritario del Nuovo Ordine, quanto dell’impennata dei prezzi conseguente alla crisi finanziaria. In questo articolo ci si propone di mostrare come, nel bel mezzo della crisi politica degli anni 1997-2000, all’indomani della caduta del presidente Suharto, l’argomento politico dell’autoctonia sia riapparso a Giava, provocando e giustificando l’esercizio della violenza contro i sino-indonesiani e i vagabondi. In questo modo si cercherà di dimostrare che le pratiche di “casa propria” sono anche pratiche del Sé; in altri termini, che il ricorso al repertorio dell’autoctonia, imperniato sulla nozione di *asal-usul* (la provenienza/la genealogia), presuppone la costruzione, attraverso atti violenti, di una mitologia della “comunità locale”. Questa finzione morale della comunità autarchica, del “villaggio ordinato” (*desa diatur*), è sia il prodotto sia la condizione di possibilità di tali atti violenti: la “comunità locale” non esiste veramente che sotto la forma elusiva della “folla divenuta folle” (*massa diamuk*), che lancia i vagabondi o sottomette alla propria minaccia i commercianti sino-indonesiani. La sua storicità è complessa: essa è il frutto tanto delle politiche coloniali e post-coloniali di territorializzazione autoritaria del potere statale, quanto della riattivazione di specifici immaginari sociali. L’insieme dei materiali etnografici usati nelle pagine che seguono (cfr. fig. 1), è stato raccolto in occasione di periodi di ricerca a Giava Centrale e Giava Orientale dal 1997 al 2002, cioè in un periodo di violenta crisi del sistema politico indonesiano, mentre numerose incertezze incombevano sull’avvenire del processo di *Reformasi* iniziato in seguito alle dimissioni forzate del presidente Suharto. Offre quindi un accesso alla *Reformasi* “vista dal basso”, lontano dai grattacieli di Giacarta, e più vicino all’angosciato vissuto quotidiano degli abitanti delle frazioni e dei quartieri periferici delle città medie.

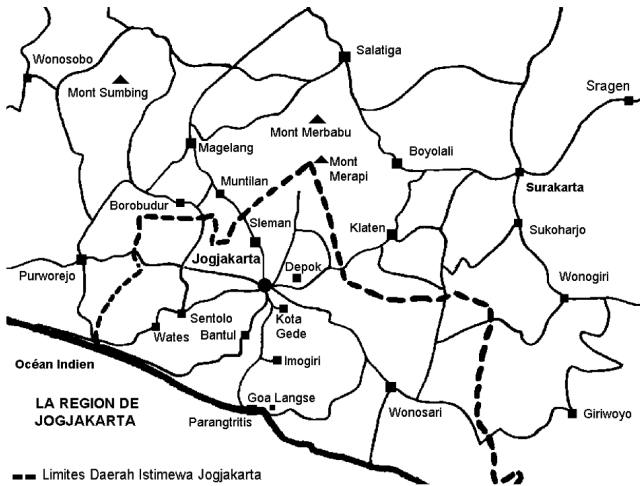


Fig. 1. Area della ricerca.

### **Toni e T'sien Ong: i disastri dell'invidia a Karangkajen**

Nel quartiere di Karangkajen, ai margini meridionali della città di Jogjakarta<sup>3</sup>, al centro dell'isola di Giava, la crisi economica che si è scatenata nel corso del 1997 ha avuto effetti drammatici sul livello di impiego in alcuni settori del mercato delle infrastrutture. Il concessionario sino-indonesiano di un garage che vende veicoli Toyota e Mitsubishi ha scelto di licenziare molti impiegati, per anticipare la diminuzione del potere d'acquisto delle classi medie. Toni, uno dei venditori, faceva parte di questa prima "scrematura". Originario di Malang, nella Giava Orientale, Toni ha visto crollare tutta la sua vita. Sua moglie e la figlia di tre anni, che vivevano con lui in una camera affittata mensilmente in una pensione economica di Karangkajen, sono state obbligate a ritornare a Kudus (un famoso luogo di pellegrinaggio nel Nord dell'isola) per vivere con i suoceri. Toni ha preferito restare a Jogja per cercare lavoro. Anglofono perfetto, diplomato presso la Facoltà dei Mestieri dell'Industria Turistica di una *business school* islamica, ha trovato sei mesi più tardi un impiego come guida turistica in una piccola società della Jalan (strada) Prawirotaman, che collabora con gli alberghi per occidentali. Oggi propone ai gruppi di giovani *routards* escursioni nei villaggi dei dintorni, alla scoperta dei principali prodotti orticoli della regione (cannella, peperoncino, riso in coltivazione allagata) e dei "luoghi mistici" (la necropoli regale di Imogiri o il complesso di Prambanan). Ma il suo attuale salario (guadagna quattro volte meno di quando era "quadro commerciale", cioè circa 40 euro al mese) non gli permette di far tornare a Jogja sua moglie e la loro unica figlia.

Anche le relazioni con la famiglia dei suoi suoceri si sono inasprite. Toni dirada sempre più i soggiorni a Kudus e combatte la solitudine grazie ad avventure senza futuro con delle *backpackers* australiane. A 34 anni la sua vita gli suscita già rimpianto e diffidenza. Come tanti immigrati cacciati dalle città costiere del Nord di Giava a causa della contrazione del mercato dell'impiego, Toni spera di poter raccogliere mese dopo mese denaro sufficiente per "sistemare la propria famiglia" nel suo villaggio natale, vicino a Melang. Lì vorrebbe aprire un piccolo garage per commerciare in motociclette usate e accessori per automobili. In effetti aveva iniziato a far costruire una casa vicino a quella dei suoi genitori, ma non avendo potuto pagare le cambiali del suo prestito, la costruzione si è fermata all'altezza delle prime tre file di pietre. La casa, bella e spaziosa, doveva costare 140 milioni di rupie (2.400 euro), ma Toni ormai guadagna soltanto 2,4 milioni di rupie al mese. Tutto un avvenire di agi e prestigio si è infranto a causa della *krismon* (acronimo della crisi monetaria). "Ero il solo di tre figli ad aver studiato. Mio zio diceva che potevo diventare funzionario (*pegawai negeri*). Ora mia moglie mi disprezza e non conosco quasi mia figlia".

In queste condizioni, si comprendono facilmente i sentimenti di odio che lo animano quando evoca il suo vecchio padrone, T'sien Ong, il gestore sino-indonesiano del garage Toyota. Durante un'animata serata in compagnia dei suoi amici – tutti trentenni e tutti impiegati nel settore turistico, che contribuisce alla nomea di Jogjakarta – Toni spinge all'estremo l'accusa, prima velatamente, poi esplicitamente:

La sola cosa che interessava al padrone era il denaro, come tutti i Cinesi. I Cinesi non pensano che al denaro. Guarda la sua casa, guarda tutti i suoi figli! Ma il denaro, era grazie a noi che lo guadagnava, grazie a noi! Nel garage, succedevano cose strane. Uno dei pannelli pubblicitari, fissato a un palo sul garage, non teneva bene. Allora uno dei ragazzi è salito per stringere il fil di ferro. E lì, improvvisamente, è caduto e si è rotto una gamba su un mucchio di ferraglia! Due minuti prima era lassù, si era legato bene. Era veramente strano questo incidente. E poi, qualche giorno dopo, un altro tizio è salito per fissare il pannello. È caduto e si è spezzato la schiena sui bidoni sotto il pannello. È morto sul colpo! Tutti abbiamo pensato che quei problemi non erano normali. Il giorno seguente, sono partito verso le sette di sera, non ero tranquillo, e là ho visto qualcosa in cima al palo, un bagliore, e poi una grande silhouette bianca che si muoveva. Ho guardato e ho capito che si trattava di una Scimmia Bianca (*Ketbek Puteb*)! Una Scimmia Bianca veramente grande! L'ho vista chiaramente a causa del bagliore. Era venuta per prendere la vittima, per bere il suo sangue.

