

La definizione del Medio Oriente in quanto area culturale non è priva di contraddizioni e aspetti problematici, che collegherei ai tre fondamentali retaggi dell'antropologia mediorientista, uno interno alla disciplina antropologica (il retaggio funzionalista) e due in una certa misura esterni ad esso (quello geopolitico e quello orientalistico).

Il retaggio funzionalista

Il primo di questi retaggi – quello del funzionalismo – ha predisposto l'insieme degli strumenti concettuali e metodologici messi in campo dagli etnoantropologi che, per una buona parte del XX secolo, si sono trovati di fronte al problema della complessità dell'area alla quale in antropologia ci si riferisce parlando di Medio Oriente. Come per le manifestazioni del fenomeno religioso islamico, anche per numerosi altri aspetti culturali, un'area tanto estesa (dal Nord Africa all'area afgghano-pakistana, comprendente l'insieme dei paesi arabi, la Turchia, l'Iran, Israele e, in alcune definizioni, parte del Corno d'Africa) non può che presentare un'estrema complessità. Sul piano linguistico, ad esempio, sebbene la lingua araba si sia diffusa – grazie all'espansione dell'Islam – anche al di là delle popolazioni di madrelingua araba e degli Stati dove è l'idioma nazionale, essa non è che la lingua della preghiera per le popolazioni parlanti turco, persiano, pashtu ed è pressoché sconosciuta alla maggioranza degli israeliani; per gli armeni e aramei siriani e per i curdi siriani e iracheni, l'arabo è una seconda lingua. Inoltre, in alcuni paesi nordafricani molte questioni pubbliche sono trattate in francese, lingua dei precedenti colonizzatori, molto diffusa anche tra la gente comune in Tunisia e in Algeria.

Le numerose differenze nella lingua, nella ritualità e nelle interpretazioni della religione islamica (ma anche tra diverse religioni, se si considerano le consistenti comunità cristiane – diffuse soprattutto nell'area siriano-palestinese – ed ebraiche – maggioritarie in Israele), nelle visioni del mondo, nelle rappresentazioni dell'organizzazione sociale e negli stili e condizioni di vita, che interessano gruppi e comunità spesso contigui sul piano territoriale in Medio Oriente, sono state spesso interpretate in chiave etnica. Da una parte la forza e pervasività delle definizioni e distinzioni etniche, dall'altra la loro oggettivazione e utilizzo sul piano scientifico e politico, hanno contribuito alla creazione e diffusione della rappresentazione del Medio Oriente come di un “mosaico etnico” (Barth 1998; Eickelman 1993) o “mosaico di culture” (Fabietti 2011; Hannerz 2001) (fig. 1). Questa rappresentazione costituisce uno dei tentativi, di matrice funzionalistica, di rendere conto della varietà culturale mediorientale; a partire da una tripartizione delle culture a livello locale (culture urbane/nomadi/rurali), la logica del “mosaico” procede allargando lo sguardo a livello regionale e fotografando un insieme colorato di culture variegata e, come le tessere di un mosaico, ben distinte le une dalle altre.

In questo senso, risposte classiche dell'antropologia alla questione della varietà culturale in Medio Oriente sono state l'oggettivazione delle differenze, l'essenzializzazione delle culture e la “primitivizzazione” dell'alterità. «Gli antropologi hanno attraversato stati coloniali e post-colonialisti alla ricerca di siti di ricerca che si avvicinassero alle culture primitive, ‘dove fanno ancora così’» (Marcus, Fischer 1998: 35); in mancanza di strumenti concettuali e metodologie adeguate per affrontare un contesto complesso, integrato da secoli nell'economia globale, dotato di proprie matrici scientifiche, filosofiche, letterarie, e di una storia millenaria come il Medio Oriente, gli antropologi ne hanno studiato le culture e società applicandovi gli strumenti elaborati in altri contesti (Africa, America, Oceania), nei quali si era ritenuto di individuare società “semplici” e “di piccola scala”, con la conseguenza di descrivere il Medio Oriente come un insieme composito di culture, la cui complessità veniva tradotta in semplice composizione di differenze e la cui profondità storica veniva appiattita alla dimensione storica dell'alterità.

I popoli e le culture mediorientali, “territorializzati” (Fabietti 2011)



Fig. 1. Rappresentazione cartografica del “mosaico di culture”.

e “localizzati” (Fardon 1990) attraverso questo procedimento, vengono ridotti ai loro tratti essenziali; determinate forme socioculturali sono considerate tipiche di quel territorio: il mondo nomade e i beduini sono considerati la società dell’onore e della segmentazione; le comunità agricole mediorientali sono considerate le società della segregazione dei generi e dell’Islam “periferico”; le città mediorientali diventano gli spazi dell’Islam scritturale, dei bazar e dell’assolutismo. Per estensione, queste forme culturali diventano espressioni generali del Medio Oriente, che così diventa il luogo dell’onore, della vendetta, della segregazione, dell’*harem*, del *bazar*, del dispotismo e dell’Islam (Abu-Lughod 1989).

Il retaggio coloniale

Il secondo aspetto problematico della definizione del Medio Oriente consiste nella sua eredità geopolitica e coloniale, dal riconoscimento della quale uno sguardo antropologico critico e autocritico non può prescindere. L’espressione “Medio Oriente” fu coniata tra la prima e la seconda guerra mondiale dall’amministrazione coloniale britannica, per indicare la zona che separava il “Vicino Oriente” (Iraq, Palestina, Transgiordania e Africa mediterranea) dall’area amministrata dall’Indian Office, che com-

prendeva la Persia e i protettorati del golfo Persico (Scaglione 2016). A partire dal secondo dopoguerra, la nozione geopolitica di Medio Oriente, egemonizzata dal Dipartimento di Stato statunitense e dal Middle East Institute, si è allargata «per ondate successive di ampliamento» (Bozarslan 2013: 63) fino a inglobare l'area precedentemente indicata come Vicino Oriente e, ad est, l'area iranica (comprendente Pakistan e Afghanistan); dopo il crollo dell'Unione Sovietica, un'ulteriore ondata di ampliamento sembra spingersi, con qualche fenomeno di risacca, verso gli stati dell'Asia centrale ex sovietica influenzati dall'Islam (Uzbekistan, Turkmenistan e l'antica regione del Khorasan).

Sebbene il termine Medio Oriente sia diventato di uso corrente presso le popolazioni della regione – in arabo, ad esempio, esso è tradotto *ash-sharq al-'āwsaṭ* –, esso non ha un'origine autoctona; se l'antropologia lo accetta, lo fa senza prescindere da una puntualizzazione critica sulla sua origine eurocentrica e geostrategica; inoltre, la definizione antropologica di Medio Oriente si basa sull'osservazione delle continuità culturali che rendono quest'enorme area osservabile attraverso criteri e metodi comuni. Secondo Fabietti (2011: 2-3),

se l'espressione “Medio Oriente” è oggi utilizzata dagli antropologi, è perché essa individua un'area al cui interno si presentano, seppur con le debite differenze, dovute alle particolarità delle tradizioni locali, forme di adattamento ricorrenti, tratti culturali riconducibili allo stesso sistema di significati, visioni del mondo differenti ma non incompatibili, istituzioni sociali fondate sugli stessi principi etici e sui medesimi assunti pratici.

È per questa ragione che in questa sede, pur non utilizzando il concetto, più preciso, ma meno sintetico, di Middle East and North Africa (Mena), ci si riferisce anche al Nord Africa, un'area che presenta dei tratti unitari sia in termini geopolitici (ad esclusione dell'Egitto, fu colonizzata unicamente dalla Francia), sia in termini emici: i popoli arabi la definiscono *Maghreb*, termine (anch'esso di origine geopolitica) con cui si indicano le terre occidentali conquistate dall'espansione islamica del VII e VIII secolo¹. Se dunque oggi indichiamo come Medio Oriente (non senza un consapevole senso del paradosso) anche quelle terre che i popo-

li mediorientali definiscono *maghreb* (occidente), è perché nella nostra definizione le connotazioni puramente geografiche passano in secondo piano; a essere definito “orientale” sono stato spesso io, in Tunisia, quando nelle conversazioni nei caffè i miei interlocutori occasionali riconoscevano il mio dialetto siriano, che costituiva la mia unica possibilità di esprimermi in arabo nel 2013, quando ho iniziato la ricerca in Tunisia. «*Ānta sharqī?*» (“sei orientale”?) mi veniva frequentemente chiesto all’inizio delle conversazioni.

