

Indice

Presentazione <i>di Cristina Papa</i>	7
Prefazione	15

PARTE PRIMA Introduzione

1. Prospettive e limiti dell'etnografia narrativa	21
<i>1.1. La nascita dell'etnografia narrativa, p. 22; 1.2. Prima prospettiva: aprire uno spazio per le storie personali dietro le teorie, p. 26; 1.3. Differenza e diffidenza: il contributo del pensiero femminista, p. 27; 1.4. Seconda prospettiva: ripensare le differenze culturali, p. 29; 1.5. Scoprire le traiettorie sovversive dietro la storia ufficiale, p. 32; 1.6. Terza prospettiva: esprimere il carattere processuale delle esperienze sul campo, p. 35; 1.7. Amicizie bruciate. I limiti dell'approccio narrativo, p. 36; 1.8. Alla ricerca di criteri di validità per un racconto etnografico, p. 41.</i>	
2. «Il nostro silenzio è virtuale»	45
<i>2.1. Il deserto tra le calde retoriche di "pulizia etnica" e l'"intifada dei beduini", p. 51.</i>	
3. Verso una microfisica dell'emancipazione	55
<i>3.1. Deglobalizzazione e critica postcoloniale, p. 61; 3.2. Movimenti sociali: prospettive di cambiamento, "effetti collaterali" e rituali retorici, p. 64; 3.3. Sotto la superficie dei movimenti: attivismo non-convenzionale, ribellione "quotidiana" e dissidenza silenziosa, p. 69.</i>	

PARTE SECONDA
Diario di campo

1. Segni di una vita inquieta	77
2. Manifestazioni, attivisti e parole	109
3. Calcestruzzo, tango e azioni	143
Appendice	189
Bibliografia	197

Presentazione

Questo lavoro costituisce uno degli esiti di un terreno di ricerca condotto da Alex Koensler nel 2004 in Israele nella città arabo-beduina di Rahat, situata nel deserto del Negev. Koensler cerca risposte in un luogo in cui la violenza, la disuguaglianza, la conflittualità sono agite quotidianamente mescolando vecchie e nuove sopraffazioni, un luogo in cui non si può non vedere e non ascoltare la sofferenza quotidiana e dove non è possibile rimuovere dalla propria attenzione il conflitto, come invece può accadere ad antropologi impegnati in luoghi e in terreni meno estremi.

Si potrebbe dire che il terreno scelto da Koensler sia esemplare per sviluppare quell'etnografia cosmopolita di cui parlano alcuni antropologi (APPADURAI A. 1996; FABIETTI U. 1999) o quell'etnografia globale descritta da Tsing (2005), che consistono nella capacità di lettura antropologica della realtà culturale vissuta da soggetti "locali" ma anche partecipi di un mondo globalizzato e deterritorializzato. Gli antropologi hanno variamente rappresentato questa ormai necessaria capacità di collegare esperienze prodotte in un luogo in stretta connessione con realtà, modelli, normative e poteri che provengono da altri luoghi mediante incontri di persone, scambi di oggetti, comunicazioni dei media, allargarsi di movimenti, influenze di poteri esterni. Ad essa hanno corrisposto la proposta e la sperimentazione di nuove modalità di fare ricerca sul terreno anche a partire da prospettive teoriche opposte, dall'etnografia multisituata di Marcus (1995) all'etnografia cosmopolita di Kuper (1996),

all'etnografia come conversazione di Gudeman e Rivera (1990) o a nuove forme di scrittura etnografica.

Koensler si confronta con questa sfida e cerca di dare conto della vita dei beduini nel Negev in modo da coglierne alcune complesse proiezioni esterne. Essa è vissuta e agita da individui concreti in uno specifico luogo ma porta il segno violento, quotidiano e ravvicinato, di un annoso e irrisolto conflitto arabo-israeliano che ha radici nella storia d'Europa e che viene agito anche fuori dalla ristretta area mediorientale. Esso, infatti, incontra le strategie politiche ed economiche delle principali potenze mondiali con effetti più o meno diretti sulle vite di tutti noi, dalla guerra in Iraq, alla questione energetica, al terrorismo internazionale. Anche per questa ragione gli interrogativi che pone questo lavoro rinviano a questioni a cui nessuno di noi può sfuggire, ovunque si trovi. E l'attentato alle Torri gemelle dell'11 settembre ne è stata la drammatica riprova.

Il tema della violenza e della pace, due temi tra loro connessi anche se non necessariamente antitetici – ci può essere una pace violenta, ottenuta attraverso forme di controllo sociale violento o discriminatorio o di controllo poliziesco oppure una pace strumentalizzata retoricamente per produrre violenze –, sono stati via via negli ultimi vent'anni sempre più frequentemente affrontati nella letteratura antropologica.¹ Questa attenzione è da un lato generata dalla sempre più elevata interdipendenza politica oltre che economica, che non consente di circoscrivere entro i confini nazionali e locali guerre e violenze, ma dall'altro anche dalla contraddizione esistente tra l'estensione della globalizzazione, che ambisce ad allargarsi alla sfera dei diritti umani e alla generalizzazione della democrazia, e la parallela

1. Si possono citare alcune recenti pubblicazioni capaci di dare conto dell'ampia letteratura sull'argomento. In Italia un *reading* recente è quello di Dei F. (2005) e un numero di rivista che tiene intrecciate le tematiche della violenza e della pace è quello di "Anthropologie et Sociétés" (2006). Si vedano anche Appadurai A. (2005), Hinton A.L. (2002), Das V. (2001), Das V., Kleinman A., Ramphel M., Reynolds P. (2000), Whitehead N. (2004), Rubinstein R.A., LeCron Foster M. (1998) e Héritier F. (1996).

diffusione e intensificazione della guerra e della violenza etnica e insieme del terrorismo oltre all'uso della guerra per "produrre strumentalmente la pace". Si tratta di contraddizioni aperte in aree del mondo tra loro differenti e che mettono in discussione i principi su cui si è fondato l'assetto mondiale del Secondo dopoguerra: il liberalismo, i diritti umani e la democrazia parlamentare. Un contesto che rende inattuali sia le prospettive "nativiste" in antropologia come ogni altra forma di provincialismo etnografico, sia gli atteggiamenti autoreferenziali prodotti dal tentativo di utilizzare l'esperienza e la conoscenza di un altro popolo o di un'altra cultura acquisita attraverso l'etnografia per commentare e rispondere agli interrogativi della propria.

L'etnografia "cosmopolita" del nostro tempo di cui questo lavoro è un esempio, si pone domande e cerca risposte che non sono circoscrivibili nello spazio perché riguardano sia pure in modo più o meno diretto necessariamente le sfide globali.

Ma l'analisi di Koensler si caratterizza in forme de- e ri-territorializzate anche perché, mentre assume lo spazio come oggetto principale, evidenzia le pratiche di una spazialità contesa, dominata dal movimento e dunque dall'attraversamento spaziale e dall'attivazione delle reti relazionali transculturali, piuttosto che dalla stanzialità. Ciò avviene non perché la comunità descritta è una comunità beduina e dunque una comunità "necessariamente" nomade, come l'immaginario corrente lascerebbe credere, quanto piuttosto perché lo spazio che essa occupa è uno spazio conteso, in cui ciò che viene costruito viene programmaticamente demolito dalle autorità locali, pretendendo di cancellare i segni della localizzazione e di trasformarlo in un non-spazio, privo di riconoscimento istituzionale e sociale dell'agire e dell'abitare umano. La stessa memoria familiare è qui oggetto di contesa e di revisione, come la memoria di Nuri dell'esodo forzato della sua famiglia El-Oqbi dai campi di El-Aragib che viene contestata dalle autorità israeliane per dimostrare la legittima proprietà statale, a riprova del fatto che le "pratiche spaziali" (DE CERTEAU M. 1980; CLIFFORD J. 1997) sono anche pratiche temporali, che interrogano il tempo e si

fondano sul tempo. Sono in movimento Nuri che da Lod, dove abita, continua a tornare nei campi di El-Aragib, mentre i membri della sua famiglia studiano all'estero o lavorano in America o in Europa; ma anche Salim Al-Turi, che ha viaggiato e continua a viaggiare in Europa e in Canada, ha un figlio adolescente che vive in Germania mentre egli fabbrica e vende calcestruzzo a Rahat; sono in movimento i giovani del kibbutz Sde Boquer che vanno e vengono dall'India, che cantano canzoni in diverse lingue e partecipano a spedizioni umanitarie con le ONG in villaggi beduini; sempre in movimento è Aziza, che giustifica il suo comportamento, anomalo per una donna arabo-beduina della sua età, dicendo «io sono un uomo» e che immagina di visitare un villaggio turistico in Egitto, visto sulla stampa, anche se sa che ciò non accadrà mai.