L'esplicito riferimento alla Scimmia Bianca costituisce una violenta accusa nei confronti di T'sien Ong, poiché queste creature malefiche,

dotate di zanne e artigli acuminati, che si incontrano nei luoghi deserti di notte, non interferiscono negli affari umani che in virtù di un “patto” (*perjanjian*) concluso con una persona avida e invidiosa. I termini di questo “contratto” (la parola *janji* ha una connotazione notarile, così come quella di promessa formale) sono i seguenti: la Scimmia Bianca porta prosperità a colui che la chiama, in cambio di regolari sacrifici o di favori particolari. Il racconto di Toni, da questo punto di vista, presenta alcune particolarità rispetto alle versioni più diffuse della storia della Scimmia Bianca. Bu Harto, un’anziana donna che vende cipolle e peperoncino di Bantul al mercato centrale di Jogja, la racconta come segue:

La Scimmia Bianca si trova solo in certi posti. Ce ne sono molte sulle pendici del Monte Kemukus<sup>4</sup>. Se la si vuole vedere, bisogna domandare aiuto ad un “uomo accorto” (*orang pintar*, un esperto dell’occulto). È la bramosia che spinge la gente verso la Scimmia Bianca. Per esempio, in un villaggio c’è una donna che vuole essere ricca. Vuole dei gioielli, una bella automobile, una casa più grande. Ma suo marito non guadagna abbastanza e lei non vuole lavorare. Allora domanda alla Scimmia Bianca di inviarle del denaro. E la Scimmia Bianca accetta, ma le dice: “Devi costruire una camera speciale per me nella tua vecchia casa. Anche se costruisci un’altra casa, non devi mai distruggere questa camera, mai. La camera deve essere sempre nell’oscurità, devi chiudere le finestre, nessuno deve entrare, soprattutto tuo marito. Tu verrai a trovarmi un certo giorno tutti i mesi”. Allora la donna fa come la Scimmia dice, e tutti i mesi, lo stesso giorno, per esempio un venerdì, va in questa camera e la Scimmia Bianca si unisce a lei. Ma il marito si rende conto che non è normale che la moglie abbia tutto quel denaro, che compri tante cose così care. Allora pensa che abbia un amante e un giorno la segue. Là sente dei rumori, entra nella camera, vede la Scimmia Bianca con sua moglie e si mette a gridare. Allora la Scimmia Bianca, furiosa, dice alla donna: “Mi hai ingannato! Ora sarai più povera di prima”, e poi scompare. Allora marito e moglie diventano molto poveri, vestono di stracci e i vicini li deridono.

Questo racconto, così come mi è stato riferito diverse volte (sempre da delle donne) contiene una condanna senza appello dell’arroganza e del desiderio di vivere al di sopra dei propri mezzi. La “donna di malaffare”, pronta a passare sopra i divieti morali più elementari per avere un tenore di vita superiore ai suoi vicini, alla fine non ottiene nulla dal commerciare con le creature malefiche del mondo invisibile, solo la disperazione e la rovina della sua casa. Questa filastrocca, anche oggi, assume un tono particolare. Numerose riviste nazionali, come «D&R» o «Tempo», hanno dedicato edizioni speciali alla figura emergente e altamente sospetta della “donna in carriera”: la *wanita karier*. Quest’ultima scanda-

lizza profondamente la gente modesta, poiché se ne infischia apertamente della morale sessuale e della famiglia per soddisfare le proprie ambizioni personali.

Pronunciata da Bu Harto, la storia della Scimmia Bianca è allo stesso tempo una critica dell'adulterio, della ricchezza "mal acquisita" e una riaffermazione dei principi comunitari: la solidarietà interfamiliare e tra vicini, il rifiuto dell'eccesso e dell'ostentazione, il carattere negativo della passione per il guadagno (*kaarem dunia*) e gli effetti deleteri della gelosia e dell'invidia (*rasa iri*) nei termini dell'armonia di villaggio o di quartiere. La cupidigia e la concupiscenza sono considerate dalla maggioranza degli abitanti di Karangajen come *hawa nepsu*: le "cattive passioni" che, come la collera, turbano lo spirito e impediscono all'individuo di raggiungere lo stato ideale di quiete (*ketentreman*) che previene gli scontri letali tra vicini e affini.

Che cosa aggiunge la storia della Scimmia Bianca raccontata da Toni alla nostra analisi della situazione politica a Giava? Per rispondere a questa domanda bisogna innanzitutto arrivare al cuore della vicenda. L'accusa espressa da Toni e da altre persone nei confronti di T'sien Ong si è tramutata in voci devastanti. La gente ha iniziato a non vedere di buon occhio il suo garage (che effettua anche riparazioni su modelli comuni). Secondo alcune persone, avrebbe anche ricevuto lettere anonime (*surat kaleng*), che possiamo immaginare xenofobe. Inoltre, per stroncare il declino della sua reputazione e del suo stabilimento, T'sien Ong ha deciso di spiegarsi, smentendo il più rapidamente possibile le voci. Non mi è stato spiegato in che modo lo abbia fatto (e forse non l'ha mai veramente fatto: può essere che le voci si siano sopite da sole, dopo che erano circolate per settimane di cortile in cortile). Del resto T'sien Ong non ha voluto evocare con me tale questione. Ma, secondo gli abitanti di Karangajen, ha smesso improvvisamente di "fare il superiore con loro" (*dia tidak menyombong lagi*), mentre prima era "troppo arrogante" e si comportava in modo altezzoso (*merangab*). Si può dire che la tragedia di T'sien Ong ha trovato una soluzione relativamente felice, rispetto ad altre storie dello stesso tipo. Per esempio, coloro che possiedono spiriti larduncoli (*thuyul*) sono spesso lapidati dai loro vicini. Nel caso di T'sien Ong, l'astio verbale non si è mai trasformato in una vera occasione di linciaggio. Ma le voci sono riuscite a screditare moralmente il suo stile di vita – e se non avesse dato rapidamente garanzie sufficienti agli abitanti di Karangajen, si sarebbe verificato il peggio.

In altri termini, l'accusa di commerciare con creature malefiche ha contribuito in questo caso, se non proprio a invertire il rapporto di forza tra benestanti ed emarginati, almeno ad aprire un canale di discussione – certamente fragile e provvisorio, ma abbastanza efficace da convogliare un'angoscia e una minaccia – tra un notevole e il resto della co-



munità locale<sup>5</sup>. Nel sordo vociferare di commenti indignati che ha accompagnato l'accusa di Toni contro T'sien Ong, sono state riaffermate le esigenze morali che il "popolino" brandisce contro i potenti (*para ageng*) per mantenerli al di qua di un livello critico di estorsione: esigenze di modestia, umiltà, rispetto della solidarietà comunitaria e redistribuzione della ricchezza eccessiva attraverso atti magnanimi e opere pie (*amal jariah*)<sup>6</sup>. La storia della Scimmia Bianca fa eco alla paura e al rancore suscitati dal successo individuale. Di riflesso si legge un sogno di armonia e di giustizia economica, un sogno radicato nel fantasma dell'abolizione delle disuguaglianze sociali che può, all'occorrenza, portare alla rivolta millenarista<sup>7</sup>.

### **Il luogo comune del villaggio ordinato e la nozione di *asal-usul***

I giudizi che riguardano persone come T'sien Ong implicano un elenco di criteri sul giusto comportamento in società, una scala di virtù pubblica. È in nome di un tacito codice morale che gli illegittimi itinerari di accumulazione sono messi alla gogna attraverso l'insinuazione e i sospetti. L'anti-ritratto che caratterizza il ragazzo cattivo o il notevole arrogante è intelligibile solo se riferito a una figura positiva del successo sociale. Ma qual è questa figura elusiva della buona condotta, e qual è il comune tratto morale che la sostiene e la riattiva ogni volta che essa vuole ostracizzare un intruso? In altri termini, qual è questo "noi" opaco, questo *noi* esclusivo (il pronome plurale *kami* opposto al pronome plurale *kita*) che autorizza le strategie di denuncia che ristabiliscono, almeno nell'ambito del discorso popolare, una più ampia uguaglianza di possibilità?

In modo del tutto paradossale, l'immagine della comunità ideale che permette di contestare le estorsioni del notevole altero è uscita direttamente dall'ideologia dello Stato autoritario. I fermenti utopici che fanno del villaggio uno spazio fuori o contro lo Stato sono in effetti il prodotto dell'avanzata egemonica di quest'ultimo, soprattutto della sua strategia di controllo dell'assoggettamento. Proprio il luogo comune del "villaggio ordinato" (il *desa diatur*) appartiene alla retorica dello Stato autoritario. È la terribile eredità ideologica del Nuovo Ordine nella società politica giavanesa: il prodotto di tre decenni di brutale territorializzazione del potere dello Stato (Antlöv 1995). Anche se qui non è possibile entrare nei dettagli, bisogna precisare che l'immaginario autoritario del *desa diatur* non è un'invenzione contemporanea. L'etnologia e la burocrazia coloniale olandesi avevano stabilito la finzione politica del "villaggio-repubblica" (*dorpsrepubliek*), desunta dagli studi sanscriti di sir Raffles, per portare a buon fine una colossale impresa di ordinamento amministrativo



delle popolazioni (Breman 1980). La reificazione del “diritto consuetudinario” (*l'adat*) da parte dei giuristi di Leida ha contribuito anch'essa a quest'impresa. Presso un alto funzionario coloniale come A. D. A. De Kat Angelino (1929, pp. 510, 526-529) troviamo negli anni Trenta l'idea che il villaggio costituisca una “personalità morale” nel senso giuridico del termine. Tra gli anni 1930-1950, il pensiero detto “cooperativista”, incarnato da Mohamad Hatta e che farà sentire la sua voce in occasione dei dibattiti costituzionali degli anni Quaranta, contribuirà anch'esso a propagare l'idea dello Stato-nazione come reticolo di “villaggi autonomi”, sul modello gandhiano del *panchayat-raj*<sup>8</sup>. L'immaginario del *desa diatur*, che ritroviamo tanto spesso nei discorsi degli abitanti di Karangajen, è dunque un costrutto storico persistente. È il frutto del sedimentarsi delle ideologie corporativiste che hanno di volta in volta segnato la storia politica di Giava, e non un dato naturale della coscienza contadina.