Il retaggio orientalistico

Il terzo aspetto problematico con cui l’antropologia del Medio Oriente deve confrontarsi è collegato all’eredità orientalistica e riguarda la costituzione di un discorso basato sull’alterità mediorientale e sulla distinzione tra un Noi europeo, occidentale e moderno, e un Altro orientale, statico e premoderno. La genesi di questo discorso è indicata come “l’invenzione” del Medio Oriente da Ugo Fabietti (2011), che la distingue dalla “costruzione” del Medio Oriente: quest’ultima è quell’operazione politico-militare di cui si è appena discusso. Nell’invenzione del Medio Oriente hanno concorso anche fattori extrapolitici, come il sapere, l’arte, la letteratura, la moda; fu soprattutto a partire dal XVIII secolo che si iniziò a costituire un immaginario europeo del Medio Oriente che poggiava sugli studi di biblisti, antiquari, archeologi che, seguendo le direttive scientifiche della *Société des observateurs de l’homme*, secondo le quali gli esseri umani vanno studiati nei luoghi in cui essi vivono, intraprendevano il “viaggio filosofico” in Oriente (Brilli 2009): un viaggio nello spazio, ma anche un viaggio nel tempo, nel passato di civiltà che si riteneva si trovassero a uno stadio più remoto di quella europea.

Naturalmente l’analisi di questo discorso ha come asse portante il lavoro di Edward Said (2004) sull’orientalismo; vorrei analizzare gli spunti della sua opera utili per un’autocritica antropologica a partire dal suo testo più celebre, *Orientalismo*. Molti antropologi con interessi mediorientali hanno affrontato una serie di questioni critiche sullo statuto della propria disciplina, sul piano epistemologico e metodologico, a partire

dall'opera di Said (Thomas 1991; Carrier 1992; Sax 1998; Dirks 2004); questa riflessione va indirizzata verso quello che ritengo il problema centrale dell'orientalismo, che si può sintetizzare come la diffusa condivisione di un discorso egemonico che distingue l'Oriente dall'Occidente e mette il secondo nelle condizioni di trattare e dominare il primo. È proprio questo l'aspetto critico centrale dell'orientalismo, secondo l'analisi di Edward Said, ed è proprio a questo che l'autocritica antropologica non può sfuggire.

L'opera di Said è stata letta in alcuni casi come un campionario dei limiti metodologici e dei fraintendimenti nei quali sono incappate le discipline che si sono occupate dell'Oriente (Richardson 1990; Clifford 1999; Habib 2005; Brillì 2009; Pasqualotto 2011); in altri casi, è stata interpretata come una critica della complice giustificazione offerta dall'orientalismo all'impresa coloniale (Prakash 1995; Abu El-Haj 2005; Thomas 2010). Se ci si limitasse a considerare questi aspetti della critica di Said, l'antropologia mediorientista potrebbe comodamente considerarsene esentata: essa infatti è immune dal principale limite metodologico che Said attribuisce all'orientalismo, cioè il suo carattere citazionista; i singoli aspetti della rappresentazione orientalistica (il dispotismo, l'arcaicità, l'harem, l'irrazionalità, l'esotismo, ecc.) sono stati criticati e decostruiti dagli antropologi che hanno lavorato in Medio Oriente; l'accusa di far parte delle discipline "ancelle del colonialismo", inoltre, viene meno anche semplicemente a una prima lettura dei principali lavori "mediorientali" di Clifford Geertz (1968), Pierre Bourdieu (2003), Paul Rabinow (1977), Vincent Crapanzano (1995) e Michael Gilson (2000), nei quali gli autori affrontano alcune questioni riguardanti il dominio europeo in Medio Oriente attraverso i mandati e i protettorati.

La critica di Said, tuttavia, è più sottile di quanto queste letture lascino intendere. Said non critica l'orientalismo né in quanto serie di fraintendimenti che abbiano ricostruito erroneamente un'entità reale definita "Oriente", né in quanto ideologia che abbia mascherato e giustificato il dominio reale dell'Occidente, ma in quanto discorso che ha avuto la forza e la coerenza necessarie per creare la realtà; l'Oriente, secondo Said, non è qualcosa di reale che sia stato frainteso per ignoranza o per complicità dagli orientalisti, ma è un costrutto elaborato da discipline e istituzioni

con specifici interessi in una parte del mondo. Come ha sottolineato Nicholas Thomas,

sarebbe ridicolo definire errori o pregiudizi le idee di Lord Cromer in merito alle differenze tra le capacità di pensiero logico degli Egiziani e quelle degli Europei [...]. Il punto è che tale rappresentazione era concreta e produttiva, nel senso che essa rese possibile una comprensione globale della differenza sociale e razziale che fece percepire il governo europeo nei territori colonizzati come naturale ed appropriato (Thomas 1991: 5).

La critica di Said è rivolta all'orientalismo, inteso – in modo complesso e molteplice – come un discorso, elaborato da una serie di discipline che trattano l'Oriente, basato su uno stile di pensiero incentrato sull'idea dell'alterità orientale e sull'incapacità di una parte del mondo a rappresentare se stessa, e sostenuto da istituzioni, insegnamenti, immagini, dottrine, burocrazie e politiche coloniali grazie alle quali questa visione del mondo egemonica diventa anche potere imperiale.

In questa definizione sintetica del concetto complesso e molteplice di orientalismo secondo Said, bisogna isolare almeno tre aspetti (l'orientalismo come insieme di discipline, come stile di pensiero e come discorso) e individuarvi le implicazioni per l'antropologia del Medio Oriente. In primo luogo, quali sono le discipline che Said raggruppa nella categoria dell'orientalismo? *Orientalismo* è principalmente un volume di letteratura comparata e il pensiero orientalistico viene ricostruito principalmente attraverso il riferimento a opere della letteratura francese e inglese moderna. La definizione stessa, tuttavia, è molto ampia: «'Orientalismo', o 'orientalistica', è l'insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali; e 'orientalista' è chi pratica tali discipline». Sebbene tale definizione, presente nell'introduzione della prima edizione, sia piuttosto vaga (come ha sottolineato Lila Abu-Lughod 1989), Said specifica anche che è orientalista

chiunque insegna, scrive o fa ricerche sull'Oriente, [...] chi pratica tali discipline (costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali), sia egli antropologo, sociologo, storico o filologo [...].

[L'orientalismo è] una complessa concezione dell'Oriente suscettibile di essere insegnata e perfezionata nelle università, mostrata nei musei, utilizzata praticamente dalle amministrazioni coloniali, di venire approfondita teoricamente in studi antropologici, biologici, linguistici, storici e razziali (Said 2004: 12, 17).

Al di là dei metodi, campi di interesse e fraintendimenti più o meno consapevoli, quindi, Said ha incluso esplicitamente anche l'antropologia nella critica dell'orientalismo.

In secondo luogo, Said mette l'accento sullo stile di pensiero su cui si basa il discorso orientalistico; si tratta di una visione del mondo essenzializzante (Salvatore 1996), basata sul senso di prossimità e contemporaneamente di radicale alterità dell'Oriente rispetto all'Occidente:

Mi riferisco a uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra "l'Oriente" da un lato, e (nella maggior parte dei casi) "l'Occidente" dall'altro. È in virtù di tale distinzione che un gran numero di scrittori – poeti, romanzieri, filosofi, ideologi, economisti, funzionari e amministratori coloniali – hanno adottato la contrapposizione tra "Oriente" e "Occidente" come punto di partenza per le loro opere poetiche, teorico-scientifiche o politiche sull'Oriente e sul suo popolo. [...]