Ciò che accomuna il lavoro di Koensler a molte etnografie contemporanee è l'attenzione alle interconnessioni e alle pratiche spaziali di soggetti con storie e progettualità differenti che interagiscono in una stessa località (come i membri della *'ashira* Abu-Frekh e quelli ebraici della ONG Bustan nella corte regionale di Be'er Sheva oppure Aziza e Evi, la sua compagna di lavoro, che condividono lo stesso spazio lavorativo del centro medico di Rahat e allo stesso tempo hanno anche storie e possibilità di vita tra loro molto diverse). L'analisi di Koensler tende mettere in evidenza le "zone di contatto" (CLIFFORD J. 1997), le "frizioni" (TSING A. 2005) che in quelle zone si creano e la costante negoziazione dei confini della "frontiera interna" sia in termini spaziali che identitari. Come in tutte le focalizzazioni a partire da una prospettiva, anche in questo caso l'accentuazione della tematica del movimento nello spazio porta a opacizzare l'altro aspetto, quello della permanenza e della radicazione culturale, che appare soprattutto in tensione con quello ma che resta in secondo piano.

La forma del diario che viene assunta da questo testo tende a valorizzare gli aspetti esperienziali e intersoggettivi del lavoro sul campo e a dare conto esplicitamente della presenza dell'autore che non viene relegato, come ancora avviene in molte etno-

grafie, in una prefazione o nelle note a piè di pagina. La sfida è quella di sfuggire a quel “realismo etnografico” che da almeno trent’anni gli antropologi cercano di superare con nuovi esperimenti di scrittura etnografica. Tuttavia, come ha bene messo in evidenza Geertz (1990), “essere là” in modo tangibile sulla pagina come autore è almeno altrettanto complicato quanto “essere là” sul campo e sta diventando sempre più difficile anche grazie a quanto lo stesso Geertz e altri autori, come si evidenzia nella rassegna di Marcus e Cushman (1982), sono riusciti a mostrare rispetto alle forme retoriche dei testi etnografici e ai loro significati impliciti. Si tratta di questioni che sono ben presenti a Koenigler come gli è ben presente la problematica della scelta diaristica che può rischiare di far prevalere la dimensione autobiografica su quella etnografica, senza riuscire a dare conto delle modalità di produzione contestuale.

È ormai chiaro che la forma di scrittura non è neutra né può essere indifferente all’autore o al “genere” assunto come modello. Questo lavoro in particolare non vuole modellarsi sul genere della monografia etnografica e non si propone di disegnare un quadro esaustivo della comunità esaminata; è piuttosto l’esito di una ricerca orientata da alcune domande suscitate dall’osservazione di incontri, eventi, personaggi. Come è possibile la coesistenza in un paese lacerato da conflitti? Come si genera e si riproduce la disuguaglianza e come è possibile combatterla? Come affrontare la violenza? Il posizionamento etico dell’autore e la parzialità della sua conoscenza situata emergono con evidenza, ma anche la distanza critica rispetto a un contesto di relazioni complesse in cui coloro che in alcune occasioni sono vittime della violenza ne divengono in altre anche autori. Altrettanto complesse sono le relazioni che vedono gli attivisti di ONG e movimenti per la coesistenza adottare comportamenti e stili di vita radicalmente diversi e quasi inconciliabili con quelli degli arabo-beduini e dei palestinesi che vorrebbero difendere con le loro manifestazioni e con i loro interventi. Non si può non condividere l’auspicio di Goodale (2006) che analisi rigorosa e impegno, in particolare su queste tematiche, non siano disgiunte:

«Gli antropologi finora hanno avuto la tendenza a sviluppare sia orientamenti critici (o scientifici in una prospettiva biosociale), rispetto alle questioni della violenza e della pace, sia orientamenti che si potrebbero definire “impegnati” cioè caratterizzati dal tentativo di legare il sapere sulla violenza e la pace all’azione politica diretta. Queste due modalità, a mio parere, sono entrambe necessarie e possono venire sviluppate in un quadro che non oppone la critica (o la scienza) all’impegno, ma che le veda piuttosto entrambe come essenziali a una comprensione rinnovata della violenza e della pace.» (p. 176)

Koensler, dal punto di vista teorico, si inserisce nel quadro di una antropologia post-coloniale che, piuttosto che polarizzare il comportamento dei dominati in una forbice che ne evidenzia o la resistenza (SCOTT J. 1989) o l’accondiscendenza o la collaborazione, ne mette in luce il rapporto di “convivenza” (MBEMBE A. 2000), fatta di forzata familiarità e intimità tra dominanti e dominati e di pratiche ambigue e fluide. Nello stesso tempo la scelta etico-politica di Koensler contro ogni forma di violenza e per la coesistenza risulta netta e tende a tradurre un’etnografica “cosmopolita” in una antropologia “umanista”. Essa trova il suo ancoraggio all’interno di una linea di riflessione che, come recentemente ha messo in evidenza Vanessa Maher (2007) nell’introduzione a *Sentimenti velati*, è prodotta da studiosi antropologi di origine arabo-palestinese da Said (2003) ad Abu-Lughod (1993) che propongono l’umanesimo come strumento capace di contrastare le posizioni dei sostenitori dello “scontro di civiltà”. Sono non a caso le antropologie dei paesi extra-europei quelle che più tendono a farsi carico di un impegno etico, politico e di un posizionamento rispetto alle grandi sfide del nostro tempo, che hanno al loro centro la crescita delle disuguaglianze, di varie forme di esclusione e l’uso ineguale delle risorse. La fine delle grandi teorizzazioni e delle prospettive di trasformazione ha messo in crisi pratiche intellettuali e politiche, in cui mezzo secolo di antropologia ispirata al marxismo si era riconosciuta; si è aperta una nuova fase orientata dagli studi post-coloniali nella quale sono messi in campo nuovi contesti di

riferimento e in cui giovani antropologi come Koensler trovano il loro ancoraggio e la possibilità di individuare nuove strade metodologiche e di riferimento teorico-politico.

Cristina Papa

Prefazione

È difficile pensare a un'amicizia come a una fonte di dati. Per esempio, la fragile e ambigua amicizia tra Aziza Abu-Frekh (FOTO 1), una cittadina arabo-beduina¹ nel deserto israeliano del Negev, e me, un giovane ragazzo nordeuropeo, non si può ridurre a un caso teorico. Ciò che mi ricordo sono soprattutto contraddizioni e momenti bizzarri, ma anche un'effervescente vitalità umana. Questo diario cerca di raccontare l'amicizia con Aziza e altre vicende accadute durante il periodo che ho trascorso con la sua famiglia. Nella primavera del 2004 sono stato ospite della famiglia di Aziza Abu-Frekh, per poco più di tre mesi. Ero già stato nel deserto del Negev in altri periodi. Avevo lavorato per circa un anno in due periodi in un kibbutz nel 1999 e nel 2002, perché ero interessato a sperimentare le forme di vita collettiva della comunità. In quel periodo avevo sentito parlare della vita dei beduini da alcuni giovani che erano

1. "Cittadina/o arabo-beduina/o" è soltanto uno dei possibili modi di chiamare gli abitanti di origine beduina e palestinese del Negev. Più spesso si parla semplicemente di "beduini", un termine che forse evoca forme di vita anacronisti ai tempi di *cyberspace* e *macdonaldizzazione*. Alcune volte vengono definiti "beduini d'Israele", altre volte "arabi del Negev", intesi come parte degli "arabo-israeliani", una definizione in cui, secondo alcuni autori, si perde il legame di queste popolazioni con le loro terre, chiamate in arabo *falestin*, cioè "Palestina" (Rabinowitz 1997). Qui lo posso accennare soltanto in breve, ma credo che il termine "cittadina/a arabo-beduina/o" sia in grado di sottolineare le importanti conseguenze legali del fatto che questi abitanti hanno ricevuto la cittadinanza israeliana, a differenza degli abitanti dei territori palestinesi, e che, nello stesso tempo rispecchi il riferimento alla spesso sentita netta appartenenza al mondo arabo-palestinese.

coinvolti in progetti di “coesistenza”. Appena ne ho avuto l’occasione, ho deciso di fare etnografia per la mia tesi di laurea con una famiglia beduina. Per garantirmi il soggiorno, ho cercato di dare lezioni di inglese in un circolo interculturale. Poiché al mio arrivo questo circolo è risultato inesistente, i membri dell’associazione semi-virtuale mi hanno accompagnato un pomeriggio dalla famiglia di Aziza Abu-Frekh per trovarmi un altro compito. Così sono stato invitato a insegnare l’inglese alla famiglia Abu-Frekh² e a vivere nel loro container nella cosiddetta “città beduina” di Rahat (MAPPA 2).