Questa mitologia autoritaria del “villaggio” (*desa*) e del “quartiere” (*kampung*) come unità di base dello Stato-nazione aveva come premessa la “de-politicizzazione” delle masse. In effetti, sotto il Nuovo Ordine (1966-98) ogni attività politica era vietata nei villaggi tra una consultazione elettorale e l'altra (che aveva luogo ogni cinque anni), in nome della dottrina della “massa fluttuante” che tratteggiava il popolo come una “folla” (*massa*), ingenua e propensa alla furia criminale<sup>9</sup>. La vita politica locale era allora considerata come una forma di rituale gregario, e non già una competizione tra interessi o correnti di pensiero. Si potrebbe credere che al momento della *Reformasi* questa immagine autarchica del “villaggio” sia scomparsa, inghiottita dalla rinascita del dibattito politico a livello locale. È ciò che sarebbe successo, se non si fosse trattato di una conchiglia vuota, priva di qualsiasi significato sociale reale. Ma con il passare degli anni essa è entrata in una sorta di affinità elettiva con l'immaginario dell'autoctonia che possiede una propria genealogia. Questa è irriducibile al “tempo medio-lungo” dei regimi politici – anche se ogni immaginario di questo tipo è inevitabilmente ravvivato dalle definizioni particolariste e differenziali della cittadinanza che gli autoritarismi enunciano per stabilire meglio il loro controllo sulle coscienze. Così, nel periodo 1997-2002, la vera questione politica a Giava era quella delle “origini” di una persona, il suo *asal-usul* – cioè l'elemento che la caratterizza come persona situata all'incrocio di diversi tipi di appartenenza: appartenenza a una regione, a un ambiente sociale, a una “etnia” o *suku*, ecc.<sup>10</sup>.

Una persona, alla quale si intimi di declinare il proprio *asal-usul*, deve situarsi, con una sola frase, da una parte o dall'altra di una serie di distinzioni identitarie: “autoctono” opposto ad “alloctono” (*pribum* o *pri* opposto a *non-pri*, intendendo come *non-pri* i sino-indonesiani), “giavanese” opposto a tutta una serie di altre definizioni “etiche” (balinai, batak, di Madura), “di qui” (di questo villaggio, di questa valle)

opposto a “d’altrove” (*berasal dari sini/dari luar*). Questa procedura di identificazione sociale può essere effettuata in modo irenico, durante una conversazione allegra, oppure in modo drammatico, trasformandosi allora in una vera ordalia le cui conseguenze possono essere fatali. Ad esempio, durante il periodo delle tensioni nella regione di Banyuwangi, causate da una serie di misteriosi omicidi nel settembre-dicembre 1998 (la vicenda detta dei “Ninja di Banyuwangi”, a causa dei passamontagna portati dagli assassini)<sup>11</sup>, alcuni villaggi si sono barricati installando punti di controllo sulle strade di accesso e istituendo milizie di quartiere per effettuare ronde notturne. In un quartiere della città di Malang, un giovane di 27 anni è stato linciato in modo spaventoso da una “folla presa dalla follia”, poiché non aveva potuto enunciare in modo chiaro il suo *asal-usul*:

Lunedì mattina, 19 ottobre, un gruppo di abitanti del quartiere Kebalen, da una parte e dall’altra della strada della Vedova a Malang, hanno ucciso<sup>12</sup> un giovane uomo di 27 anni, Supriono, che abitava in strada Kresna, e che era accusato di essere un Ninja. La vittima era conosciuta fin dall’infanzia per essere un animo semplice. Supriono, dopo essere stato scoperto mentre sonnecchiava in una casa di preghiera di Kebalen, è stato ucciso dagli abitanti poiché, interrogato sulle sue origini (*asal-usulnya*), non ha risposto in modo chiaro. Quando due agenti di polizia di Kedungkandang sono riusciti a sottrarre Supriono alla follia omicida della folla, uno dei suoi parenti ha cercato di spiegare che il fratello era soltanto un po’ sempliciotto. Ma la folla ha inseguito il disgraziato e l’ha strappato alla scorta. I due agenti non sono riusciti a sottrarsi al diluvio di colpi e hanno riportato numerose ferite. Dopo aver separato Supriono dalle guardie, la folla l’ha malmenato, poi l’ha finito a colpi d’arma bianca. Poco dopo il corpo della vittima è stato trascinato fino al Posto di Polizia del Settore di Kedungkandang. La folla si è immediatamente raccolta davanti all’edificio e non si è allontanata fino all’arrivo dell’ambulanza, giunta per portare il cadavere all’Ospedale Centrale di Malang per un’autopsia (*Tersangka Ninja ditebas kepalanya di Malang, 1998*)<sup>13</sup>.

Questo caso (e ce ne sono stati a decine ogni anno a Giava nell’arco di tempo preso in esame) mostra bene la forza delle costruzioni locali di una comunità esclusiva, che non tollera individui che non dispongano di una identità fissa. Questa “identità legittima” non è l’equivalente della versione amministrativa dell’identità individuale. Non è la carta d’identità, la KTP (*Karta Tanda Penduduk*), che i componenti della pattuglia notturna domandano a Supriono. Sappiamo che il Nuovo Ordine aveva l’ambizione di sorvegliare da vicino, e di limitare il più possibile, i movimenti della popolazione. Per questo il regime aveva istituito numerosi dispositivi di controllo. Per poter lasciare la sua residenza, il cittadino ordinario doveva chiedere al posto di polizia un’autorizzazio-

ne, detta "lettera di viaggio" (*surat jalan*) che menzionava tutti i luoghi che la persona era autorizzata ad attraversare. Chiunque soggiornasse più di ventiquattr'ore di fila in un quartiere o in un villaggio che non erano il suo doveva "segnalarsi" (*melapor*) al capo dell'Unità Residenziale (*Pepala Rukun Warga*), che registrava su un quaderno il suo numero di carta d'identità e la ragione del suo soggiorno. All'ingresso di ogni *kampung*, gli "ausiliari civili della sicurezza", addestrati dalla polizia ma pagati dagli abitanti, scrutavano il viavai da piccole baracche dette *poskam* (acronimo di *pos keamanan lingkungan*, "posto di sicurezza dell'ambiente"). Infine, il sistema delle "ronde notturne", che già esisteva all'epoca coloniale olandese, era stato riattivato e organizzato per i diversi servizi di pubblica sicurezza dello Stato<sup>14</sup>. L'obbligo di declinare la propria identità amministrativa era dunque costante. Non si poteva entrare in un *desa* o in un *kampung* senza essere immediatamente obbligati a mostrare la propria KTP e la "lettera di viaggio". Per chiedere un impiego, inoltre, bisognava presentare un "certificato di buona condotta" (*Surat Kelakuan Baik* o SKB), rilasciato dal posto di polizia del luogo di residenza.

Tuttavia la nozione d'*asal-usul* supera quella di identità amministrativa. A Supriono non sarebbe servito a nulla presentare ai suoi aggressori la carta di identità. Non gli si chiedeva di ripetere chi egli fosse per lo Stato, ma di confessare chi fosse rispetto al villaggio. In altri termini, avrebbe dovuto situarsi in un orizzonte di alleanze, ed esplicitare i suoi legami con la comunità di quartiere di cui aveva malauguratamente infranto i limiti territoriali (violando quello spazio profondamente comunitario che è una casa di preghiera). Avrebbe dovuto citare le sue conoscenze nel *kampung* e richiamare nella sua risposta i garanti delle sue buone intenzioni. Un tono vivace, un atteggiamento calmo e qualche risposta convincente sarebbero state sufficienti a placare la rabbia degli abitanti. In effetti, non era l'identità individuale in gioco, ma quella sociale o politica. Ora, quest'ultima non era riportata sulla KTP di Supriono, né poteva essere fornita dalla sua famiglia: spettava a lui di inventarla e confermarla attraverso il rispetto delle regole da seguire per presentarsi<sup>15</sup>. Il *kampung* possiede una propria definizione di identità legittima, che solo parzialmente si sovrappone a quella dello Stato. Coloro che non corrispondono a questo modello di conformità a un tipo ideale di cittadino sedentario (quelli che come Supriono sono un po' questo e un po' quello, un po' qui e un po' là) non hanno nessuno spazio nel *kampung* e per questo sono passibili delle peggiori violenze.