[Mi riferisco a] un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea occidentale. L'Oriente non è solo adiacente all'Europa; è anche la sede delle più antiche, ricche, estese colonie europee; è la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue; è il concorrente principale in campo culturale; è uno dei più ricorrenti e radicati simboli del Diverso (Said 2004: 12, 11).

Said individua nel discorso orientalistico una complementarità tra prossimità e alterità: attraverso la rappresentazione dell'Oriente come mondo radicalmente diverso rispetto all'Europa, si è costituita non solo una concezione dell'altro, ma anche un'idea del Sé occidentale:

L'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente). [...] La cultura europea [ha] acquisito maggior forza e senso di identità con-

traponendosi all'Oriente, e facendone una sorta di sé complementare e, per così dire, sotterraneo. [...]

L'orientalismo non è lontano da ciò che Denys Hay ha chiamato «idea dell'Europa» cioè la nozione collettiva tramite cui si identifica un “noi” europei in contrapposizione agli “altri” non europei; e in fondo si può dire che la principale componente della cultura europea è proprio ciò che ha reso egemone tale cultura sia nel proprio continente sia negli altri: l'idea dell'identità europea radicata in una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture, [...] la superiorità europea sull'immobile tradizionalismo orientale (ivi: 11-14).

In un lavoro successivo, Said attribuisce questa prospettiva anche agli studi antropologici:

le origini dell'antropologia e dell'etnografia europea [...] si sono costituite sulla base di questa radicale differenza (l'Oriente come sinonimo di primitività, perenne antitesi dell'Europa e feconda notte da cui è scaturita la razionalità occidentale), e, *per quanto ne so* [corsivo mio], l'antropologia come disciplina non è ancora venuta del tutto a capo dell'intrinseca ipotesi politica che grava sulla sua presunta disinteressata universalità (Said 2008: 247).

È facile notare come l'inciso «per quanto ne so» sia qui gettato come un velo su una quantità di studi antropologici che hanno affrontato la politica degli studi antropologici e le relazioni tra antropologia e colonialismo (Leiris 1950; Asad 1973; Leclerc 1973); ciò non toglie che la critica di Said possa essere approfondita dagli antropologi, ai quali essa è rivolta. Questo è stato fatto ad esempio da Lila Abu-Lughod, che ha fatto notare come, sebbene l'antropologia rifiuti le radicali opposizioni identitarie, l'etnocentrismo e l'idea eurocentrica della superiorità occidentale, cionondimeno il corpus di studi etnoantropologici sul Medio Oriente ha elaborato a sua volta una visione del mondo nella quale esso appare come un universo esotico ed estraneo. Questo è avvenuto attraverso l'elaborazione di quelle che l'antropologa statunitense definisce “zone di teoria” del mondo arabo (e per estensione del Medio Oriente), ovvero quei campi di interesse suscettibili di riprodurre il senso di radicale differenza del

mondo arabo e, di conseguenza, di arcaicizzare gli stili di vita, perpetuare i pregiudizi e reificare le culture, che diventano visibili e identificabili in alcuni oggetti teorici, come l'Islam, l'*harem*, la segmentazione, il dispotismo e il *bazar*. La costante riproposizione di tali tematiche e realtà precostituite distoglie lo sguardo antropologico dalle persone reali e da altri aspetti della vita sociale, indipendentemente da quanto questi siano importanti per la gente. Anche la rappresentazione antropologica del Medio Oriente quindi poggia su specifiche strategie testuali, che sono oggetto della critica di Said:

Uso il termine “strategia” semplicemente per indicare il problema cui chiunque abbia scritto intorno all'Oriente si è trovato di fronte: come afferrarlo, come accostarsi senza venir soggiogato o sopraffatto dal suo splendore, dalla sua portata e dalla vastità davvero non comune. Chiunque voglia parlare dell'Oriente deve prendere posizione di fronte a esso; in rapporto a un testo, ciò si riferisce alla scelta della persona narrativa, al tipo di strutture che l'autore costruisce, al tipo di immagini, temi e motivi da lui scelti, tutti fattori che insieme vengono a formare un modo ben preciso di rivolgersi al lettore, di “comprendere” l'Oriente e infine di rappresentarlo o prenderne le difese. Niente di tutto ciò, si badi, avviene a un livello astratto: chiunque parli di Oriente [...] accetta talune premesse, un certo numero di nozioni preesistenti, sulle quali si basa e alle quali si riferisce. Inoltre, ogni lavoro sull'Oriente si lega ad altri, a un certo pubblico, a certe istituzioni, all'Oriente stesso. L'insieme di relazioni tra opere, lettori e particolari aspetti dell'Oriente costituisce perciò una formazione analizzabile [...] la cui presenza nel tempo, nel discorso, nelle varie istituzioni (scuole, biblioteche, enti culturali) le conferisce forza e autorità (Said 2004: 29).

La terza accezione, della quale le altre due possono essere considerate le premesse, considera l'orientalismo in quanto discorso egemonico, che articola le strutture e istituzioni della conoscenza europea sull'Oriente con le forme di potere politico specifiche del dominio imperiale. In alcune affermazioni di Said l'impresa culturale dell'orientalismo potrebbe apparire come mero e autoconsapevole strumento del potere coloniale:

Suggerisco di interpretare l'orientalismo come una struttura che si è

costituita nella trama densa del contesto imperiale, del quale ha rappresentato ed elaborato la portata di dominazione non solo come materia di studio ma anche come ideologia assolutamente partigiana (Said 2008: 348).

L'interazione tra orientalismo accademico ed extra-accademico non è mai mancata; dalla fine del secolo XVIII l'azione reciproca tra le due forme è ulteriormente aumentata, e hanno avuto inizio sforzi crescenti volti a disciplinarla. [...]

L'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta, insomma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente (Said 2004: 11).

In realtà, la questione della politica degli studi sollevata da Said è più articolata; l'implicazione dell'orientalismo nell'impresa coloniale non consiste tanto in una giustificazione culturale offerta a quest'ultima, quanto nel fatto che, sebbene lo studio e la descrizione dell'Oriente possano essere disinteressati e animati da motivazioni prettamente scientifiche o letterarie, essi sono permessi da condizioni legate proprio al dominio coloniale europeo (principalmente inglese e francese) e neocoloniale americano.

L'Oriente è stato orientalizzato non solo perché lo si è trovato "orientale", soprattutto nel senso che a tale aggettivo è stato attribuito dagli europei del secolo scorso, ma anche perché è stato possibile renderlo "orientale". [...]

Con straordinaria continuità, l'orientalismo ha potuto basare la propria strategia su questa flessibile superiorità di posizione, che permette agli occidentali di coltivare le più svariate forme di rapporto con l'Est senza mai perdere la propria prevalenza relativa. E come avrebbe potuto andare diversamente, nel lungo periodo della straordinaria ascesa dell'Europa, dal tardo Rinascimento all'epoca presente? Lo scienziato, l'umanista, il missionario, il mercante, il condottiero potevano recarsi materialmente in Oriente o raccogliere intorno a esso ogni sorta di informazioni, in-

contrando un'opposizione scarsa o nulla. A partire dalla fine del secolo XVIII, sotto l'etichetta generale di "conoscenza dell'Oriente" è emersa, all'interno dell'egemonia occidentale, una complessa concezione dell'Oriente suscettibile di essere insegnata e perfezionata nelle università, mostrata nei musei, utilizzata praticamente dalle amministrazioni coloniali, di venire approfondita teoricamente, di essere portata a sostegno di ipotesi generali sull'uomo e la sua storia, sul suo sviluppo economico e sociale, sulle rivoluzioni, sui caratteri delle culture, delle religioni, delle nazioni. Analogamente, l'approccio immaginativo a ciò che è orientale ha preso le mosse da una sovrana coscienza occidentale, dalla cui indiscussa centralità è emerso un mondo orientale conforme dapprima a nozioni generali un po' vaghe, poi a una logica più stringente coadiuvata non solo dalle nozioni empiriche che via via si accumulavano, ma anche da una quantità di desideri, rimozioni, investimenti e proiezioni (ivi: 14).