I cittadini arabo-palestinesi che vivono all’interno di Israele (esclusi i territori palestinesi di Cisgiordania e della Striscia di Gaza) costituiscono attualmente circa il 22 per cento della popolazione israeliana. Considerata spesso dai palestinesi come israeliana e dagli israeliani come palestinese, la società arabo-palestinese di Israele, e in particolare quella dei beduini, sembra svilupparsi in uno dei tanti spazi interstiziali tra Israele e i territori palestinesi.³ Durante la mia permanenza, ciò che veramente mi ha affascinato era il modo in cui persone come Aziza

2. Seguendo l’abitudine dei miei informatori, “famiglia estesa” (*mishpacha g’dola*, in ebraico, oppure *fasilah* e *usrab* in arabo) è la definizione utilizzata nella vita quotidiana per *ashira* che nella letteratura antropologica è stata tradotta con «gruppo di discendenza» o «tribù», l’unità sociale patrilineare arabo-beduina. Nel caso degli Abu Frekh essa è composta da circa mille componenti di cui la maggioranza vive in un unico quartiere a Rahat. Sono stato ospitato insieme agli altri ragazzi della famiglia nel container che si trova dietro la piccola casa, ma spesso ho dormito sul suo tetto. In seguito, sono stato coinvolto nelle attività di fundraising dell’associazione di coesistenza, di cui anche Aziza era parte. Ho lasciato, contro la loro espressa volontà, anche un modesto contributo economico alla famiglia. In alcuni casi ho cambiato i nomi dei protagonisti per proteggere la loro privacy.

3. Con “territori palestinesi” o, con un termine un po’ più utopico, “Palestina”, mi riferisco alla Cisgiordania e alla Striscia di Gaza (Mappa 1), cioè quelle aree che sono delimitate verso Israele dalla cosiddetta “linea verde”, la linea che costituiva il confine dello Stato d’Israele prima dell’occupazione israeliana dei territori palestinesi durante la guerra nel 1967. Questa definizione sta progressivamente perdendo il suo significato preciso con la costruzione della “barriera di sicurezza”, per tratti distante da quella linea.

riescano a vivere, spesso con gran naturalezza, tra mondi che di solito sembrano escludersi a vicenda. Spesso sono rimasto colpito dal modo con cui molte persone trascendono i confini convenzionali della propria identità, e come si sottraggono nella vita quotidiana alle percezioni monolitiche degli “altri”. Credo che in questi momenti di incontro si possa sentire, dietro le apparenti opposizioni, un’ombra del legame universale tra tutti gli uomini: ciò che il Piccolo Principe chiama “l’essenziale” negli uomini; ciò che, secondo lui, non si vede con gli occhi, ma si percepisce con il cuore. In termini antropologici, ciò che emerge è qualcosa dell’“universale umano”, dell’“unità psichica umana” e così via.

Come se fosse un prisma attraverso cui comprendere meglio i legami umani, questo diario si incentra sul conflitto per la terra tra le amministrazioni israeliane e alcune famiglie di cittadini beduini. Nella primavera di quell’anno erano iniziati i lavori per un nuovo insediamento sull’altopiano di El-Aragib (MAPPA 2), non troppo lontano dalla casa dove abitavamo, alle porte del deserto roccioso: campi stepposi che le famiglie arabo-beduine della zona consideravano di loro proprietà. Ne seguirono una serie di manifestazioni, un caso legale e infinite situazioni confuse e ambigue, ma spesso cariche di solidarietà e nuove amicizie inaspettate (FOTO 6-8). La mia visione degli eventi nel Negev, tuttavia, è stata condizionata profondamente dalla figura di Aziza, dalle sue preoccupazioni, dai suoi consigli e dai suoi commenti. Così come questa amicizia è stata spesso marcata dal conflitto per la terra intorno all’insediamento, essa è stata non soltanto piena di affetto, ma anche di apparenti equivoci. In breve, questa è una storia di rapporti umani molto vulnerabili nel corso di un periodo carico di solidarietà e conflitti.

Nel luglio 2007 Aziza è scomparsa nell’ospedale di Be’er Sheva. Sono sicuro che la sua vitalità e il suo spirito rimarranno un ricordo speciale per molte persone diverse nel Negev che lei ha saputo collegare tra loro.

Vorrei ringraziare con affetto la sua famiglia per la fiducia e per aver condiviso la vita con me. È stato prezioso l’aiuto e

lo scambio continuo di idee con Massimiliano Minelli, Salim Al-Turi, Yoav Arnoni, Yeela Livnat, Atwa Abu-Frekh, Mattia Nebbiai, Silvia Bramante, Nicola Di Saverio, Eva Papazi, Cristina Bezzi e Antonella Frascati.

Esprimo gratitudine alla famiglia Roma, che ha promosso l'istituzione del premio "Michela Roma" in memoria della figlia e all'Assessorato alle Politiche e Programmi Sociali, alle Politiche Giovanili, alla Immigrazione, al Volontariato e alla Cooperazione Sociale della Regione Umbria che ha permesso questa pubblicazione.

Sono particolarmente grato a Cristina Papa per avermi guidato e sostenuto durante le varie fasi di questo lavoro.

Parte prima

Introduzione

«La forma è l'assenza di forma e l'assenza di forma è forma;
ciò che è manifesto diventa ciò che non si manifesta e ciò che
non si manifesta diventa ciò che è manifesto.»

Lao-tzu, *Tao-te-king*

Prospettive e limiti dell'etnografia narrativa

Note metodologiche

Prima di raccontare i momenti di queste amicizie vulnerabili, ho l'intenzione di spostarmi al meta-piano del diario. Vorrei dare uno sguardo agli strumenti con cui esso è stato costruito. Questo significa non solo esplorare le prospettive e i limiti dell'etnografia narrativa, ma anche affrontare alcune delle questioni più urgenti della ricerca antropologica contemporanea.

La fragilità dell'amicizia con Aziza Abu-Frekh, la mia principale "informatrice", per esempio, ha portato alla luce alcune domande: come si intrecciano poesia e politica, capricci personali e macroscenari geopolitici? In che modo la mia paura, la fragilità e l'instabilità, sia della mia vita a Rahat che del contesto, influenzano l'interpretazione finale delle vicende sul campo? Come, quindi, si oggettiva l'intersoggettività nella sua rappresentazione?

Sono domande come queste che gettano, ormai da quasi trent'anni, olio sul fuoco dei dibattiti sulla "crisi della rappresentazione" nei dipartimenti di antropologia di mezzo mondo. Alcune contraddizioni e limiti della scrittura dell'antropologia classica sono discussi, attraverso una riflessione critico-letteraria, a partire dai saggi decostruzionisti editi da James Clifford e George Marcus (1986) in *Scrivere le culture. Politiche e poetiche in etnografia*. In breve, la critica letteraria dei testi antropologici sembra mettere in luce le strategie letterarie di costruzione

dell'autorità etnografica che tende a nascondere la soggettività e la fragilità delle analisi. In quest'ottica, ad esempio, la monografia classica di Evans-Pritchard *I Nuer. Un'anarchia ordinata* (1975) rivelerebbe di più sulla vita dell'autore che non sulla gente di cui parla. In questi saggi gli autori evidenziano come, per esempio, la presunta oggettività, l'analisi distaccata e l'uso della terza persona nelle monografie classiche nascondano e mascherino gli intrecci con la biografia dell'autore e la fragile soggettività dell'analisi (cfr. CLIFFORD J. 1993).¹ Da questi tentativi di de-oggettivare gli stessi soggetti della oggettivazione nei testi antropologici, emerge uno spazio di caos epistemologico che assorbe la certezza delle verità trans-storiche dell'antropologia classica nel suo buco nero. Sorgono nuove domande.

1.1. *La nascita dell'etnografia narrativa*

Per certi versi, la critica alle monografie dell'antropologia classica può essere assimilata al comportamento di Nan-in, maestro Zen, quando andò a trovarlo un professore universitario per interrogarlo sullo Zen. Il maestro servì del tè al suo ospite, ma continuò a versare il tè nella tazza del professore, anche quando era già ricolma. Il tè traboccò. «Come questa tazza, disse il maestro al professore, tu sei ricolmo delle tue opinioni e congetture. Come posso spiegarti lo Zen, se non vuoti la tua tazza?» (SENSAKI N.G. - REPS P. 1973: 67-70).

1. Anche da altre prospettive teoriche nascono riflessioni sulla soggettività del sapere scientifico. Per esempio, il concetto di "risonanza" nelle neuroscienze rimanda all'acquisizione, conscia o inconscia, di schemi cognitivo-esperienziali che attivano altri schemi mentali già interiorizzati. In questo modo si costituisce un rapporto tra le *pre*-rappresentazioni di un certo evento e gli stimoli e percezioni nuovi dell'oggetto da parte di un soggetto. È il processo di "risonanza" che collega le percezioni nuove alle *pre*-rappresentazioni già presenti, permettendo la conoscenza del mondo attraverso l'inserimento del nuovo in schemi mentali già attivati. Ciò significa che ogni conoscenza nuova è sempre già in parte conosciuta (PIASERE L. 2002).