Purtroppo non esiste nessuna statistica affidabile che documenti l'evolversi del numero di linciaggi a Giava dal 1997<sup>16</sup>. Del resto bisogna guardarsi dal discorso isterico sullo sviluppo della criminalità, poiché questo tipo di argomento è sempre stato sostenuto dalle forze di polizia

e dall'esercito, che ne traggono vantaggio per giustificare le operazioni di repressione<sup>17</sup>. Nonostante ciò, leggendo la stampa locale, sembra effettivamente che i casi definiti di "giustizia popolare" (*main hakim sendiri*) si siano moltiplicati negli anni 1997-2002. Per esempio, nella sola zona industriale di Tangerang, a Giacarta, gli obitori pubblici hanno registrato quarantadue casi di omicidio compiuti dalla "folla presa dalla follia" tra gennaio e settembre del 2001 (*Will Vigilantism Change the Police?*, 2001). Nella maggior parte dei casi si tratta di ladri "presi con le mani nel sacco", che sono picchiati dagli abitanti del quartiere, spesso fino alla morte<sup>18</sup>. Si nota anche che le vittime sono spesso vagabondi (*gelandangan*) e persone che rovistano nella spazzatura (*pemulung*), cioè individui considerati privi di un vero legame territoriale, una "lealtà" rispetto alla loro comunità d'accoglienza. Nel caso del linciaggio in una situazione rurale, è il sospetto dei *warga desa* (gli "abitanti del villaggio") di fronte a uno "straniero", uno "sconosciuto" (*seorang tak dikenal*), a provocare il passaggio alla violenza. In un villaggio della Giava Orientale, nel clima di paranoia creato dalla vicenda dei "Ninja di Banyuwangi", la collera degli abitanti ha raggiunto l'apice della crudeltà:

Gli abitanti del *desa* Kasemen sospettano immediatamente di un giovane sconosciuto che è appena entrato nel loro villaggio. Domandano subito l'identità del ragazzo, ma quest'ultimo non fornisce una risposta chiara. Il giovane cerca anche di salvarsi. Gli abitanti lo inseguono, poi iniziano senza esitare a pestarlo fino a coprirlo di lividi. La vittima è soccorsa dalla polizia e accompagnata all'ospedale di Serang, poiché presenta ferite abbastanza gravi. Ma gli abitanti, che in un primo tempo l'avevano scambiato senza riflettere per un Ninja, non erano ancora soddisfatti. Ieri sono tornati a cercarlo all'ospedale. Tutti insieme sono venuti a riempire di botte la vittima, che era senza forze (*Pasien dikeroyok*, 1998).

Nel villaggio di Kliteh, vicino a Demak, sempre nell'autunno 1998, è un giovane di 25 anni, Surani, a essere sospettato d'essere un "Ninja" (un assassino) ed essere perciò abbondantemente pestato dalla folla. Il giovane aveva commesso un crimine imperdonabile: aveva nascosto la sua vera *identitas* "pretendendo di essere un mendicante", aveva fornito un "falso indirizzo" alla gente del villaggio che "sospettava il suo vae-veni" (*Dicurigai sebagai Ninja nyaris dikeroyok*, 1998). A Tridonorejo, in un distretto vicino, gli abitanti che effettuavano una "ronda d'ispezione" incrociarono casualmente un ragazzo che aveva appena lasciato la necropoli di Karangsono. Quando si rivolsero a lui, il ragazzo, che "non era del villaggio", fuggì a gambe levate. "La folla, bruciante di viva emozione, si mise a riempirlo di botte, senza neppure domandare la sua identità". Alla fine il disgraziato dovette essere accompa-

gnato all'ospedale d'urgenza, coperto di profonde ferite (*Isu Ninja membawa korban jiwa lagi di Demak*, 1998). *Seorang tak dikenal, bukan warga desa itu* ("uno sconosciuto", "qualcuno che non è del villaggio"): colui che non è "di qui", o che non riesce a spiegare come si colloca rispetto alla comunità che lo interroga, diventa rapidamente il bersaglio della violenza collettiva.

### Una comunità morale elusiva. Riflessioni sulla "folla presa dalla follia"

Quando Toni condanna il comportamento immorale di T'sien Ong, lo fa sempre in nome di un "noi" implicito – ricorrendo al modo passivo che permette, in Indonesia, di non specificare l'autore di un'azione. Le persone che si comportano in modo sospetto sono "messe sotto sorveglianza", ma non si sa *su iniziativa di chi* (non è nessuno in particolare, dunque sono tutti). Altrimenti è "la gente del quartiere" (*wong kampung*), la massa indifferenziata dei co-residenti che "dicono che...". Queste espressioni elusive sembrano qualificare una *comunità morale* distinta dai gruppi e dalle associazioni coinvolte in eventi precisi. Non è la folla ufficiale che le autorità di quartiere e la polizia mobilitano per la celebrazione della festa nazionale il 17 agosto, e non è neanche più la rete di esperti improvvisati in faccende rituali che si occupano di organizzare le cerimonie della "Pulizia del villaggio" (*Bersih Dusun*)<sup>19</sup>. Non è l'*ummat* arringato dai *modin* o dai *kyai* e attualizzato in occasione delle prediche, né l'aggregato statistico sul quale esercitano la propria presa le amministrazioni dello Stato centrale. Si tratta, in effetti, di un'entità indifferenziata e autonoma, che sfugge a tutte le parole d'ordine. La sua principale forma di azione è il linciaggio, inteso come rituale di riappropriazione della violenza subita, e il suo *ethos* di comunicazione è la voce, il "si dice che...". Assume l'aspetto minaccioso della *massa diamuk*, la "folla divenuta folle", che i giornalisti amano diffondere con toni sensazionalisti, e che costituisce, nelle parole giudiciose di James Siegel, il nuovo "incubo" delle classi medie cittadine.

Dal punto di vista dell'immaginario e delle ideologie politiche, la *massa diamuk* è l'antitesi del *rakyat* – il "popolo" schierato dietro il capo carismatico che evocava Sukarno nei suoi discorsi infiammati. Il *rakyat* è anch'esso una massa opaca suscettibile di una violenza estrema. Questa violenza è, in realtà, costruttiva, essendo espressione e risultato di un progetto rivoluzionario. La *massa diamuk* si colloca però al di fuori della *Revolusi*<sup>20</sup>: nessuno può canalizzarla, è imprevedibile e sempre distruttiva. Il repertorio di termini associati alla sua azione specifica una categoria di azioni irrazionali, senza speranza di un epilogo positivo. La *massa diamuk* "rompe", "distrugge", "rumoreggia", "fa a pezzi", "picchia" (*dirusak*,

*diobrak-abrik, diperkosa, dikeroyok*). Dissocia ciò che è stato legato, separa ciò che è stato unito, tanto oggetti quanto corpi. Così, i cadaveri dei presunti stregoni sono sempre seppelliti dopo essere stati attentamente separati, testa da un lato e tronco dall'altro, per paura che ritornino in vita usando i loro poteri<sup>21</sup>. È solo smembrando la minaccia che la *massa diamuk* l'esorcizza.