In questo modo, lo studio dell'Oriente è diventato un discorso coerente ed egemonico che a sua volta iscrive l'impresa coloniale all'interno di un quadro complessivo in cui il dominio politico diventa razionale e concepibile proprio in quanto parte di una visione del mondo globale, nella quale il sapere e il potere sull'Oriente sono elementi interrelati: si può "trattare" l'Oriente perché lo si domina e si continua a dominarlo proprio perché lo si conosce per averlo "trattato".

Da ciò consegue che l'orientalismo non è semplicemente l'ideologia sulla quale si basa il potere coercitivo coloniale; piuttosto, il sistema di conoscenza strutturato dalle discipline orientalistiche consiste in un discorso coerente ed egemonico, il cui spontaneo prevalere nelle idee e rappresentazioni occidentali dell'Oriente ha informato un'impresa culturale e politica consistente nell'appropriazione di una parte del mondo in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo, da parte di

istituzioni, insegnamenti, immagini, dottrine, e in certi casi da burocrazie e politiche coloniali [...]. L'orientalismo è un discorso che in nessun modo può essere considerato la mera traduzione di una rozza politica di forza, ma si è costituito in presenza di un confronto impari con varie forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura da

istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca e patrimoni di conoscenze in campi quali la linguistica comparata, l'anatomia e le scienze politiche; potere culturale, sotto forma di ortodossie e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale, costituito da nozioni generali su ciò che “noi” possiamo fare e capire, e “gli altri” non riescono a fare, o capire, quanto “noi” (ivi: 21).

Politica degli studi etnografici

Alcuni antropologi hanno affrontato le questioni della politica degli studi etnografici, mettendo in luce (esplicitamente o implicitamente) le interrelazioni tra il potere del discorso politico-culturale occidentale e la scrittura etnografica. Degli antropologi mediorientalisti hanno sperimentato alcuni metodi in parte innovativi, finalizzati a mettere in discussione la relazione di potere tra lo studioso e i soggetti del suo lavoro. È questo l'obiettivo di *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco* (1980), nel quale Vincent Crapanzano (1995) ha esplicitato lo scopo di decostruire l'oggettivismo etnografico (e la conseguente oggettivazione dei mondi socioculturali) e di mettere in luce la contrattazione dei significati, dalla quale emerge non tanto la realtà oggettiva di una cultura, quanto un mondo condiviso tra i soggetti che interagiscono nel campo (etnografo e informatori). A questo scopo, Crapanzano ha scritto il proprio lavoro, tratto dall'esperienza etnografica a Meknes, nel Nord del Marocco, in forma di storia di vita, nella quale il suo principale interlocutore emerge in quanto individuo e non come voce anonima di una collettività². In questo modo, Crapanzano sostiene di aver formulato insieme a Tuhami un confronto continuo, alla ricerca di punti di riferimento comuni, finalizzato alla comprensione della realtà socioculturale della confraternita degli Hamadsha e dei riti di guarigione dalla possessione degli spiriti (*jinn*, pl. *jnūn*), che comprendono musiche, danze, trance e momenti in cui ci si percuote e ferisce ad opera degli *jnūn*. Essendo stato frequentemente vittima degli assalti di uno di questi (lo spirito femmina 'Aisha Qandisha), Tuhami era riconosciuto come un esperto veggente.

Considerando l'argomento del libro – la possessione spiritica –, si comprende il motivo per cui Crapanzano insista sul fatto che, nell'elabo-

razione condivisa della storia di vita, oltre all'aspetto informativo è necessario cogliere l'aspetto evocativo; nel linguaggio utilizzato da Tuhami per articolare la propria esperienza e la propria storia personale, l'aspetto evocativo è di massima rilevanza. Per questo motivo, il libro si apre con un resoconto riferito all'autore da Tuhami riguardo alla propria adolescenza, resoconto che presenta numerosi tratti fiabeschi e onirici; in questo e in altri racconti di Tuhami, è impossibile distinguere il reale dal sogno o dall'allucinazione. Crapanzano attribuisce a questi tratti evocativi, così come alle esperienze di possessione, un significato reale; in un lavoro recente – un'indagine sulla dimensione *in between* nell'antropologia culturale e filosofica –, egli riferisce di una conversazione con uno psicoanalista, nella quale sono evidenti i risultati della pratica etnografica del “decentramento dello sguardo” (Fabietti 1999):

Ho scritto molto sugli Hamadsha, e solo in seguito mi sono reso conto di non aver mai usato il termine «masochistico» per qualificare le loro pratiche e la loro personalità. Accadde in una circostanza strana e anche piuttosto divertente da raccontare. Stavo descrivendo le cerimonie Hamadsha a uno psicoanalista americano che aveva assunto l'espressione assorta che talvolta gli psicoanalisti definiscono «ascoltare con il terzo orecchio», quando, tornando improvvisamente in sé e guardandomi come se fossi pazzo, mi chiese come potessi mai parlare con gli Hamadsha delle loro esperienze. Ero sorpreso. Dopo un momento di notevole confusione e di un certo imbarazzo da parte dell'analista, venne fuori che egli aveva pensato che gli Hamadsha finissero davvero per uccidersi durante le loro cerimonie. «Oh, allora sono dei masochisti», disse lui con un certo sollievo. «No», risposi senza esitazione, «non li definirei affatto masochisti». Gli Hamadsha, almeno nel modo in cui gestivano i loro riti, non erano masochisti, anche se mi rendevo conto che, se i loro corrispettivi americani ed europei si fossero mutilati, sarebbero apparsi dei masochisti ai miei occhi. Qual era allora la differenza? Aveva qualcosa a che fare con le convenzioni e le pratiche rituali che, una volta iniziate, sempre trascendono la psicologia individuale. Aveva anche a che fare con un'azione volontaria. Non erano gli adepti marocchini a essere responsabili di quelle mutilazioni. Non ero neppure sicuro di poterle definire «auto-mutilazioni». Erano – per quello che capivo delle loro credenze – i demoni che li possedevano. Ed erano quegli stessi demoni a deter-

minare il loro contenimento e, infine, la loro liberazione (Crapanzano 2007: 97).

Tutto questo porta Crapanzano alla conclusione che, nella scrittura etnografica, bisogna far dialogare la concettualizzazione dell'esperienza e la fenomenologia dell'esperienza: bisogna accettare il resoconto dell'esperienza, riferirsi a esso per comprendere ciò che è accaduto, ma tenere presente anche che esso esprime una concettualizzazione dell'esperienza. Dal resoconto e dalla concettualizzazione, anche evocativa, e naturalmente dall'osservazione e partecipazione all'esperienza, si può ricostruire la retorica dei simboli utilizzati dall'informatore per rappresentare la realtà. Infatti Crapanzano ritiene che, sebbene non sia possibile capire come i simboli siano vissuti interiormente dalle persone, cionondimeno la relazione etnografica permette di capire come i simboli siano utilizzati: gli antropologi non hanno accesso alla mente dell'informatore, ma dispongono di un testo da analizzare che è costituito, in termini geertziani, dall'azione socioculturale.