Le discussioni intorno alla “crisi della rappresentazione”² hanno stimolato una serie di esperimenti di scrittura con approcci riflessivi, autobiografici o dialogici (BEHAR R. 1996, CRAPANZANO V. 1980, FAVRET-SAADA J.W. 1977, DWEYER K. 1982). Nate ai margini dell’antropologia, queste forme di “etnografia narrativa” (TEDLOCK B. 1991) si basano sulla consapevolezza che l’esperienza etnografica implica anche, o soprattutto, relazioni vissute, un’esperienza intima quanto un sapere incorporato. Una volta che il fenomeno degli esperimenti di scrittura etnografica è prodotto, non si può fare a meno di prenderne atto. Dal punto di vista accademico le loro forme sono poco convenzionali e, quindi, rischiano di produrre a volte più calore che luce intorno alle discussioni metodologiche. Ma lo slittamento dei paradigmi conoscitivi dell’antropologia classica sembra diventato inevitabile.

Tra i lavori più conosciuti, Vincent Crapanzano (1980) sceglie di trascrivere i suoi lunghi e intimi colloqui con *Tubami*, un uomo del Marocco, invece di spiegare una volta per tutte il funzionamento della cultura marocchina in generale. «Dobbiamo rispettare nell’Altro lo stesso mistero che vorremmo gli altri rispettassero in noi. E questo è anche un fatto sociale»: così l’antropologo di Chicago spiega la sua scelta (ivi: 108). Approcci come questo cercano di intendere la ricerca sul campo come un’esperienza umana totale, che coinvolge oltre le capacità analitiche anche le emozioni, l’intuizione e la biografia della ricercatrice o del ricercatore.

Si può, però, portare avanti una scienza con diari e racconti personali? Non sarebbe l’invasione dei barbari, il caos? Di fronte all’affermazione di Martin Heidegger, che la validità di una scienza si può misurare dalla sua capacità di discutere le sue

2. Sulla “crisi della rappresentazione” in una prospettiva antropologica si può anche vedere: BOURDIEU P. 2001, CIRESE 1980, CLIFFORD J. 1993, DE MARTINO E. 1961, FABIETTI U. 1999, FABIAN J. 1983, GEERTZ C. 1988, MARCUS M.M.G.& FISCHER J. 1986, MOORE S.F. 1987, PALUMBO D. 1991, PIASERE L. 2001.

assunzioni di base (HEIDEGGER M. 1962: 2-3), gli esperimenti di scrittura personale e riflessiva potranno essere intesi come degli esercizi emancipatori, finalizzati a rendere la scienza antropologica più oggettiva attraverso una maggiore soggettività.

Ma questo aspetto è rilevante anche per un'altra ragione. Come cercherò di dimostrare in questo lavoro, è proprio attraverso la soggettività riflessiva che diventa possibile cogliere, negli incontri personali e nei gesti quotidiani, una dimensione importante delle relazioni di potere del contesto geopolitico e, in particolare, della costruzione delle categorie di appartenenza nel conflitto israelo-palestinese.

La “svolta soggettiva” costituisce soltanto una delle possibilità di affrontare la crisi epistemologica del sapere antropologico: la tendenza alla riflessività non deve necessariamente sfociare in soggettivismo o poesia. Una direzione per integrare una più profonda riflessività nel lavoro scientifico è indicata, per esempio, dal pensiero di Pierre Bourdieu. Appoggiandosi all'idea di una *riflessività riflessiva*, in altre parole una sorta di meta-riflessività, il sociologo francese cerca di rendere più consapevoli i processi che formano la base costituente del pensiero scientifico:

«Occorre [...] sottrarre queste scienze al rischio della relativizzazione, cui esse sono esposte affinché le loro produzioni restino determinate dalle determinazioni inconscie che sono presenti nel cervello dello scienziato o nelle condizioni sociali in cui egli produce.» (BOURDIEU P. 2001: 108)

In questo modo si delinea un progetto scientifico che si perfeziona attraverso l'inclusione di una riflessione sulle circostanze economiche, politiche e personali in cui esso viene prodotto. Il progetto intellettuale di Bourdieu utilizza, quindi, le riflessioni nate dalla “crisi della rappresentazione” per ricostruire i parametri di scientificità delle scienze sociali.

La strada delle autobiografie, dei diari e delle riflessioni intime va spesso in un'altra direzione. Anche per questo motivo

sembra che esistano relativamente pochi esempi di monografie autobiografiche e riflessive rivolte a un pubblico interessato propriamente all'etnografia e che attingono, al contempo, alla ricchezza del sapere antropologico. Molte storie autobiografiche sembrano celebrare un eroismo, popolarizzando una storia d'avventura in un paese esotico, oppure rischiano di racchiudersi in una prospettiva apolitica, escludendo i macroscenari socio-politici dal racconto. Perfino lo stesso lavoro sull'uomo marocchino di Vincent Crapanzano è criticato per essere ben lontano dai suoi ideali. Irene Maffi (1998: 103-124) analizza in che modo l'autore riproduca stereotipi e luoghi comuni della lettura orientalista, escluda gran parte del contesto politico-sociale dai suoi colloqui intimi e sottovaluti l'influenza di Lhacen, il sempre presente mediatore linguistico.

Tuttavia, questa critica sarebbe malintesa, se si concludesse che le autobiografie o le riflessioni personali siano prive di ogni valore conoscitivo. Descrivendo il senso di un'"etnografia esperienziale" che dà spazio all'"io autobiografico", Kirsten Hastrup afferma che essa,

«...non è la descrizione di una cultura, ma è un dialogo interculturale tra due esseri umani attivi, che plasmano la loro interazione. In questa prospettiva, la realtà del campo non è il mondo degli altri, ma il mondo *tra* noi stessi e gli altri.» (1992: 54)

L'enfasi su questo aspetto sottolinea la rappresentazione della *relazione con* gli altri, e non la *rappresentazione degli* altri. Anche se questa visione non è in grado di neutralizzare o eliminare tutti i preconcetti e le disuguaglianze dal rapporto intersoggettivo, il senso dell'"etnografia esperienziale" è forse quello di rendere le relazioni sul campo più trasparenti e potrebbe quindi offrire la facoltà di sviluppare interpretazioni non previste dall'autore.

La discussione dell'etnografia narrativa può indicare almeno tre prospettive per portare avanti le riflessioni sulla "crisi della rappresentazione". La prima è quella di rendere maggiormente

trasparente l'intreccio tra il personale e il teorico; la seconda, poi, offre uno degli strumenti metodologici per ripensare le differenze culturali. Nella terza l'etnografia diventa un mezzo per cogliere la continua evoluzione degli eventi di una ricerca, rappresentandone la processualità. Queste tre prospettive, tuttavia, conducono anche al confronto con i limiti di questo approccio.

1.2. Prima prospettiva: aprire uno spazio per le storie personali dietro le teorie

L'obiettivo della prima prospettiva è quello di rendere più consapevole la totalità dell'esperienza umana di una ricerca. Il processo di comprensione reciproca tra persone diverse tra loro, ovvero la nascita di amicizie, può far pensare che tutti noi avremmo potuto essere qualcun altro e, quindi, condurre a una più ampia consapevolezza delle infinite forme in cui le realtà sociali possono essere vissute dagli attori. Un approccio narrativo può contribuire ad approfondire la dimensione intima della conoscenza e dell'identificazione reciproca tra sé e gli altri. Robert Musil (1936) nel suo libro *L'uomo senza qualità* descrive un personaggio che trascorre il tempo fantasticando sui modi diversi in cui potrebbe essere organizzata la vita. Il suo "senso di possibilità", questo sapere scivoloso, è caratterizzato dall'abilità di vedere le abitudini, i valori e le esperienze attraverso una "quarta dimensione", in cui svaniscono le certezze e le pretese e in cui emerge la vulnerabilità di tutte le regole del regime della verità. Esso si definisce in contrapposizione a un netto "senso di realtà". L'idea del "senso di possibilità" può essere vista come una caratteristica fondamentale dell'impresa antropologica (CARRITHERS M. 2005) perché può sensibilizzare la capacità di comprensione di modi di vita diversi dai nostri. A dispetto di alcune etnografie esotiche, anche le avventure etnografiche non si limitano di solito a un'impresa razionale, lineare e accademica, ma si basano principalmente sulla capacità inti-

ma di adattarsi a circostanze diverse, di immaginarsi nei panni degli altri e di aprirsi a loro.

Il “senso di possibilità” offre quindi anche un modo per rendere più consapevole il rapporto tra gli aspetti personali e i quadri di riferimento teorici durante i percorsi di una ricerca. Ne sono la conseguenza il confronto con sensazioni come la frustrazione, la paura e, in qualche modo, l’amore o l’odio.