In questo senso la *massa diamuk* corrisponde in parte al mare infuriato che evocava Sukarno per glorificare la *bangsa* (la nazione trionfante), ma una mare agitato da correnti sconosciute e dunque senza nessuna calma dopo la tempesta<sup>22</sup>. La *massa diamuk* che uccide, saccheggia e tortura è in qualche modo la forma attiva, il lato oscuro del *desa diatur*, la comunità territoriale istituita dallo Stato autoritario. Non si può pensare l'uno (il villaggio ideale) senza l'altro (la "folla divenuta folle"). Il solo legame tra gli omicidi di una sera – decine e decine di "contadini presi dalla follia guerriera" (*petani diamuk*) – è in effetti il loro iscriversi carnalmente ed emotivamente in un luogo: sono *warga desa*, i "membri del villaggio", cioè coloro che occupano uno spazio politico-amministrativo. I comportamenti violenti sono sempre pensati come atti di risposta, di replica a una minaccia: per esempio quella rappresentata da un ladro (*maling*). La maggior parte dei casi di "giustizia popolare" riguardano quel sentimento di stanchezza e di collera provocato dalla colpevole inoperosità delle forze di polizia, che "chiudono un occhio" sulle attività criminali:

Ecco un nuovo caso di giustizia popolare. Questa volta tre persone accusate di racket sono state bruciate vive dalla folla nel villaggio di Cijulang, vicino a Tasikmalaya. Le tre vittime sono Mahmud, originario di Anapani Bandung, Abet JG, di 26 anni e originario di Ciamis, e Maman S., originario di Belasi. Soltanto Heri (28 anni), originario di Panjalu Ciamis, è riuscito a sfuggire alla furia della folla. L'incidente ha avuto luogo verso le 17:30 di giovedì scorso. I quattro individui arrivano a Cineam con l'intenzione di reclamare il "denaro della protezione"<sup>23</sup> a tutti i guidatori di bus del luogo. Normalmente questi ultimi cedono alle richieste della banda, che si fa vedere di frequente. La pratica del racket dei *preman* (criminali) è conosciuta da molto tempo. Secondo le testimonianze, gli impiegati, che sono tutti nel settore dei trasporti su bus, sono obbligati a pagare ogni volta tra 200.000 e 300.000 rupie a questi "agenti di sicurezza". Ogni camion, il cui conducente abbia pagato il "prezzo di sicurezza", riceve uno *sticker* che funziona come codice per gli altri *preman* perché lo lascino circolare in pace attraverso i quartieri controllati ed entrare senza problemi nei diversi mercati di Giacarta. Ma questa volta i conducenti non hanno versato la somma. Non sappiamo ancora chi abbia incitato la folla alla violenza (...). Durante gli incidenti un innocente, Abet Zeni Ginanjar, che nulla aveva a che fare con il gruppo di delinquenti, è caduto vittima del desiderio della folla di esercita-



re essa stessa la giustizia (...) Abet non era un *preman* ma semplicemente un lavoratore sociale al servizio di una moschea, che si guadagnava la vita come autista del minibus 05 sulla linea Sadana-Ciamis. Era insieme ai tre delinquenti soltanto perché gli aveva affittato la *Kijang* (automobile 4x4) dei suoi genitori (*Pemalak dibakar di Tasik*, 2002).

A livello di quartiere o di *desa*, questa comunità morale elusiva prende la forma attiva della *massa diamuk* soltanto in situazioni di crisi comunicativa tra gli abitanti e coloro che sono percepiti come delinquenti vagabondi. È un gruppo virtuale, che certamente serve da riferimento per esprimere il proprio *asal-usul* e rapportarsi a un interlocutore, ma che sfida ogni designazione oggettiva. Nelle descrizioni della stampa come nei rapporti della polizia, la folla è sempre personificata, ciò che permette di eludere il problema della sua esatta composizione sociologica: è la *massa diamuk* che mette a morte, e non questo o quell'individuo. La polizia non temerebbe nulla più della collera collettiva, qualora venisse incarcerato uno degli assassini<sup>24</sup>. In questo modo la maggior parte dei linciaggi restano "irrisolti" (sono definiti "in corso di giudizio", e possono restare in questa situazione per anni, come i casi mai risolti degli incendi alle chiese di Sitibondo nel 1996). La nozione di *massa diamuk* sfuma, in un doppio senso, la responsabilità individuale. Da un lato, la *massa* è un agglomerato di individui che non sono mai nominati, dunque un fatto anonimo. Dall'altro, il passaggio alla situazione di "follia" o di "trance guerriera" (*amok*) esonera l'individuo dalle sue azioni, sottraendolo provvisoriamente al regime globale della responsabilità morale. Non può più *tanggung jawab*, "rispondere di sé stesso", assumere le responsabilità delle sue azioni, poiché è "preso" da una forza superiore – esattamente come in una situazione di possessione. Siamo quindi di fronte a un immaginario di appartenenza e di autarchia, estremamente polisemico e che si situa al punto esatto di contatto tra le pratiche amministrative e i momenti di mobilitazione autonoma dei cittadini. Nei termini di *mas* Jabakudim (*mas* Jaba), dipendente di uno degli hotel per turisti della Jalan Prawirotaman:

Non si dice "siamo di tale quartiere". Se incontro qualcuno non gli dico "sono di Karangajen", o "sono di questa strada". Dirò solo che sono originario di Jogja (*asli Jogja*). Comunque è vero che ci sono dei legami tra le persone che abitano nello stesso posto. Certo, l'aiuto reciproco è qualcosa da burocrati, non esiste veramente! Vedi, c'è la crisi e nessuno mi offre del riso quando non ne ho più: devo cavarmela da solo, o se no chiedo alla mia famiglia. Ma non chiederò alla gente del *kampung*. Tutta quella roba, la solidarietà, non funziona davvero, soprattutto quando c'è la crisi. Ma se c'è un problema, capisci, per esempio con la droga [all'epoca era in atto una violenta campagna *anti-narkoba* a Giakarta] reagiamo tutti insieme. Se c'è un ladro, per



esempio, e la polizia non si muove per catturarlo, allora la gente del *kampung* se ne fa carico. Per questo essere di qui (*berasal dari sini*), vuol dire anche qualcosa per me.

Questo *sini*, questo “qui” che è anche un “noi” (*kami*), questo territorio costituito *da* e costitutivo *di* una comunità morale, rinvia al vocabolario fantasmatico dell’autarchia e dell’autoctonia. Il campo semantico di questo immaginario ruota attorno a tre nozioni chiave: quella di *keaslian* (un *orang asli* è un “originario”, il primo che ha occupato un territorio, talvolta anche con la sfumatura – nelle isole periferiche – di popolazione retrograda: *suku terbelakang*), quella di *pribumi* (letteralmente “uscito dalla terra, dal suolo”, una nozione che si ritrova anche nella Malesia peninsulare nella retorica mahathiriana) e quella di *asal-usul* (l’“origine” geografica e genealogica di una persona). Le pratiche costitutive di questo immaginario d’autoctonia sono il linciaggio del vicino sospetto o di uno “straniero” da parte della *massa diamuk*, le “rivalità” tra quartieri (*tawuran antarkampung*) e ogni forma di relazione estremamente ostile con lo Stato centrale (come il saccheggio di piantagioni pubbliche di *teck* e l’aggressione di poliziotti e capi villaggio). Queste pratiche generano un sentimento di appartenenza a un luogo politico autonomo, definito per contrasto rispetto a unità equivalenti o inglobanti (il quartiere rivale, i “cinesi”). Non è un caso infatti se, ogni qual volta lo Stato perde il controllo sui villaggi, questi ultimi passano a forme violente di azione collettiva. Ricordiamo, ad esempio, che durante l’estate 1998, in una situazione di crisi estrema del potere politico centrale, diverse decine di villaggi della Giava Orientale si sono letteralmente affrancati dalla tutela delle autorità pubbliche attraverso l’esercizio della violenza – in particolare linciando dei capi villaggio, accusati di corruzione e rimpiazzati da “consigli di villaggio” (*majelis desa*) composti da contadini e letterati coranici (i *modin* o i *kyai*)<sup>25</sup>. Nei dintorni di Malang, quasi 150 villaggi avrebbero vissuto per settimane nella più completa autarchia politica. Nel luglio 1998, 37 capi villaggio di Giava Centrale, presi di mira dalle folle in collera, presentarono in blocco le loro dimissioni alle autorità del distretto (*Musim gugur: kepala desa tiba*, 1998). L’assenza prolungata del controllo poliziesco e dell’organizzazione amministrativa aprirono così la strada a ruberie e contrabbando, ma secondo una modalità d’azione *collettiva*, coinvolgendo interi villaggi.