Simili sperimentazioni testuali, finalizzate a far emergere la voce dei soggetti con cui viene condotta la ricerca etnografica – un altro punto di riferimento in questo genere etnografico in un contesto mediorientale è *Moroccan Dialogues* di Kevin Dwyer (1982) –, secondo Said, rappresentano tentativi più o meno riusciti, da parte di alcuni studiosi, di inserire una dimensione etica all'interno degli studi che trattano l'Oriente. Essi tuttavia si inscrivono nel medesimo contesto di strutturale disparità di potere, che ha dotato di forza politica la visione del mondo orientalistica: «Che poi questi sforzi abbiano successo o meno è cosa di per sé meno interessante del fatto che a caratterizzarli e a renderli possibili sia sempre una consapevolezza del contesto imperiale come dato semplicemente onnipresente e inevitabile» (Said 2008: 356-357). Nonostante Crapanzano abbia colto e condiviso il “punto di vista del nativo”, non si può ignorare che un lavoro etnografico su un individuo così atipico nella società marocchina possa aver contribuito al consolidarsi del pregiudizio orientalistico sull'irrazionalità degli orientali.

Restando nell'ambito delle sperimentazioni testuali degli etnografi mediorientalisti, è impossibile non cogliere un diffuso senso di distanza e

a volte uno sguardo di estraneità – paragonabile al punto di vista distaccato e superiore di Flaubert nelle sue descrizioni dell'Egitto (uno dei testi analizzati da Said) – nel pur pionieristico e avvincente *Reflections on fieldwork in Morocco* di Paul Rabinow. Invitato a una festa di matrimonio da uno dei suoi principali informatori, Ali, Rabinow vi partecipa con una certa riluttanza:

Ali e Soussi passarono da casa mia verso le nove di sera e ci muovemmo. Ero già un po' stanco e ripetetti chiaramente a Soussi, un festaiolo nato, che ci saremmo fermati solo per un po' e poi saremmo tornati a Sefrou. *Waxxa*, d'accordo? [...]

Furono tutti gentili e mostrarono di sapere chi fossi. [...] Passammo un'ora chiacchierando, sebbene la mia minima conoscenza dell'arabo non consentisse molta espansività. [...]

Dopo cena, scendemmo in cortile, dove iniziarono le danze. Io guardavo da un angolo, appoggiato a una colonna. I danzatori, naturalmente tutti uomini, formarono due file opposte, gli uni con le braccia appoggiate sulle spalle degli altri. In mezzo alle due file c'era un cantante con un tamburello rudimentale, che cantava ondeggiando avanti e indietro. Le file di uomini reagivano ai suoi colpi, diretti e insistenti, e rispondevano ai suoi versi con i propri. Le donne sbirciavano da un'altra parte dell'edificio, dove avevano cenato. Indossavano gli abiti migliori, dei caftani dai colori vivaci. Rispondevano ai versi con i loro richiami, incitando gli uomini con passione. Dal momento che non comprendevo le canzoni e non danzavo, il mio entusiasmo svanì in fretta. Ali era uno dei danzatori più entusiasti ed era difficile richiamare la sua attenzione. Durante una pausa, mentre il cantante principale riscaldava il tamburello sul fuoco per tenderne la pelle, finalmente riuscii a parlare con Ali e gli chiesi, educatamente ma con insistenza, [...] se potevamo andare via, dato che era mezzanotte. Certamente, rispose, ancora qualche minuto, non c'è problema.

Un'ora dopo ci riprovai ed ebbi la medesima risposta, ma stavolta ero irritato [...]. Continuai a brontolare dentro di me, pur mantenendo un sorriso di circostanza. Alla fine, alle tre di mattina, non resistetti più; ero infuriato con Ali [...]. Sarei andato via, a prescindere dalle conseguenze (Rabinow 1977: 40-44).

La serata si conclude con una discussione in automobile, in seguito alla quale Ali scende dall'auto e torna a piedi a casa, camminando per cinque miglia su una strada ad alto scorrimento di traffico. Sebbene Rabinow interpreti positivamente l'effetto di questo scontro, che a suo avviso avrebbe prodotto un ampliamento della relazione tra antropologo e informatore (porre un limite alla propria pazienza rispondeva allo stile culturale marocchino: «tenendo testa ad Ali, avevo comunicato con lui» [ivi: 49]), ritengo che l'episodio sia anche interpretabile come il risultato della mancanza di sintonia tra gli stati emotivi dell'antropologo e dei suoi interlocutori, argomento su cui vorrei tornare più avanti.

Appoggiato a una colonna, in disparte, l'etnografo non riesce a condividere l'allegria dei suoi ospiti; egli giustifica il proprio atteggiamento dicendo non si sentiva bene a causa di una gastroenterite, ma quale ospite del Rif marocchino gli avrebbe negato il conforto di qualche ora di riposo in casa propria, se ne avesse manifestato l'esigenza? Lo scrivo con cognizione di causa: una volta, a pochi mesi dall'inizio della mia ricerca sul campo in Siria, ero andato con un mio conoscente a una serata tra amici, in un sobborgo nella campagna di Damasco, in cui si fumavano i narghilè e si giocava a *shadde*, un gioco di carte molto diffuso in Siria, simile al tressette. Non sapendo giocare, non apprezzando (ancora) il fumo del narghilè e percependo la circostanza come una perdita di tempo (non riuscivo a figurarmi come questa serata potesse contribuire alla mia ricerca), dopo un paio d'ore manifestai a Raghid – il mio conoscente – la mia intenzione di tornare a casa; per non distoglierlo dalla sua serata, sarei tornato con un autobus. Tuttavia, i servizi pubblici in quel sobborgo erano rari, così Raghid si sentì in dovere di accompagnarmi, tornando in seguito dai suoi amici. In seguito, riflettei sul mio atteggiamento e lo trovai molto poco etnograficamente corretto. Nei mesi e anni successivi partecipai a molte serate di questo tipo, con i medesimi amici e con altri con i quali, col passare del tempo, entrai in confidenza; Raghid era diventato uno dei miei migliori amici siriani. Pur non imparando il gioco a carte, iniziai ad apprezzare molto queste serate tra uomini, alle quali non ero abituato all'inizio della mia ricerca (nel testo di Rabinow riportato sopra, l'antropologo sembra riferirsi con velata ironia – che traspare nell'uso dell'avverbio – all'omosocialità della serata: «I danzatori, *naturalmente* tutti

uomini [...]»). In queste serate – e in altre occasioni sociali – i possibili momenti di auto-isolamento non venivano male interpretati dai miei amici: semplicemente, potevo mettermi qualche minuto in disparte, senza per questo lasciarmi prendere dalla noia e dal desiderio di andare via. Inoltre, col tempo sviluppai una piacevole dipendenza psicologica dal fumo del narghilè, dalla quale non sono ancora venuto fuori.

Tornando a *Reflections on fieldwork in Morocco*, in un'altra occasione si verifica una simile incomprensione tra Rabinow e Malik, un altro informatore, causata dall'eccessiva quantità di passaggi in auto richiesti dai conoscenti di Malik all'etnografo:

Era quasi sera quando rientrammo in macchina e ci dirigemmo verso Sidi Lahcen. Ero silenzioso e imbronciato. [...] La conversazione languiva. Finalmente arrivammo al villaggio. Malik era preoccupato, ma lo rassicurai, dicendogli che era tutto a posto, che non doveva preoccuparsi, ma che volevo soltanto starmene da solo. Iniziai a camminare verso la campagna e Malik mi venne dietro. I Marocchini non capiscono per quale motivo qualcuno possa voler fare una passeggiata da solo. Mi venne in mente la scena di Ali al matrimonio; avevo raggiunto i limiti della sopportazione e non riuscivo più a mantenere una benevolenza di facciata. Malik insisteva e continuava a seguirmi, finché mi voltai verso di lui e gli dissi piano, fermamente e categoricamente che non ero arrabbiato con lui, che ero stanco, che volevo stare da solo e che ci saremmo visti il giorno dopo. Un'espressione di sgomento e di offesa gli attraversò la faccia. Rispose: *wash sekren?* – sei ubriaco?