Alcuni autori (OKELY J. - CALLAWAY R. 1992, FABIETTI U. 1998, SACCHI P. 2006) affermano che furono principalmente le donne a scoprire l’“io autobiografico” nella scienza etnografica: ad esempio le mogli degli antropologi, emarginate dalla tradizione scientifica ufficiale. Alcune di loro pubblicarono le prime autobiografie dal “campo”, dove accompagnavano i loro mariti, sotto pseudonimi o nomi resi fittizi (BOWEN E.S. 1954, FERNEA E. 1969). Come se avessero incorporato il “senso di possibilità” di Musil e indipendentemente dalle discussioni sulla “crisi della rappresentazione”, questi lavori sembrano problematizzare alcuni aspetti della crisi delle rappresentazioni scientifiche. In un lavoro considerato pionieristico, David Pocock (1973) suggerisce un esame riflessivo dei testi antropologici alla luce delle storie autobiografiche degli autori. L’autore cerca di dimostrare come, durante la ricerca, le relazioni personali influenzino il risultato.

1.3. Differenza e diffidenza: il contributo del pensiero femminista

Contro il senso comune, che delega il personale nella periferia degli aneddoti o dell’irrilevante, negli anni Settanta si è alzata la voce politicizzante del movimento femminista che ha affermato “il privato è politico”, turbando la netta simmetria tra privato e pubblico. Analogamente, Judith Okely (1975) afferma che nell’ambiente scientifico il personale sia sempre anche teorico: le emozioni e le storie personali non si lasciano separare dall’analisi intellettuale. Una prospettiva che sfida una serie di convenzioni e pratiche scientifiche classiche. Nell’antropologia

accademica, quindi, la voce autobiografica nasce come una voce critica e scettica dal margine, non semplicemente come una voce della *differenza* di genere e di pratica scientifica, ma soprattutto di *diffidenza*. Oggi questa consapevolezza è diventata spesso parte integrante del bagaglio del sapere antropologico.

«L'antropologo non penetra esattamente in un'altra cultura, come vorrebbe l'immaginario maschilista – scrive Clifford Geertz (2001) – ma è che egli si mette in mezzo e poi viene avvolto dai suoi corpi.» In parole meno sensuali: è il mondo esterno che all'improvviso irrompe in casa. La voce autobiografica non si dovrà limitare a raccontare se stessa, ma piuttosto dovrà assumere il suo significato, rivelando delle connessioni più profonde: vale a dire la possibilità di considerare la voce personale in relazione ad argomenti di significato politico e sociale. In questo senso, il racconto del sé non si inserisce in uno spazio vuoto, ma all'interno di un contesto fatto di una fitta rete di relazioni culturali, economiche e politiche. Inteso in questo modo, esso può superare una concezione dell'individualismo euro-centrico, che invece rinvia a un individuo potente capace di controllare il suo ambiente. In particolare ciò emerge quando si tratta di voci appartenenti a gruppi emarginati, per esempio a nativi nel Sudafrica dell'Apartheid, migranti in Europa o donne musulmane.

Il racconto dell'antropologo Ted Swedenburg (1995) dalla Palestina dimostra che la necessità di personalizzare una ricerca può nascere anche da un altro bisogno urgente: quello di affrontare crisi e traumi. Le esperienze estreme di periodi di violenza durante la ricerca possono infrangere radicalmente l'atteggiamento razionale dell'osservatore distaccato. Per Swedenburg nasce così la necessità di personalizzare la violenza e di raccontare, per esempio, la perdita di un amico durante uno scontro armato. Oppure, ancora più incisivamente, l'autore racconta un momento di delirio traumatico al suo ritorno dai territori palestinesi occupati, quando dalla finestra della sua casa a San Francisco scambia un giardiniere con la motosega per un solda-

to israeliano. Nel suo delirio l'antropologo si immaginava che se avesse fatto un passo indietro il soldato lo avrebbe ucciso.

Qui emergono soprattutto alcuni limiti della comunicazione: l'inesprimibile normalità e assurdità della violenza e la sua impossibilità di trasmetterla nelle nostre vite tranquille e ben protette. Il suo modo di integrare voci intime e personali nel racconto etnografico sembra nascere più dalla sua necessità pragmatica di elaborare esperienze estremamente difficili, che da considerazioni etiche o ideologiche. Questi esempi indicano che la voce autobiografica può infrangere spesso le nette divisioni binarie, caratteristiche delle rappresentazioni classiche, tra emozione e intelletto, o, in parole foucaultiane, tra soggetto e verità. In questo modo si apre uno spazio fragile in cui si può esprimere la propria vulnerabilità, o altre emozioni ancora meno accademiche. In ogni modo, esse incidono spesso profondamente sul processo conoscitivo scientifico.

1.4. *Seconda prospettiva: ripensare le differenze culturali*

La narrazione riflessiva, approfondendo la particolarità di ogni singolo incontro, può diventare anche un veicolo speciale per ripensare le differenze culturali. Essa può evitare di racchiudere i suoi soggetti in immagini troppo strette, in categorie culturali che non corrispondono più all'esperienza dei soggetti, scoprendo inaspettati modi di vita. Si tratta di una prospettiva, quindi, che assume un significato particolare non soltanto riguardo alle domande sollevate dalla "crisi della rappresentazione", ma anche di fronte all'accelerazione dei flussi culturali sempre più globali. La globalizzazione è stata descritta come caratterizzata dalla "compressione delle relazioni spazio-tempo" (HARVEY D. 1989), che implica un incremento dei flussi transnazionali di persone, cose e immagini. In quest'ottica, nasce una sorta di inquieta confusione tra una qualche ineffabile *macdonaldizzazione* e le traiettorie di desideri e paure locali. Ciò comporta, in vaste zone del mondo, una sostanziosa frammen-

tazione e ricomposizione dei modi di vita che si cristallizza nel paradigma della trasgressione dei confini e comporta spesso una progressiva diffidenza verso le grandi narrazioni ideologiche, un'apparente dissoluzione dei limiti tra realtà e rappresentazione, tra dentro e fuori, tra est e ovest, tra noi e gli altri. Tuttavia, sotto questa superficie apparentemente mossa, emergono i segni della (ri-)costruzione di nuove e vecchie frontiere, di gerarchie socio-politiche che rivendicano identità locali attraverso i processi di riterritorializzazione. L'artista latino-statunitense Guillermo Gomez-Pena scrive in *The New World (B)order*:

«Dopo il fallimento della nozione di *melting pot* è subentrato un modello più appropriato, quello della zuppa di pesce. Secondo questo modello, la maggior parte degli ingredienti finisce per mescolarsi, ma vi sono alcuni 'noccioni duri', il cui destino è quello di riemergere invariati.» (1992: 74)

Chi intende cogliere le conseguenze di queste trasformazioni in corso, dovrà, quindi, in qualche modo anche ripensare il modo di intendere le differenze culturali. In particolare, dovrebbe ripensare il modo di considerare il legame tra “cultura” e “spazio”. Il luogo comune del mappamondo come un “mosaico” di culture e paesi, in cui ogni cultura appartiene a uno spazio distinto, in cui ogni nazione corrisponde a un altro colore, questo mappamondo appartiene a una visione che assicura il dominio dei vecchi centri del potere: le accademie, le istituzioni e le burocrazie nazionali e sopranazionali. In questo modo, «il potere della topografia assicura una topografia del potere» (GUPTA A. - FERGUSON J. 1992). In altre parole, il meccanismo di fissazione, naturalizzazione ed essenzializzazione delle identità culturali fa parte di un processo più ampio di “oggettivazione culturale”³ che passa attraverso «un insieme di apparati e pra-

3. L'idea di “oggettivazione” si ritrova approfondita nel pensiero di Michel Foucault, quando per esempio suggerisce che «si devono analizzare le istituzioni dal punto di vista delle relazioni del potere, e non viceversa, e che il punto fondamentale di ancoraggio di tali relazioni, anche se sono incorpo-

tiche che costituiscono le identità come se fossero delle *cose*» (PALUMBO D. 1999: 28-29). Così, per fare un esempio, l'immaginario nazionalista crea in continuazione delle categorie precise, unitarie e monolitiche, simili a oggetti, che invece nascondono processi ben più complessi. Sfidando questo immaginario, un altro approccio consiste nel problematizzare l'isomorfismo tra cultura e spazio, tra persone e luoghi. «Abbiamo bisogno – afferma Akhil Gupta – di studiare da un lato le strutture emotive che legano tra loro spazio, tempo e memoria, creando degli spazi identificati poi come 'patria' o 'casa'» (citato in: PALUMBO D. 1999: 97). Dall'altro lato abbiamo bisogno di studiare

«...quei processi che dividono ulteriormente, che riterritorializzano e reinscrivono lo spazio nell'economia globale. Solo allora comprenderemo perché divisioni naturali e spazi che abbiamo sempre considerato intoccabili, in determinate circostanze, divengono problematici.» (*ibidem*)

Individuando questi processi, la presunta unità tra popolo, cultura e territorio si perde come sabbia tra le dita. Nello spazio postcoloniale e postmoderno, di fatto, le “comunità immaginate” di Benedict Anderson (1983), le grandi costruzioni nazionaliste omogenee, risultano spesso già alterate dai flussi globali: dietro o sotto i loro confini, nei meandri postmoderni del sottosuolo socio-culturale, nascono nuove identità trasversali, sincretiche e meticce. La realtà sociale perde alcune delle sue vecchie certezze, si trasforma in un dubbio latente: bisogna continuamente individuarla, problematizzarla, riconquistarla. Che cosa è una comunità? Che cosa è una comunità nera? Che cosa è una comunità marocchina? Si può pensare a tutto ciò come a entità stabili e intoccabili?

rate e cristallizzate in un'istituzione, deve essere cercato fuori dall'istituzione. [...] Vale a dire che le relazioni di potere si radicano nel profondo del legame sociale e che non ricostruiscono 'sopra' la società una sorta di struttura supplementare la cui cancellazione potrebbe essere sognata» (1989: 250).