All’opposto dell’ipotesi conservatrice, secondo la quale queste azioni di saccheggio (*kerampokan*) sarebbero un segno di anarchia, una lettura attenta degli avvenimenti mette in evidenza una forte capacità di mobilitazione politica autonoma dei villaggi. Le persone ritenevano in effetti che, poiché lo Stato non era in grado di fornire i beni pubblici elementari (come la sicurezza dei beni e delle persone, la

manutenzione delle strade e delle infrastrutture energetiche), il patto di obbedienza che li legava a Giakarta fosse ormai nullo. Decisero allora "di prendere essi stessi le cose in mano" ed esercitare a modo loro i poteri di giustizia e di polizia, soprattutto istituendo milizie di residenti che effettuavano ronde notturne e linciavano i presunti ladri. La fiducia nelle istituzioni pubbliche era al suo livello più basso: ci si guardava dai poliziotti e dai militari, forse più che dai criminali. A Surabaya, alcuni investigatori in abiti civili furono attaccati dalla folla che li sospettava di essere dei banditi, e si salvarono soltanto all'arrivo dei loro colleghi armati (*Soal kerusuban massa di Semampir*, 1998). Furono presi d'assalto diversi posti di polizia accusati di sottrarre presunti assassini al giudizio popolare<sup>26</sup>. Le *aksi protes* (azioni di protesta) si moltiplicarono in modo sfrenato. Il 13 luglio 1998, duemila persone svuotarono gli stagni per gamberi delle principali fabbriche agro-alimentari di Pekalongan. L'8 agosto, un migliaio di persone decise di raccogliere per proprio conto il caffè di una delle grandi piantagioni della regione (*The New Disorder*, 1998; *Journey to Central Java*, 1998). Il 24 agosto gli abitanti di cinque villaggi a sud di Malang sradicarono centinaia di piante di cacao nella piantagione di Kalibakar, che apparteneva all'impresa pubblica PTPN XII, e successivamente presero possesso delle terre e se le spartirono (Sukardi 2002). A Bondowoso, il 26 agosto, la folla sottrasse 150 tonnellate di riso dai silos pubblici. Vicino a Tegal più di 160.000 polli di un allevamento privato furono abbattuti dagli abitanti di sei villaggi vicini. A Ngawi, all'inizio di settembre, la polizia fu impegnata per sei giorni in una battaglia con dei saccheggiatori di *teck*, prima di arrestarne 115. In totale, nel solo 1998, l'allora direttore generale delle piantagioni pubbliche Agus Pakpahan stimava che 39.800 ettari di piantagioni fossero stati saccheggiati, la maggior parte dei quali a Giava Orientale e al Nord di Sumatra (nella provincia di Aceh) – vale a dire una media tra 30 e 50 casi al mese (*39.800 Ha of Plantation Areas Looted Last Year*, 1999).

In una situazione di perdita di legittimità del potere centrale, dovuta all'incertezza della transizione politica e alla mancanza di fiducia nelle istituzioni pubbliche, il villaggio può chiudersi in sé stesso, anche dal punto di vista topografico (costruendo barriere lungo le strade d'accesso). Il ricorso a milizie di autodifesa, che effettuano ronde notturne e ricorrono al "giudizio immediato" di qualsiasi persona sospetta, equivale allora a una riappropriazione delle prerogative dello Stato, cioè alla reinvenzione locale di un modo di governo violento. Il villaggio diventa, riprendendo l'espressione-feticcio degli etnologi olandesi del XIX secolo, una "piccola repubblica autonoma" (*dorpsrepubliek*). Ma si tratta di una repubblica autoritaria che, non appena proclamata, attizza il proprio rogo. Al contrario, il *kampung* ideale si evidenzia in

un vasto insieme di prodotti culturali fabbricati o patrocinati dallo Stato: riviste a larga diffusione, programmi scolastici (Shiraishi 1997), programmi televisivi nazionali. Gli sketch richiesti dalla Commissione Elettorale Nazionale e diffusi in occasione delle elezioni del giugno 1999 vantavano delle *desa*-oasi di pace, dove le differenze di opinione non intaccavano in nulla il clima di armonia. Nella serie *Si Unyil* analizzata da Philip Kitley, il villaggio fittizio di Suka Maju (Amore del progresso) rappresenta “una piccola comunità chiusa su se stessa, dove tutti si conoscono, le persone si tollerano l’un l’altra e sono sempre pronte ad aiutarsi reciprocamente” (Kitley 1999, p. 136)<sup>27</sup>. Una comunità *ostentata*, senza fratture economiche né politiche apparenti: un mondo chiuso in una litania di regole infrangibili (*aturan*) che definiscono il saper vivere in comune<sup>28</sup>.

### **Ombre e luci della *Reformasi***

Per concludere vorremmo insistere su tre punti. Innanzitutto, le analisi che abbiamo presentato sono legate a un luogo e un momento precisi: riguardano Giava, negli anni 1997-2002. Non può che essere rischioso trasformarle in affermazioni generali, valide per l’arcipelago nel suo insieme. I casi di “violenza inter-comunitaria” (i massacri tra “musulmani” e “cristiani” a Poso, le violenze tra dayaks e immigrati originari di Madura a Kalimantan) obbediscono ad altre logiche e sono animati da altri immaginari sociali. Ogni atto di violenza merita una etnografia particolare.

In secondo luogo, il problema dell’uso politico del repertorio dell’autoctonia è più complesso di quanto non sembri in un primo tempo. La spiegazione più semplice – quella che i media indonesiani hanno sistematicamente evocato – consiste nel ricondurre tutte le violenze “anti-alloctoni” a dei “manipolatori”, cioè a dei professionisti dell’agitazione – uomini politici locali o “agenti provocatori” (*provokator*) al soldo del vecchio regime e delle forze di sicurezza: ciò che rende la “folla folle” sono il notevole cinico e i suoi uomini. Ora, questa spiegazione è tutto tranne che convincente dal punto di vista sociologico, perché resta da comprendere per quali ragioni e in che modo certi appelli all’odio “fanno centro” presso il pubblico di alcuni villaggi in certi momenti, mentre in altri no. Perché la “manipolazione delle masse” funzioni bisogna infatti che essa sia enunciata con un certo linguaggio e in forme di azione intelligibili da parte di queste ultime, e allora riemerge il problema dell’immaginario sociale che le preesiste e la rende possibile. Quand’anche i professionisti della violenza entrino in scena al momento dei linciaggi, trovando la materia per valorizzare le proprie compe-

tenze, e persino certi notabili trovino un interesse ad aizzare la collera popolare contro i loro concorrenti e avversari o a vantare una parità di condizioni per pretendere di parlare a loro nome, non si può in nessun caso ridurre il problema dell'uso politico dell'autoctonia a una mera strumentalizzazione delle aspettative popolari da parte delle élite<sup>29</sup>. Bisogna, al contrario, andare in cerca delle razionalità e dei significati locali delle rivendicazioni di autoctonia, e per far questo scrutare i campi storicamente costituiti della pratica e del pensiero, da cui essa emana e da cui trae i suoi tratti specifici.

Terzo e ultimo punto, non bisogna, qualunque sia l'orrore che possono ispirare i casi di linciaggio evocati, lasciarsi sommergere da una visione morale negativa della vita politica giavanesa. Le violenze anti-immigrati e anti-*peranakan* osservate a Giava Centrale e a Giava Orientale nel 1997-2002 sono il lato oscuro di un processo molto più ampio di ricomposizione degli spazi politici di appartenenza: esse non sono anti- o infra-politiche, ma testimoniano la difficoltà di una società in transizione nel separarsi dalle visioni autoritarie e perverse della cittadinanza. Ricordiamo che, nel momento stesso in cui la "folla folle" metteva a morte Supriyono, l'Indonesia ha conosciuto le sue prime elezioni libere del dopo-Suharto, e ciò in un clima di calma che ha sorpreso diversi osservatori. In ciò non v'è nessuna contraddizione: nelle sue accezioni vernacolari, la *Reformasi* è un programma di riforma *morale* della società, radicato in aspirazioni potenti e profonde che possono prendere vie diverse, compresa quella della violenza estrema.

(Traduzione di Andrea Ceriana)

## Note

<sup>1</sup> Oltre alla questione classica dell'invenzione delle identità collettive, la nozione di autoctonia obbliga a pensare i modi di territorializzazione dell'azione politica, e dunque di appropriazione delle risorse di dominazione. Per una lettura dei discorsi di autoctonia che insista più particolarmente su quest'ultimo punto, consultare Geschiere, Nyamnjoh 2000.

<sup>2</sup> Sulla costruzione discorsiva di un "popolo etnico" propria di tali formazioni "populiste", consultare Hermet 2001.

<sup>3</sup> Nel 1996, la città di Jogjakarta, capoluogo della Regione Speciale di Jogjakarta, contava 471.000 abitanti. A parte l'agricoltura, i principali settori di impiego erano la manifattura artigianale e semi-industriale dei tessuti (i *batik*), l'amministrazione pubblica (quasi il 35% della popolazione attiva recensita) e il BTP (dati tratti da *Daerah Istimewa Jogjakarta dalam angka 1996, 1997*, pp. 11, 229-235). Il quartiere di Karangajen è sito a sud del centro-città, a ovest del distretto di Umbulharjo e accanto a quello di Mantrijeron. È organizzato seguendo due principali assi spaziali disposti ad angolo retto: la Jalan Prawirotaman, fiancheggiata da decine di pensioni e attività commerciali per turisti, e la Jalan Parangtritis, che porta verso la costa (a una quarantina di chilometri a sud) e lungo la quale viaggiano i prodotti della pesca destinati a essere

venduti sui mercati. Anche se si trova a solo qualche minuto di marcia dal palazzo Hadiningrat e a meno di mezz'ora dal *becak* delle grandi arterie commerciali come la Jalan Malioboro, questo quartiere è sia "rurale" che "urbano", nel senso che la maggior parte delle persone che vi lavorano o vengono per commerciare proviene dai villaggi circostanti. Si tratta, in senso proprio, di uno spazio rurale-urbano (*rurbain*).