Ero senza parole. [...] L'irritante irrazionalità del suo commento mi gettò in una depressione ancora più cupa e mi fece dubitare che tra di noi ci fosse mai stata vera comunicazione e comprensione. Dovevo essermi ingannato; tra di noi c'era un oceano, impossibile da superare (ivi: 113-114).

Esasperato dal proseguire dell'esperienza di espiazione (fare da autista) che si è auto-inflitto – probabilmente per aver interiorizzato i sensi di colpa dell'Occidente nei confronti della società araba colonizzata –, l'antropologo non coglie quella che probabilmente era una battuta di spirito, finalizzata ad attenuare la tensione del momento («sei ubriaco?») e attri-

buisce l'osservazione del suo interlocutore alla distanza culturale tra il mondo dell'osservatore e quello dell'osservato.

In questa "memoria etnografica" (Tedlock 1991), inoltre, appare l'unico resoconto che abbia mai letto, fatto da un antropologo mediorientista, su un proprio incontro sessuale durante il lavoro sul campo:

Ci incontrammo con le ragazze e tra risatine, sorrisi e trastulli seguimmo a piedi il corso del fiume [...]. Sentivo una crescente eccitazione, come se le inibizioni personali e le convenzioni sociali stessero scomparendo. [...] Si parlava poco, ma si scherzava un bel po'. Ali portava le ragazze sulle spalle ogni volta che attraversavamo il fiume e loro lo scuotevano come un cavallo, gli tiravano i capelli e gli mordicchiavano le orecchie, ciò che provocava le sue proteste e le loro fragorose risate. Si correva, ci si rincorreva e ci si arrampicava dandosi reciprocamente una mano. [...] Ero sconcertato. [...] Non mi era mai capitata in Marocco un'interazione di una tale sensualità. Sembrava troppo bello per essere vero. [...] Mi sentivo straordinariamente felice – fu il più bel giorno che abbia mai passato in Marocco. [...]

Dopo una curva, arrivammo in un avvallamento, con un recinto [...] che delimitava uno stagno di acqua sorgente. Ali e le due sorelle berbere si fecero il bagno. Si fecero il bagno! Nudi, in Marocco! A stento avevo visto un volto femminile negli ultimi mesi, ed eccoci qua, a spassarcela in mezzo alle montagne, seduti vicino a una sorgente sulfurea, e quelli si facevano il bagno! [...]

La pressoché totale mancanza di comunicazione verbale, combinata con l'intimità, la grazia e l'innocenza della gestualità, conferì all'intero pomeriggio la qualità del sogno. [...]

Durante la cena, gli altri parlarono in berbero ed io continuai ad assaporare le meravigliose immagini del pomeriggio. Dopo il tè e una breve conversazione in arabo, si fece l'ora di andare a letto. Ali mi portò nella stanza accanto e mi chiese se volessi passare la notte con una delle ragazze. Sì, sarei andato con la terza donna che aveva cenato con noi. [...]

Non scambiammo che poche parole. Le mie poche espressioni arabe mi venivano in mente confuse e ingarbugliate. Così, silenziosamente e con un'aria affettuosa, lei mi fece capire che dovevo sedermi su un cuscinetto, mentre lei preparava il letto. [...] Il calore e la comunicazione non verbale del pomeriggio stavano svanendo. Questa donna non era fredda,

ma non era neppure così affettuosa o aperta. Il pomeriggio aveva impresso dentro di me una sensazione molto più profonda (Rabinow 1977: 65-69).

Questo episodio è presentato da Rabinow – come i due precedenti – come un'ulteriore occasione di avvicinamento al *milieu* culturale marocchino, questa volta attraverso il cameratismo maschile e la prova di virilità: Ali la mattina seguente chiede insistentemente all'antropologo e alla sua partner “quante volte?”, scherzosamente ma insistentemente. Tuttavia interpreterei il resoconto dell'incontro tra Rabinow e la giovane beduina nei medesimi termini con i quali Edward Said parla dell'esperienza di Flaubert, sia per il silenzio delle donne (le uniche parole pronunciate dalla partner di Rabinow sono «*numero wahed*» – “numero uno!”, per certificare la sua virilità agli occhi di Ali) che per il rapporto di forze impari (si scopre a un certo punto che le donne sono prostitute e che è Rabinow a pagare per tutti); scrive Said:

Dall'incontro di Flaubert con una cortigiana egiziana nasce uno stereotipo letterario della donna orientale destinato ad avere grande fortuna; ella non parla mai di sé, non esprime le proprie emozioni, la propria sensibilità o la propria storia. È Flaubert a farlo per lei. Egli è uno straniero di sesso maschile e di condizione relativamente agiata, e tale posizione di forza gli consente non solo di possedere fisicamente Kuchuk Hanem, ma anche di descriverne e interpretarne l'essenza, e di spiegare al lettore in che senso ella fosse “tipicamente orientale”. Io ritengo che la posizione di forza di Flaubert nei confronti di Kuchuk Hanem non fosse un fatto casuale o isolato. Al contrario, esemplifica bene il complesso rapporto di forze tra Oriente e Occidente allora esistente, e il discorso sull'Oriente che tendeva a scaturirne (Said 2004: 14).

Da tutto ciò consegue che l'antropologia non può sbarazzarsi troppo facilmente del proprio retaggio orientalistico, perché questo non consiste semplicemente nell'ideologia del dominio coloniale, né negli stereotipi elaborati e diffusi dai testi sull'Oriente, ma nella diffusa consapevolezza di appartenere a contesti politici e socioculturali con specifici interessi in una parte del mondo, tali da creare un rapporto di forza squilibrato tra un

etnografo-osservatore esterno e occidentale e una società non-occidentale primitiva o quantomeno differente, sempre in ogni caso più debole e meno sviluppata (Said 2008):

L'orientalismo [...] non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista "occidentale", destinato a giustificare la colonizzazione del mondo "orientale". È invece il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici: ed è l'elaborazione non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di "interessi" che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. D'altra parte, più che esprimerla, esso è anche una certa volontà o intenzione di comprendere – e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare – un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo (Said 2004: 21).

Oriente, Occidente e oltre

La riflessione di Said ha indotto gli antropologi con interessi mediorientali a concentrarsi sulla questione della politica degli studi e ad affrontare tematiche che hanno permesso di mettere in discussione l'alterità del Medio Oriente e dei musulmani, di evidenziare i punti di contatto e le convergenze culturali e di affrontare il diffuso senso di autoconsapevolezza orientalistica. Del resto, l'antropologia è una disciplina che, secondo un'efficace definizione di Ugo Fabietti (1999), si occupa di «gettare ponti tra le culture». L'invito di Abu-Lughod a superare le "zone di teoria" va in questa direzione ed è stato accolto dagli antropologi che hanno approfondito temi quali le politiche del patrimonio culturale, la produzione e l'interpretazione dei media, l'istruzione superiore, i movimenti per il cambiamento sociale, la soggettivazione di genere nelle culture mediorientali. È a questo scopo che personalmente, negli scorsi anni, ho approfondito le questioni della patrimonializzazione dei beni culturali in Siria: l'analisi

etnografica delle politiche, delle idee e delle pratiche del patrimonio culturale permette di osservare l'interazione tra dinamiche locali e flussi globali (Appadurai 2001). L'analisi delle tradizioni discorsive che costituiscono le ideologie pratiche del pubblico islamico tunisino – oggetto di questo libro – consente di osservare le forme contemporanee di interrelazione tra sentimento religioso e prassi politica, superando le classiche descrizioni dell'Islam come una totalità ideologico-normativa astorica nella quale sarebbero fuse sfere della vita (economica, politica, religiosa) che la modernità occidentale ha separato.