«Gli uomini quadrati», dichiara Clifford Geertz (2001), «seduti nei loro uffici quadrati a pensare pensieri quadrati, dovrebbero provare il sombrero.» In ogni modo, se la realtà si rivela inafferrabile, imprecisa e fluttuante, questa consapevolezza apre anche la possibilità di immaginare i territori, le frontiere e i colori del mappamondo in maniera diversa, più policromi, fluidi: insomma, più psichedelici.

1.5. *Scoprire le traiettorie sovversive dietro la storia ufficiale*

L'effetto di questi processi non è tuttavia auto-evidente: per comprendere meglio la loro portata economica, culturale e antropologica, bisognerebbe politicizzare queste osservazioni, rintracciando le relazioni di potere in cui si inseriscono quei processi. Chi ha il potere di tracciare i confini del mosaico delle culture? Chi ha la capacità di definire l'identità di chi? Chi invece la contesta? Quali risorse sono in gioco? Nel nostro caso, per esempio, chi ha l'interesse di definire oggi, in Israele, "beduini" le persone che lavorano come avvocato, muratore o che vivono in baracche di lamiera o in palazzi di vetro? Spostando l'attenzione su questi aspetti, si rivela, per esempio, che sono soprattutto enti statali o parastatali a usare le categorie etniche per descrivere le minoranze. Essi li emarginano dal "vero" gruppo nazionale, anche in situazioni in cui le differenze etniche a volte non hanno più alcun significato decisivo, per esempio per lo sviluppo delle relazioni sociali nella vita quotidiana (WIMMER A. 1999). L'effetto della demarcazione di identità è analizzato da Sabine Schiffer (2005), all'interno delle rappresentazioni nei media, per spiegare la crescita dell'*islamofobia* nel mondo occidentale. Alla base delle rappresentazioni islamofobiche, la linguista trova una serie di strutture emotive simili a quelle che hanno portato prima alla demarcazione, poi all'emarginazione e infine al tentativo di annientamento degli abitanti ebrei nella Germania del secolo scorso. In questo caso, il bisogno di demarcare i confini dell'identità e di creare categorie compatte e

stereotipate è radicato in meccanismi sociali razzisti collettivi, che, come dimostra la Schiffer, introducono categorie arbitrarie e facilmente intercambiabili nell'immaginario collettivo. Poche persone, in ogni caso, condividerebbero l'idea di abolire tutte le divisioni e di creare un mondo omogeneo senza differenze culturali e sociali e, in ogni caso, non è questo l'intento di questa linea di argomentazione.

Bisogna interrogare l'uso delle categorie sociali, afferma l'autrice, per verificare quanto servono esclusivamente per demarcare una linea artificiale di divisione. Spesso infatti le categorie di divisione vengono riaffermate in contesti in cui esse non servono alla comprensione della realtà, ma principalmente alla giustificazione ideologica di pratiche discriminatorie. Per esempio, quando i giornali usano il termine "extra-comunitario" per indicare l'autore non occidentale di un certo crimine, mentre di solito non ne indicano l'appartenenza nazionale o regionale. In questa prospettiva, certe pratiche apparentemente ingenuie possono avere, a lungo termine, conseguenze ben meno ingenuie.⁴

L'evasione dalle categorie del potere, dalle pratiche di divisione e dalle tecniche normalizzatrici, è un'operazione che non rimane fine a se stessa. Negli spazi interstiziali emergono spesso le nuove traiettorie delle culture, nuove forme di vita che possono indicare direzioni di sviluppo importanti e che portano alla riconfigurazione dei poteri ufficiali. L'attenzione a questi fenomeni è un modo per cogliere i flussi trasversali, ibridi, globali e a volte virtuali che penetrano oggi nei centri del potere, nelle accademie, nelle istituzioni nazionali. Questi saperi alternativi creano comunità in continua trasformazione, non essenze e culture immutabili. Secondo Homi Bhabha (2001), i nuovi luoghi delle culture contemporanee non dissolvono necessariamente i vecchi centri. La loro importanza sta nel fatto che elaborano

4. Sulla base della sua ricerca, l'autrice propone un codice etico per giornalisti che include una serie di proposte di come usare il linguaggio in modo responsabile per mettere in guardia da generalizzazioni e demarcazioni che possono portare all'emarginazione.

alcuni dei più innovativi progetti di riflessione politica, estetica e filosofica. Una conseguenza di questa prospettiva può essere la consapevolezza che i limiti delle grandi ideologie universalizzanti occidentali sono anche i limiti di una serie di altre idee euro-centriche e moderne.

Questa ricerca di idee innovative, questa apertura a esperimenti scomodi, si trova per esempio nelle videocreazioni sperimentali dell'artista Pippilotti Rist: una sua videocreazione consiste nel tentativo di creare un video pornografico-alternativo, *Pickelporno* (1992), a partire da una prospettiva femminista. Modificando in misura radicale il genere, l'artista sembra creare una sorta di estetica erotica postfemminista. Il risultato è una sottile sovversione estetico-politica del regime della realtà. Determinati codici ufficiali, tuttavia, sono infranti anche altrove. Come, per esempio, si può cogliere il significato degli spazi interstiziali e ibridi tra Palestina e Israele, oppure la situazione paradossale dei palestinesi con cittadinanza israeliana? O il modo elegante con cui Aziza Abu-Frekh porta il suo velo violetto, come segno di emancipazione e di indipendenza, transcendendo convenzioni abituali. E quale potrebbe essere il ruolo dell'attivismo interculturale di iniziative comuni tra palestinesi e israeliani come il progetto del paese transculturale di Wahat'el-Salam/Neve Shalom?⁵ E, ancora, che cosa significa che sia il movimento islamico, sia le fondazioni ebraiche sostengono servizi sociali nello stesso paese dei cittadini beduini?⁶

In questo senso, il processo conoscitivo dell'"etnografia esperienziale" può diventare una via privilegiata per individuare relazioni inaspettate: dove si trovano oggi i più originali pro-

5. Wahat el-Salam/Neve Shalom (arabo/ebraico: "oasi di pace") è un paese nelle vicinanze di Gerusalemme in cui persone di origine palestinese e israeliana hanno deciso di vivere insieme, all'interno di un più ampio progetto politico che promuove una serie di attività sia interculturali sia politiche.

6. Nel Negev, e probabilmente anche in altre "zone di frontiera interna", non è difficile incontrare queste situazioni, come ho potuto rendermi conto durante la ricerca sul campo. Quelle che a noi sembrano delle contraddizioni non devono esserlo necessariamente per gli altri.

getti culturali? Quali indicazioni per il futuro possono darci le subculture trasversali contemporanee? Al fondo di queste domande, la vita sembra troppo preziosa perché sia racchiusa in codici troppo semplici. La sua ricchezza sembra non esaurirsi mai.

1.6. *Terza prospettiva: esprimere il carattere processuale delle esperienze sul campo*

Dalle prime due prospettive emerge il bisogno di trovare forme di scrittura che non “fissino” le culture in uno spazio circoscritto e omogeneo. Com'è possibile raccontare i momenti di una realtà inafferrabile e fluttuante? Cosa bisogna fare con la complessità e le contraddizioni? Se lo specchio in cui si riflette l'Altro è in frantumi, bisogna cercare di ricomporlo in un altro modo. Bisognerebbe cercare forme di rappresentazione delle differenze culturali che non cadano in semplificazioni troppo facili, forme che superino i meccanismi dell'oggettivazione culturale, restituendo una visione plasmata di momenti e incontri inconfondibili. Ciò significa, per esempio, approfondire l'incontro con singole persone e con le loro storie nella loro unicità e particolarità. In altre parole, non parlare in nome di un'intera cultura – immaginaria o no. Bisognerebbe, quindi, trovare delle forme stilistiche in grado di focalizzare sulla singolarità di ogni incontro, capaci di cogliere i momenti del sapere sperimentale mentre esso sta ancora nascendo negli interstizi, sulle frontiere e dai sincretismi diasporici. Insomma, modi per raccogliere gli aspetti più fuggenti e marginali dei modi di vita che potrebbero rivelare un potenziale innovativo e creativo.