<sup>4</sup> Il monte Kemukus si trova a una trentina di chilometri a ovest di Sragen. La leggenda vuole che vi riposino due amanti incestuosi, il principe Samodra de Demak e sua suocera, la *Raden Roro* Ontrowulan. Molti pellegrini si raccolgono sulla loro tomba per vedere esaudite le loro speranze di felicità coniugale o di incontri romantici. Ma, negli anni Settanta e Ottanta, la zona vicina alla diga di Kedung Ombo è diventata un centro di prostituzione e adulterio. Una cinquantina di piccoli hotel miserabili sono disposti a semicerchio attorno al sito sacro. Si veda l'articolo *Mount Kemukus: a place with a difference*, 1998, per un quadro storico e una descrizione del luogo.

<sup>5</sup> Vedremo più avanti di quale comunità si tratta: non già un'unità politica naturale, ma un "noi esclusivo" (*kami*) (ed elusivo) che prende forma soltanto in situazioni di crisi comunicativa.

<sup>6</sup> Il mio uso della nozione di "popolino" non vuole avere nessuna connotazione miserevole. Non si tratta di *wong tjilik*, la "plebe" nel linguaggio aristocratico, né di *rakyat kecil*, il popolo in marcia verso il suo destino al quale Sukarno faceva allusione nei suoi discorsi, ma semplicemente di una denominazione soggettiva alla quale spesso ricorrevano i miei interlocutori. Nella parlata di Jogjakarta, si oppongono generalmente i "benestanti" (*orang yang mampu*) ai "bisognosi" (*orang yang tidak mampu*), o i "grandi" (*para ageng*) ai "piccoli" (*orang kecil*). Si parla anche di "stars" in un certo ambito di attività (*tokoh bisnis, tokoh agama, tokoh politik*). L'espressione *elite politik* ha anch'essa avuto successo nel linguaggio popolare.

<sup>7</sup> O alla mobilitazione pre-rivoluzionaria. Si veda ad esempio Suwandi 2000.

<sup>8</sup> Per un quadro storico, cfr. Reeve 1985.

<sup>9</sup> In occasione di queste "elezioni", ironicamente battezzate "feste della democrazia" (*pesta pesta demokrasi*), soltanto le tre formazioni politiche uscite dalla "semplificazione partigiana" del 1973 avevano diritto di presentarsi al voto. Di fatto poi, solo il Golkar, partito del governo che reggeva una piramide di associazioni corporativiste, aveva il diritto di vincere gli scrutini, con risultati che superavano tranquillamente il 70%. Il Nuovo Ordine aveva messo in piedi in questo modo una democrazia di facciata, la cui parola d'ordine era il rifiuto del multipartitismo concorrenziale, assimilato a un fattore di anarchia. Cfr. Pemberton 1986; Labrousse 1993.

<sup>10</sup> Faccio qui mia l'opinione espressa da James Siegel (2001). Io stesso ho utilizzato questa ipotesi in un articolo di qualche anno fa (Bertrand 2001).

<sup>11</sup> Sulla vicenda dei "Ninja di Banyuwangi", si può consultare Siegel 2001.

<sup>12</sup> Letteralmente: "abbattuto come una bestia da macelleria" (*dibantai*). L'accostamento della vittima a una bestia da macello (*bantai*) era frequente negli articoli dedicati agli avvenimenti dei "Ninja" di Giava Orientale. Per descrivere il *modus operandi* di questi ultimi, si ricorreva spesso al vocabolario della caccia (*sasaran*: il bersaglio della freccia; *menjaring*: prendere nella rete; *mengintai*: spiare, cercare).

<sup>13</sup> Per il caso analogo di una giovane donna bruciata viva dalla *massa diamuk* dopo essere stata torturata, si legga *Warga mengamuk, satu tewas dibakar*, 1998.

<sup>14</sup> Per una bella descrizione dei dispositivi di sorveglianza istituiti nei villaggi, in particolare il sistema delle *ronda malam* e *posko*, ci si può riferire all'articolo di Joshua Baker (1999) dedicato al *Sistem Keamanan Lingsung* (il "sistema di sicurezza dell'ambiente" o *Siskamling*).

<sup>15</sup> Sulla carta d'identità indonesiana (KTP) sono riportati nome e cognome della persona, il luogo di nascita e la residenza, la professione ma anche, spesso, la fede religiosa (*agama*) e la passata partecipazione al Partito Comunista Indonesiano (attraverso le diciture *eks-PKI* o *eks-Tapol*).

<sup>16</sup> Si veda a questo riguardo il panorama proposto in Sidel 2006. L'importanza che Sidel accorda alla variabile religiosa nel moltiplicarsi di casi di *main hakim sendiri* a Giava tra il 1998 e il 2001 (il periodo che prende in considerazione) non si giustifica rispetto al corpus che abbiamo costituito per il periodo 1998-2002 (32 casi, di cui 17 particolarmente documentati dai media). Le variabili sociologiche discriminanti sono piuttosto, al livello delle condizioni di possibilità e probabilità del passaggio all'atto violento, la disorganizzazione dei servizi di si-

curezza dello Stato e l'esistenza, innanzitutto, di situazioni locali di crisi della fiducia nell'amministrazione pubblica.

<sup>17</sup> James Siegel (1998) descrive le implicazioni politiche di questo discorso sulla *kriminalitas* sotto il Nuovo Ordine. Per una presentazione sociologica degli immaginari della violenza urbana a Giakarta, si veda anche Tadić 2006.

<sup>18</sup> Per una serie di casi verificatisi nel secondo trimestre del 2001 si possono consultare gli articoli del quotidiano «The Jakarta Post»: *Man Mobbed for Alleged Thief*, 5 giugno 2001; *Man Mobbed over Stolen TV Set, 2 Robbers Shot Dead*, 12 giugno 2001; *Thieves Mobbed in East Jakarta*, 29 giugno 2001; *Garbageman Mobbed over Rape*, 30 giugno 2001; *Two Robbers Mobbed on Street*, 6 luglio 2001; *Hoodlum Mobbed to Death*, 14 luglio 2001; *Two Robbers Mobbed to Death*, 4 agosto 2001; *Mob Kills Alleged Thief*, 14 settembre 2001.

<sup>19</sup> Le cerimonie del *Bersih Dusun* erano in origine delle sedute di purificazione rituale che si svolgevano ogni anno nei villaggi: si rendeva omaggio a un antenato fondatore diventato "guardiano dei luoghi" (*dhanyang dusun*). Si veda Koentjaraningrat 1994, pp. 374-376. Ma sotto il Nuovo Ordine del presidente Suharto, i *Bersih Dusun* sono stati sempre più inquadrati dall'amministrazione e sono diventati rituali di deferenza verso il potere centrale, svuotati in parte della loro importanza simbolica. Si è assistito a una vera reinvenzione della "località" da parte dello Stato autoritario. Il *dusun* come comunità morale dotata di una storia particolare e protetta da un *dhanyang* nominale si è poco alla volta trasformato in *desa*, unità amministrativa intercambiabile, posta sotto la tutela dell'apparato burocratico. Su questo punto, si veda Pemberton 1994, pp. 239-252.

<sup>20</sup> Nel discorso politico indonesiano la nozione di Rivoluzione (*Revolusi*) indica innanzitutto gli anni della lotta armata contro il colonizzatore olandese (1945-49). È una nozione ancora oggi legata al personaggio di Sukarno, il carismatico dirigente del movimento nazionalista dell'ante-guerra e poi primo presidente della Repubblica d'Indonesia (1949-66).

<sup>21</sup> A Giava, come in tanti altri luoghi del mondo musulmano, l'agire stregonesco è spesso paragonato all'arte di "annodare i nodi". Lo stregone è colui che "lega" e, per distruggere i suoi sortilegi, bisogna "slegare". La decapitazione dello stregone equivale a slegare il suo potere.

<sup>22</sup> Devo questo paragone tra *massa diamuk* e *rakyat* alle numerose e appassionanti conversazioni su questo tema che ho avuto con James Siegel.