L'appassionante lavoro della stessa Abu-Lughod sulle poesie d'amore delle donne beduine (ma anche dei giovani uomini e, in generale, degli elementi subalterni della società beduina) del deserto libico-nubiano rappresenta un punto di partenza fondamentale nella decostruzione delle reificazioni culturali operate dal sapere antropologico in reazione al Medio Oriente. La tradizionale rappresentazione antropologica della società beduina come mondo a sé stante, basato su un sistema economico incentrato sulla pastorizia seminomade, una struttura sociale basata sulla discendenza patrilineare e sulla segregazione dei generi e un modello culturale fondato sull'onore maschile, è stata messa radicalmente in discussione dall'antropologa nel suo *Sentimenti velati*, frutto di una lunga esperienza etnografica presso una comunità beduina in Egitto. Abu-Lughod ha messo in discussione la centralità del seminomadismo e l'univocità della discendenza patrilineare in questa società, ma soprattutto ha decostruito il concetto di onore maschile, elemento centrale della reificazione culturale dei beduini e della costruzione dell'alterità mediorientale. La critica del concetto di onore maschile ha consentito all'antropologa di mettere in risalto da un lato i modelli culturali e le esperienze dell'onore femminile – concetto che le permette di superare l'assimilazione tra modestia femminile e subordinazione passiva – e dall'altro il sistema culturale, alternativo rispetto al codice dell'onore (sia maschile che femminile), costituito dalla poesia orale *ghinnawa*. Attraverso questa forma letteraria, gli individui subalterni o in posizione di relativa subalternità esprimono (o meglio, svelano) sentimenti (solitamente velati) quali l'attaccamento e la passione amorosa, la sofferenza, la delusione o il rifiuto dell'onore. L'articolato ragionamento dell'autrice mostra come questo sistema alternativo non rap-

presenti un'esplosione liberatoria di emozioni represses, ma sia una forma culturale con una solida tradizione, complementare al modello dell'onore, rispetto al quale essa svolge una funzione di reciproco supporto e conferma.

Una critica della radicale distinzione tra Oriente e Occidente è stata condotta anche da Jack Goody, che ha dedicato molti lavori alla decostruzione di binomi oppositivi come “mondo orientale e mondo occidentale” o “Islam ed Europa”; il punto interessante, espresso in termini abbastanza semplici da Goody (2008), è l'arbitrarietà della distinzione tra Oriente e Occidente. L'Oriente e l'Occidente presi in considerazione da Goody sono la parte orientale e quella occidentale del continente eurasiatico: la distinzione, netta secondo la storiografia europea, è quella tra Europa e Asia. In un articolo pubblicato nello stesso anno, Eric Hobsbawm (2008) sintetizzava la problematicità di tale distinzione in questi termini: «Perché classificare come ‘continente’ l'insieme di penisole, di montagne e di pianure situato all'estremità occidentale del grande continente eurasiatico?». La risposta viene offerta da Goody nei termini della dialettica sapere-potere, che spiega come il dominio dell'Europa sul mondo, a partire dalla sua espansione nell'economia mondiale attraverso l'industrializzazione del XIX secolo, abbia avuto come esito il dominio sulla ricostruzione storica delle vicende mondiali. L'antropologo britannico, di conseguenza, ha proposto di ripensare le categorie spaziali, temporali e valutative sulle quali si fonda la conoscenza storica europea e di mettere in discussione la validità epistemologica del concetto spaziale della distinzione tra Oriente e Occidente.

Questa diffusa consapevolezza di separazione, nella storiografia eurocentrica, coinvolge le istituzioni, i fenomeni storici, le epoche, le esperienze religiose e spirituali, le conquiste tecnologiche ed economiche, i sentimenti che distinguerebbero l'Occidente (l'Europa) dal resto del continente eurasiatico. Nella prospettiva eurocentrica, si tratterebbe di fenomeni unici e irripetibili, avvenuti esclusivamente in Occidente, che rappresenterebbero la netta superiorità di questo sull'Oriente. L'evoluzione storica, addirittura, sarebbe – secondo questa storiografia – una prerogativa dell'Occidente: l'Oriente, immutabile e statico, sarebbe privo di evoluzione storica, o quanto meno la sua evoluzione si sarebbe bloccata in

epoche molto remote; come l'Oriente, tutti i popoli diversi da quelli europei sarebbero incapaci di trasformarsi se non attraverso un aiuto esterno. L'unica evoluzione verificatasi nella storia mondiale sarebbe quella che dall'età del bronzo ha portato all'antichità classica, poi al feudalesimo, quindi al rinascimento, all'assolutismo, al capitalismo, alla rivoluzione industriale e alla modernità. Una traiettoria storica esclusivamente europea, di cui l'Asia sarebbe stata priva. Questo, secondo alcuni storici europei, come Fernand Braudel, sarebbe dovuto a caratteristiche culturali predefinite, che renderebbero i popoli europei più mobili e propensi al cambiamento rispetto a quelli asiatici, immobili e statici. Si tratta di un atteggiamento antistorico, secondo Goody, che sorvola sulle evidenze e comporta il mancato riconoscimento della storia alla parte orientale del continente eurasiatico – e per estensione al resto del mondo: ciò che l'antropologo britannico definisce il “furto della storia”.

Il diffuso senso dell'alterità islamico-mediterranea è ascrivibile alle medesime relazioni impari, nei termini della politica degli studi e della conoscenza europee. All'origine dell'idea di radicale differenza tra la sponda settentrionale del mar Mediterraneo da una parte e le sponde meridionale e orientale dall'altra, secondo Hobsbawm, sarebbero proprio le conquiste arabo-islamiche. La storiografia eurocentrica ha trascurato le molte similarità esistenti tra le società di quest'area – sul piano delle forme di governo, diritto, economia, modi di produzione e di comunicazione –, in favore della teoria “orientale”, che sottolinea differenti traiettorie storiche tra Oriente – di cui il Nord Africa è considerato parte integrante – e Occidente. Goody ha avanzato la proposta di una prospettiva storica che permetta di superare l'etnocentrismo della storia europea: si tratta dell'atteggiamento archeo-antropologico, che consiste nel considerare unitaria l'evoluzione del continente eurasiatico (come fanno gli archeologi) e nel costruire delle griglie di comparazione dei fenomeni storici, per analizzare con maggiore obiettività lo sviluppo di conoscenze, tecniche, mentalità, forme di economia nelle diverse epoche, in diverse parti del continente. Goody sostiene infatti che la storia del continente eurasiatico è molto più uniforme di quanto la storia teleologica eurocentrica voglia mostrare.

I recenti sommovimenti politici e cambiamenti storici che hanno

coinvolto diverse società arabe, noti come “primavere arabe”, sotto molti aspetti possono essere considerati un’ulteriore prova dell’inefficacia della logica di distinzione di cui si è parlato finora. Come hanno sottolineato Ayari e Geisser (2011) nella loro brillante lettura di quelle che hanno definito “rinascite arabe”, questi eventi si collocano in un contesto di cambiamento globale e non possono essere confinate nelle classiche frontiere geo-culturali delle scienze politiche e degli studi d’area. In primo luogo, le “rinascite arabe” sono state l’espressione di una dinamica globale di emergenza delle società civili nello spazio politico. Nello stesso periodo si sono verificati altrove fenomeni simili: le mobilitazioni popolari in India contro la corruzione del sistema politico; il movimento sociale degli studenti cileni contro le politiche educative promosse dal presidente neoliberista Pinera; il movimento dei giovani indignati in Spagna, che hanno rivendicato e promosso pratiche di democrazia reale, contestando le politiche rigoriste imposte dalle istituzioni finanziarie internazionali; le proteste spontanee in Grecia contro i tagli ai salari e la privatizzazione dei beni pubblici, decisi dal governo con l’appoggio dell’Unione Europea e del Fondo monetario internazionale. Tutti questi movimenti hanno in comune una radicale messa in discussione dell’integrità dello Stato e una contestazione della rappresentatività dei partiti politici tradizionali; da ciò consegue il rifiuto di questi movimenti, nei quali la società civile ha svolto un ruolo determinante, di delegare i poteri di gestione e decisione a un’avanguardia o all’élite politica. Se da una parte i movimenti delle primavere arabe, sviluppatasi in contesti di governo autocratico, in modo peculiare rispetto agli altri movimenti hanno rivendicato le libertà democratiche, dall’altra essi hanno chiesto, in modo analogo, la fine della delega allo Stato, ai partiti e alle istituzioni finanziarie internazionali.