La forma del diario, il filo di una narrazione che non nasconde i sentimenti ambivalenti, a volte contraddittori, può restituire la singolarità degli incontri – ma non è l'unica, e, come si vedrà, non è di *per sé* garanzia di una maggiore sensibilità etnografica. Tutto dipende dal modo e dal contesto in cui esso è realizzato. Tuttavia, l'etnografia narrativa non può soltanto ren-

dere maggiormente trasparente il processo della scrittura finale, ma anche il processo degli incontri, scontri, amicizie o crisi che ha portato all'accesso ai "dati" durante la ricerca. Evidenziando questo "disordine umano" lungo la ricerca,⁷ il carattere processuale dell'etnografia narrativa consente più facilmente lo sviluppo di altri copioni narrativi degli stessi eventi, anche se non cancella il fatto che l'autore rimane quello che ha l'ultima parola sulla rappresentazione finale.

1.7. *Amicizie bruciate. I limiti dell'approccio narrativo*

Come ogni testimonianza, anche diari e autobiografie contengono delle lacune; lacune che poi possono essere alla base di gravi equivoci e distorsioni. È a causa di queste lacune che la pubblicazione di un'esperienza personale in un paese lontano può finire in un disastro. Un esempio è il caso del libro della giornalista norvegese Asne Seierstad sulla vita di una famiglia a Kabul, raccontato da Knut Christian Myrhe (2004). Nel 2001, poco dopo la distruzione delle Torri Gemelle, la giovane giornalista incontrò a Kabul un negoziante di libri che pochi giorni dopo la invitò a cena. Notando il silenzio e la timidezza delle donne durante la cena, la giornalista pensò «questo è l'Afghanistan. Sarebbe interessante scriverne un libro» (citato in: Myrhe 2004). Poco dopo, la famiglia ospitò la giornalista per alcuni mesi. La donna poté vivere in famiglia e partecipare alla loro vita. Inoltre, prese in prestito da loro vestiti e altri beni di prima necessità. Nell'estate 2002 fu pubblicato il "suo" libro, *Bokhandleren i Kabul*, che racconta la sua vita in quella famiglia, usando degli pseudonimi. Il libro diventò uno dei libri più

7. Sally Falk Moore (1987) sottolinea il valore che può avere l'attenzione al "disordine" sul campo: da esso, secondo l'autore, si possono individuare degli "eventi diagnostici", cioè momenti di crisi, conflitti o cambiamenti, che possono essere cruciali come indicatori particolari per i mutamenti di una società.

venduti della stagione; critici e media lodarono il coraggio e la sensibilità della giornalista. Quando, però, alcuni suoi colleghi riuscirono a rintracciare il vero negoziante a Kabul, Shah Mohammed Rais, e gli fecero leggere dei passi del libro, egli rimase sorpreso. Il libraio ospitale esprime la sua rabbia per la descrizione delle relazioni di genere all'interno della sua famiglia. In particolare, il riferimento di Seierstad alle relazioni sessuali pre-matrimoniali della figlia del negoziante costituiva non soltanto la rivelazione di segreti personali, ma anche una minaccia seria per il futuro della figlia stessa. Il negoziante esprime la sua intenzione di avviare un'azione legale per violazione della privacy e dei segreti familiari. Ora la storia dell'umile ospite, che riceve generosa ospitalità a Kabul, rischia di finire probabilmente nelle aule di un tribunale.

Intorno a questa amicizia effimera si è sviluppato, sui giornali norvegesi, un intenso dibattito pubblico. Lo stesso Shah Mohammed Rais è andato in Norvegia ed ha partecipato a diversi show serali per difendere la sua posizione e per intervenire al dibattito. Seguendo la via dalle stelle alle stalle, pochi mesi dopo critici e media hanno lamentato la scarsa autenticità del racconto. Alcuni giornalisti hanno affermato, però, difendendo la loro collega, che è compito del giornalismo non nascondere le violazioni dei diritti delle donne osservate. Per quanto il dibattito possa essere diventato complesso, qualcosa sembra andato storto nella storia della giornalista. Come avrebbe dovuto rappresentare le sue impressioni sulle relazioni sessuali pre-matrimoniali? Come rendersi conto delle relazioni di potere delle rappresentazioni?

Dietro questo esempio sfortunato di comunicazione transculturale emergono anche alcuni problemi cruciali dell'approccio narrativo. Come le altre forme di rappresentazione, anche i racconti autobiografici «si legittimano per la produzione di una conoscenza mediata della rappresentazione di un Altro assente» (HASTRUP K. - ELSASS L. 1999: 304). Essi evidenziano certi fatti da una realtà più complessa, e costruiscono con loro il tempo e lo spazio narrativo. Nel caso della giornalista a Kabul,

la tecnica narrativa è quella di rappresentare ciò che essa chiama i “fatti della storia” attraverso pensieri intimi attribuiti ai membri della famiglia. La giornalista cerca di “risentire” le loro sensazioni intime per risalire alla comprensione dei “fatti”. Si scopre invece che i suoi cosiddetti “fatti” sono attraversati dalla sua soggettività personale. Inoltre, essi possono essere visti come inseriti in un campo di forze in cui si riflettono le relazioni macro-politiche. Ineluttabilmente il contesto politico si impadronisce dell’incontro tra Shah Mohammed Rais e la giovane giornalista straniera, portando velocemente a una fine amara della loro dolce amicizia.

Il metodo della giornalista, per esempio, di parlare al posto degli altri, di esprimere i loro pensieri e di rendere se stessa invisibile, insieme alla sua mancata conoscenza delle lingue locali, rendono la sua costruzione narrativa altamente fragile. Da un punto di vista politico, le affermazioni della giornalista si potrebbero anche interpretare come un contributo alla giustificazione ideologica per il progetto neocoloniale di invadere il paese. La situazione politica è particolarmente delicata e per questo la sua prospettiva onnisciente dall’Olimpo si rivela particolarmente problematica: finzione e realtà si confondono, le relazioni neocoloniali si riproducono. Le migliori intenzioni si possono trasformare così in strumenti ideologici che riaffermano relazioni neocoloniali. Le testimonianze che cercano di approfondire le relazioni interpersonali, a volte, non colgono elementi decisivi del più ampio contesto politico in cui queste si inseriscono. Escludendo questi aspetti, si crea l’illusione che l’incontro intersoggettivo avvenga in uno spazio neutrale in cui non esistono differenze strutturali. In generale, questo approccio, invece che produrre una maggiore sensibilità, può anche rafforzare i soliti stereotipi, esoticizzare gli incontri, catturando immagini e metafore statiche o riducendo gli incontri etnografici a un’avventura in un mondo primitivo o selvaggio. Esso può cadere nelle convenzioni stilistiche del genere autobiografico, che celebra la costruzione occidentale di un individualismo potente. Secondo alcuni luoghi comuni queste testimonianze

diventerebbero facilmente una forma di narcisismo euro-centrico.

Rispetto alla storia dell'amicizia bruciata tra la giornalista norvegese e Shah Mohammed Rais, quella della fragile amicizia tra Aziza Abu-Frekh e me non è che si trovi in condizioni tanto migliori. Nel tentativo di raccontare gli eventi nella forma del diario, vorrei cercare di cogliere sia il fondo emotivo in cui avvengono gli incontri, sia gran parte del loro contesto politico, senza perdere di vista la loro singolarità.

Questo diario si basa su almeno tre piani su cui alcuni fatti sono selezionati da una più complessa realtà. Ogni piano privilegia certi aspetti della realtà e ne elimina altri. Il primo piano è quello dei limiti della mia percezione sul campo. Di esso fa parte il percorso, spesso casuale, con il quale si sono sviluppate le amicizie, mi sono sfuggiti certi eventi e mi sono immerso in altri; ne fanno parte anche gli schemi d'interpretazione del mondo e la mia memoria soggettiva con le sue lacune. Il secondo piano di selezione è quello della scelta consapevole su che cosa scrivere e su che cosa invece è meglio tacere. Non ho incluso nel testo, infatti, tanti eventi e osservazioni perché li ho considerati noiosi, poco rilevanti o semplicemente perché al tempo non ho saputo cogliere la loro portata. Altre cose non le ho trascritte semplicemente perché le ho dimenticate o non ho trovato il tempo.