<sup>23</sup> *Uang pengamanan*: soldi del racket, la somma richiesta dai criminali in cambio di "protezione". I *preman* sono delinquenti che "controllano" i mercati e le stazioni dei bus, dove impongono una "tassa di protezione" su tutte le attività commerciali.

<sup>24</sup> In un rapporto di polizia che riguardava la vicenda del *pembantaian dukun santet* (massacro degli stregoni) nella regione di Probolinggo nel novembre 1998 (e che mi è stato passato da un ufficiale di Surabaya) si può addirittura leggere: "sospetto = la folla" (*yg tersangka = massa*).

<sup>25</sup> Secondo i calcoli della redazione del quotidiano «Kompas», "azioni di protesta" contro i capi villaggio hanno avuto luogo, nel 1998, in 193 villaggi della Reggenza di Cilacap, 201 villaggi della Reggenza di Banyumas, 93 villaggi della Reggenza di Purbolinggo e 86 villaggi della Reggenza di Banjarnegara (cfr. *Kebangkitan rakyat pedesaan*, 1998). Questo articolo è notevole sul piano politico, poiché è uno dei pochi che rifiuta di criminalizzare queste azioni collettive, definendole *aksi protes* e non, come la polizia, *aksi kerampokan* ("azioni di saccheggio").

<sup>26</sup> Si veda in particolare *Mob Raids Surabaya Police Station over Sorcerer*, «Suara Merdeka-Online», 18 ottobre 1998; *Three Detectives Killed as Ninjas*, «Tempo-Online», 2 novembre 1998; *Mapolres Kuningan dirusak massa yang cari Ninja*, «Kompas», 4 novembre 1998.

<sup>27</sup> Sotto il Nuovo Ordine esisteva anche un codice per indicare tutto ciò di cui non si doveva parlare durante i programmi a larga diffusione: MISS SARA, *Mengbasut*, *Insiniasi*, *Sensasi*, *Spekulasi* et *Suku*, *Agama*, *Ras*, *Aliran* ("etnia, religione, razza, correnti ideologiche"). Si capisce perché, in queste condizioni, il *kampung* o il *desa* apparisse inevitabilmente omogeneo in modo caricaturale.

<sup>28</sup> Per un'analisi d'insieme delle rappresentazioni statali del "villaggio-modello", si veda Sekimoto 1990.

<sup>29</sup> Per una critica più dettagliata dell'analisi strumentalista e delle sue aporie, si veda Bertrand 2005, pp. 651-661.



**Bibliografia**

- Antlöv, H., 1995, *Exemplary Centre, Administrative Periphery. Rural Leadership and the New Order in Java*, Richmond, Curzon Press.
- Baker, J., 1999, "Surveillance and Territoriality in Bandung", in L. Vicente Rafael, a cura di, 1999, *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines and Colonial Vietnam*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 95-127.
- Bayart, J.-F., Geschiere, P., a cura, 2001, *J'étais là avant. Problématiques politiques de l'autochtonie*, «Critique Internationale», n. 10, gennaio.
- Bertrand, R., 2001, *Crise politique et société incivile en Indonésie*, «Critique Internationale», n. 13, autunno, pp. 42-51.
- Bertrand, R., 2005, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java: la Tradition parfaite (17<sup>ème</sup>-20<sup>ème</sup> siècle)*, Paris, Karthala.
- Breman, J., 1980, *The Village on Java and the Early Colonial State*, Rotterdam, Erasmus University.
- Campbell, C., Condor, L. H., 2000, *Sorcery, Modernity and Social Transformation in Banyuwangi, East Java*, «Review of Indonesian and Malaysian Affairs», vol. 34, n. 2, pp. 61-98.
- Ceuppens, B., Geschiere, P., 2005, *Autochthony: Local or Global? New Modes in the Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe*, «Annual Review of Anthropology», n. 34, pp. 385-407.
- Daerah Istimewa Jogjakarta dalam angka 1996, 1997, Jogjakarta, Badan Pusat Statistik-Kantor Statistik dan Bappeda Propinsi DIY.
- De Kat Angelino, A. D. A., 1929, *Staatkundig Beleid en Bestuurszorg in Nederlandsch-Indië*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff; trad. fr. 1932, *Le problème colonial*, La Haye, Martinus Nijhoff, vol. 2.
- Detienne, M., 2003, *Comment être autochtone*, Paris, Seuil; trad. it. 2004, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Firenze, Sansoni.
- Dicurigai sebagai Ninja nyaris dikeroyok, 1998, «Suara Merdeka», 21 ottobre.
- Geschiere, P., 2005, *Autochthony and Citizenship: New Modes and Belonging over Exclusion in Africa*, «Forum for Development Studies», n. 2, pp. 371-384.
- Geschiere, P., Nyamnjoh, F., 2000, *Capitalism and Autochthony. The Seesaw of Mobility and Belonging*, «Public Culture», vol. 12, n. 2, pp. 423-452.
- Guy, H., 2001, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique, 19<sup>ème</sup>-20<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Fayard.
- Hermet, G., 2001, *Les populismes dans le monde*, Paris, Fayard.
- Ibrahim, Z., 1997, *Orang asli citizenry and Nationhood: Mediating the Voices of Bumiputera Other in Malaysia*, «Asian Studies Review», vol. 21, n. 1, pp. 107-114.
- Isu Ninja membawa korban jiwa lagi di Demak, 1998, «Suara Merdeka», 6 novembre.
- Journey to Central Java, 1998, «Asiaweek», 25 settembre, pp. 30-32.
- Kebangkitan rakyat pedesaan, 1998, «Kompas», 24 dicembre.
- Kitley, P., 1999, *Pancasila in the Minor Key: TVRI's Si Unyil Models the Child*, «Indonesia», n. 68, p. 136.
- Koentjaraningrat, 1994, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta, Balai Pustaka.
- Labrousse, P., 1993, *Chroniques d'élections annoncées*, «Archipel», n. 46, pp. 25-41.



- Mount Kemukus: a Place With a Difference*, 1998, «The Jakarta Post», 5 aprile.
- Musim gugur: kepala desa tiba*, 1998, «D&R», vol. 29, n. 48, 18 luglio, pp. 28-29.
- Pasien dikeroyok*, 1998, «Kompas», 13 novembre.
- Pemalak dibakar di Tasik*, 2002, «Pikiran Rakyat», 23 gennaio.
- Pemberton, J., 1986, *Notes on the 1982 General Elections in Solo*, «Indonesia», n. 41, pp. 1-22.
- Pemberton, J., 1994, *On the Subject of "Java"*, Ithaca, Cornell University Press.
- Reeve, D., 1985, *Golkar of Indonesia, An Alternative to the Party System*, Singapore, Oxford University Press.
- Retière, J.-N., 1994, *Identités ouvrières. Histoire sociale d'un fief ouvrier en Bretagne, 1909-1990*, Paris, L'Harmattan.
- Retière, J.-N., 2004, *Autour de l'autochtonie. Réflexions sur un capital social populaire*, «Politix», n. 63, pp. 121-123.
- Sekimoto, T., 1990, "State Ritual and the Village. An Indonesian Case Study", in Takashi, Shiraishi, a cura di, 1990, *Reading Southeast Asia. Translation of Contemporary Japanese Scholarship on Southeast Asia*, Ithaca, Cornell University Press.
- Shiraishi, S., 1997, *Young Heroes. The Indonesian Family in Politics*, Ithaca, Cornell Southeast Asia Program.
- Sidel, J. T., 2006, *Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 132-195.
- Siegel, J., 1998, *A New Criminal Type in Jakarta. Counter-Revolution Today*, Durham, Duke University Press.
- Siegel, J., 2001, *Subarto, Witches*, «Indonesia», aprile, pp. 27-79.
- Soal kerusuban massa di Semampir: bukan Ninja, tapi petugas yang lakukan penyelidikan tertutup*, 1998, «Surabaya Post», 15 ottobre.
- Sukardi, H., 2002, *Land for the People*, «Inside Indonesia», n. 69, gennaio-marzo, pp. 16-17.
- Suwandi, R., 2000, *A Quest for Justice. The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali*, Leyden, KITLV Press.
- Tadié, J., 2006, *Les territoires de la violence à Jakarta*, Paris, Belin.
- Tersangka Ninja ditebas kepalanya di Malang*, 1998, «Suara Pembaruan», 20 ottobre.
- The New Disorder*, 1998, «Asiaweek», 25 settembre, pp. 30-32.
- Warga mengamuk, satu tewas dibakar*, 1998, «Republika», 24 novembre.
- Will Vigilantism Change the Police?*, 2001, «The Jakarta Post», 17 settembre.
- 39.800 Ha of Plantation Areas Looted Last Year*, 1999, «Tempo-Online», 13 gennaio.