L'ultimo piano di selezione è quello su cui ho cercato di costruire un filo narrativo, logico e interessante. Il diario, che qui appare costruito su un unico filo narrativo, è, di fatto, una selezione da tre quaderni scritti separatamente: ho usato un quaderno per trascrivere gli eventi che ho definito "sul campo", un altro per i miei pensieri personali e intimi, che al momento non credevo fossero rilevanti o interessanti per lettori esterni. Ho usato infine un terzo quaderno per annotare appunti generici sull'andamento della ricerca e sui piani da seguire. Probabilmente, si potrebbero facilmente aggiungere altri aspetti che sembrano infrangere l'autorità del testimone, ma l'importante qui è rendere chiaro il carattere selettivo del resoconto.

Oltre questi piani di selezione sono emersi una serie di problemi e ostacoli inaspettati che hanno influenzato l'andamento della comunicazione durante la ricerca. Per esempio, diverse volte sono stato sospettato, più o meno seriamente, dai vicini di casa, una sorta di "guardiani" del nostro quartiere, di "spionaggio". Una volta un gruppo di uomini scuri, con sguardi ancora più scuri, mi ha fatto venire la pelle d'oca. Mi cercavano per chiedermi una risposta ovvia e comprensibile alla domanda: «Che cosa sei *veramente* venuto a fare tra noi?». Altre volte, forse imitando per gioco un campo profughi, dei ragazzi mi hanno gettato delle pietre addosso. Tutto ciò accadeva mentre ero alla ricerca disperata di qualcuno disposto a condividere la mia "autorità" etnografica.

Non credo di aver potuto dare una risposta chiara e comprensibile alla domanda sul senso effettivo della mia presenza agli uomini che la richiedevano. Una volta, dopo cena, mentre sullo schermo della televisione carri armati israeliani attraversavano macerie di case, cercavo di spiegare cosa fosse l'"antropologia reciproca". Mi ricordo lo sguardo disorientato di Aziza. Non ho mai più fatto un altro tentativo di parlare della romantica antropologia reciproca.

Un'altra volta, invece, ho proposto a uno sceicco, attivista politico, di scrivere un articolo per un giornale sulla sua storia e sull'espropriazione della terra della sua famiglia. Così facendo, avrei avuto modo di mostrare a tutti che cosa significasse l'"antropologia reciproca". Ma anche questo tentativo è fallito. Diverse volte mi sono trovato tra *sby*⁸ e dolci al miele, in un cerchio di uomini interessati alla vita intima in casa con la famiglia di Aziza. Prima di poter scrivere l'articolo, dichiaravano che avrei dovuto lasciare la casa di Aziza, perché ritenevano che fosse "impura", e trasferirmi a casa dello sceicco. Siccome non sapevo gestire questa situazione, alla fine me ne sono andato ringraziando lo stesso per i dolci. Avendo perso già troppo tempo, ho scritto il testo in fretta e da solo (KOENSLER A. 2004). Mi

8. *Sby* (arabo) è il molto diffuso tè alla menta.

sentivo quindi spesso immerso in un'atmosfera di diffidenza e sospetto. Non minore era la mia ansia che qualcuno mi volesse imbrogliare con i soldi o altre cose ancora peggiori, in occasioni in cui si trattava probabilmente di semplice ospitalità generosa. Sono partito con la triste impressione che il mio soggiorno sarebbe rimasto in gran parte un fenomeno inspiegabile per Aziza e gli altri amici. Non mi hanno lasciato mai solo, non mi hanno mai negato una generosa affettività e ospitalità. Ho trovato sempre un interessamento vivo verso la mia presenza, ma mi ricordo anche l'espressione dei grandi occhi neri di Aziza che mi sembravano a volte pieni di dubbi.

In quegli occhi stava forse scritta la domanda se era giusto aprirsi così fiduciosamente verso il magro, bianco straniero. A causa di tutti i tentativi falliti di instaurare una, almeno minima, reciprocità o un dialogo decente, il diario è diventato spesso la mia unica fuga e salvezza. Scrivere un diario è una cosa intima e riflessiva, purifica i pensieri quando diventano troppo pesanti. Il diario non tradisce quasi mai. Come una metafora del paradosso dell'idea dell'"osservazione partecipante", la stessa gente di cui scrivevo, con il suo chiasso e le loro varie richieste, spesso mi disturbava mentre cercavo di scrivere.

1.8. *Alla ricerca di criteri di validità per un racconto etnografico*

Ora vorrei tornare all'inizio, alla discussione sulla "crisi della rappresentazione". Dove ci può portare la scrittura di un diario? Come agisce sulla verità degli eventi raccontati? Fino a che punto altri esperimenti di scrittura possono offrire davvero nuove possibilità di rappresentazione etnografica? Sulla base delle considerazioni precedenti, credo che si debbano cercare di raggiungere tre obiettivi. In primo luogo, il sapere raccolto sul campo non dovrebbe dare luogo a un'analisi totalizzante, ma restituire anche la singolarità dell'incontro etnografico. In secondo luogo, la scrittura dovrebbe essere in grado di rendere più trasparenti le assunzioni di base sul piano politico, ideologi-

co ed emotivo. In terzo luogo, il carattere aperto e processuale della rappresentazione dovrebbe consentire più liberamente lo sviluppo di altri copioni narrativi degli stessi eventi e, quindi, dovrebbe tendere a superare un quadro oggettivante. All'interno di questo quadro, la forma narrativa può sembrare uno dei modi privilegiati per cogliere il carattere unico degli incontri sul campo e offrire la possibilità di ripensare le differenze culturali in una prospettiva *de-essenzializzante*. Nello stesso tempo, l'approccio narrativo si basa sempre su un insieme di piani di selezione cognitivi che colgono soltanto parzialmente, alterano o falsificano gli stessi eventi etnografici.

Ma gli esperimenti di scrittura narrativa possono misurarsi con certi criteri della scienza antropologica? Oppure essi dovranno aspirare a una massima libertà artistica e poetica? Dino Palumbo cerca di difendere il progetto etnografico di fronte alla "svolta riflessiva" dell'antropologia, spesso diventata fine a se stessa e non più collegata alla tradizione del sapere antropologico. L'antropologo intende salvare la ricerca sul campo di fronte alla critica decostruzionista, a volte paralizzante. Secondo l'autore si possono elaborare tre "parametri di validità" per una ricerca sul campo: 1. la trasparenza della specifica tradizione scientifico-teorica, 2. la trasparenza dell'evolversi dei rapporti interpersonali tra ricercatore e informatore, e, 3. l'attenzione al contesto politico-sociale in cui avviene l'incontro etnografico (PALUMBO B. 1991). Con questa proposta, secondo Palumbo, la ricerca sul campo diventa possibile senza cadere nelle trappole della "crisi della rappresentazione". Questi criteri, che si basano sulla ricerca di una maggiore consapevolezza riflessiva e etica, possono dare l'ispirazione per elaborare delle linee guida anche, ma non esclusivamente, per un approccio narrativo. Cercare uno sguardo *de-essenzializzante* e *de-oggettivante* diventa così un compito politico continuo, anche oltre le discussioni metodologiche. Raffinare la riflessione sugli strumenti con cui si costruiscono le verità delle testimonianze, diventa importante, come si esprime Michel Foucault, perché:

«... siamo sottomessi alla verità anche nel senso che la verità fa legge, produce il discorso vero che almeno in parte decide, trasmette, spinge avanti lui stesso degli effetti del potere. Dopotutto, siamo giudicati, classificati, costretti a compiti, destinati a un certo modo di vivere o di morire in funzione dei discorsi veri che puntano con sé effetti specifici di potere.» (1977: 180)

Un certo approccio narrativo, che cerca per esempio di accostarsi ai criteri proposti da Palumbo, è forse in grado di contribuire a mettere in luce alcuni di questi effetti del potere della verità. Credo che bisognerebbe portare avanti una certa forma di testimonianza, come quella che ho cercato di tracciare sopra: essa potrebbe liberare alcune delle potenzialità emancipatrici dell'impresa antropologica, in pratica potrebbe dare vita a quella apertura mentale che mai dà per scontato ciò che sembra ovvio e che è capace di riconoscere gli altri in noi. Questa è una forma letteraria che non pretende di prendere voce per altri, ma che vuole restituire lo spirito irripetibile e unico di ogni singolo incontro. In altre parole, essa potrebbe diventare uno dei modi per acquisire più trasparenza nell'intreccio tra personale e teorico. Tuttavia, si tratta di una prospettiva che non aspira a generare nuove verità *trans-storiche*, e che nemmeno riesce a liberarsi da gran parte dei suoi preconcetti o a travalicare la selettività della testimonianza.

È arrivato il momento di scendere dal meta-piano del mio racconto e ritornare alle vicende nel deserto del Negev. Tutto quello che segue è un invito a impiegare spirito critico, sensibilità e intelletto per portare avanti la discussione sulle possibilità e sui limiti della testimonianza etnografica.