In secondo luogo, le primavere arabe mettono in discussione l’idea del primato occidentale sul resto del mondo; esse sono infatti parte delle dinamiche che Hodgson (1994) ha definito “l’orientalizzazione del mondo”, ossia la fine dell’influenza relativa delle potenze occidentali e la conseguente relativizzazione del dominio occidentale sul mondo. Anche sostenitori entusiasti del primato occidentale, come Nial Ferguson, concordano con questa diagnosi; elementi della relativizzazione del potere occidentale sono la crisi economica iniziata nel 2007/2008,

l'emergere della Cina e di altri paesi sulla scena politico-economica mondiale, il fallimento degli interventi armati a guida angloamericana in Iraq e in Afghanistan, il deficit finanziario di molti paesi occidentali – da cui è conseguito un crescente affidamento sul capitale dei paesi dell'Asia orientale per sostenere i bilanci statali (Ferguson 2013). Le sollevazioni nel mondo arabo si inscrivono in questo contesto di relativa perdita del potere statunitense e occidentale sul mondo; gli Stati Uniti, infatti, non possono più imporre il proprio volere a società che aspirano alla giustizia sociale, alle libertà democratiche e allo sviluppo socioeconomico. Inoltre, le sollevazioni nel mondo arabo possono essere considerate delle risposte locali alla crisi del capitalismo mondiale, come si vedrà meglio nel capitolo 2. Al livello della politica degli studi, le primavere arabe hanno costretto tutti gli studiosi delle società e culture mediorientali a fare i conti con il superamento dei paradigmi finora utilizzati (Copertino 2017).

L'osservazione delle convergenze culturali costituisce uno degli obiettivi della contemporanea antropologia del Medio Oriente e solleva una fondamentale questione metodologica: l'esplicitazione della relazione che si instaura tra gli antropologi e le persone con le quali essi conducono le proprie ricerche. Anche da questo punto di vista, *Sentimenti velati* (1986) di Lila Abu-Lughod (2007) rappresenta un punto di svolta. In quest'opera, l'autrice dimostra in modo esaustivo di aver conseguito un obiettivo metodologico definito altrove (Abu-Lughod 1989): chiarire come, attraverso l'esperienza etnografica, il Sé (l'antropologa) e gli Altri (i suoi interlocutori) si avvicinano e si trasformano; le rispettive identità risultano modificate attraverso questo processo; il sé occidentale e l'alterità mediorientale vengono messi in discussione grazie all'incontro etnografico. Non ho resistito alla tentazione di rileggere l'intero *Sentimenti velati* – non soltanto il capitolo introduttivo, più strettamente “metodologico” – come il resoconto della progressiva “sintonizzazione” dei sentimenti dell'antropologa sulle “frequenze” emotive dei suoi interlocutori (ma anche amici e familiari, in principio fittizi, poi sempre più reali). Ecco ad esempio come vengono descritti i momenti della scelta dei soggetti principali (le donne beduine) e degli oggetti (le poesie) della ricerca:

Nelle prime settimane cercai di andare avanti e indietro, tra il mondo maschile e quello femminile. Gradualmente mi resi conto che avrei dovuto dichiarare la mia lealtà fermamente in modo da essere accettata in entrambi. Ad eccezione dello Haj, che imparai a conoscere molto bene attraverso le nostre conversazioni quotidiane e gli occasionali lunghi passaggi in macchina verso il Cairo, trovavo le visite degli uomini piuttosto noiose a causa della limitatezza degli argomenti che potevamo coprire educatamente. Così optai per il mondo delle donne, rifiutando sempre più di lasciare la loro compagnia quando gli uomini chiamavano. Questa scelta incontrò la silenziosa approvazione delle donne e delle ragazze e fu così che venni accolta nel loro mondo, coinvolta nelle loro attività e resa partecipe in privato dei loro segreti. Dato che le relazioni nel mondo femminile sono più informali rispetto a quelle nel mondo maschile, imparai più velocemente ad andare oltre le conversazioni formali.

Qualche volta mi disperavo perché non raccoglievo le storie delle relazioni tra gruppi tribali o non disegnavo i modelli di controllo del territorio. Ma ciò che dovetti sacrificare in ampiezza fu, penso, ampiamente compensato dalla profondità di conoscenza degli individui [...].

Ero riluttante a fare domande in maniera aggressiva o a condurre interviste strutturate; e ciò limitò la possibilità di studiare alcuni aspetti in modo sistematico. Ciò mi permise però anche di dar forma alla mia inchiesta intorno alle questioni che i beduini ritenevano più importanti e centrali.

Apprezzai il fatto che mi percepivano diversamente da quei ricercatori che avevano incontrato prima. Avevo ascoltato storie di “esami” che questi ricercatori avevano sottoposto [...] e i racconti ilari e selvaggi con cui i beduini li avevano nutriti. Raramente prendevo appunti o utilizzavo il registratore quando parlavano (tranne più tardi quando cominciai a raccogliere le poesie), piuttosto scrivevo appunti di notte o in vari momenti durante la giornata, da ciò che ricordavo, e cercavo di fare domande quando le persone già parlavano di certi argomenti o eventi piuttosto che di punto in bianco. In questo modo sono stata in grado di dedurre liberamente le concezioni beduine riguardo al mondo sociale e sono giunta a scoprire l'importanza della poesia nella vita quotidiana (Abu-Lughod 2007: 26-28).

Ecco come l'antropologa descrive il crescere del senso di familiarità con le persone con le quali viveva:

Sebbene non persi mai completamente il mio status di ospite nella loro casa, questo fu sostituito gradatamente dal mio ruolo di figlia. I pezzi di carne scelta che inizialmente venivano messi da parte per me, vennero offerti invece ad altri ospiti. Fui messa in disparte quando avevamo compagnia, mi ritrovai a dare il mio contributo al lavoro domestico più di quanto avessi desiderato e mi venne assegnato il turno nelle faccende di casa. Occasionalmente gli uomini mi lanciavano ordini ad alta voce e si sentivano liberi di svegliarmi a tarda notte insieme alle donne e alle ragazze per aiutare a servire il tè ai visitatori.

Acquisendo familiarità con le persone con cui vivevo, sentivo sempre meno l'esigenza di incontrare [estranei]³. Trovavo che le conversazioni superficiali possibili con loro erano noiose e mi stancavo delle loro domande di cosa si coltiva in *amrika* (ivi: 26).

L'assegnazione all'antropologa di un ruolo familiare e di compiti pratici è in questo caso il frutto del progressivo avvicinamento tra i soggetti; questo processo è molto diverso dall'offerta unidirezionale d'aiuto fatta da un etnografo alla ricerca di una specie di auto-immolazione, come nel caso di Rabinow. Il processo di avvicinamento agli altri viene descritto da Abu-Lughod nei termini dell'osservazione della partecipazione propria e altrui all'incontro etnografico (Fabietti 1999; Tedlock 1991):

Mi stavo presentando a loro attraverso una maschera: mi sentivo obbligata a mentire sugli aspetti della mia vita negli Stati Uniti semplicemente perché non avrebbero potuto fare altro che giudicarla e giudicarmi nei loro termini, e la mia reputazione ne avrebbe sofferto. Così adattavo le mie descrizioni e cambiavo soggetto quando mi chiedevano di parlare di me, anche se nel farlo mi sentivo a disagio. Quanto era etico presentarmi in modo falso, far finta di condividere i loro valori e vivere come loro anche quando non ero con loro? Non sapevano nulla della mia vita precedente, dei miei amici, della mia famiglia, dell'università, del mio appartamento – in breve, molto di ciò che consideravo la mia identità.

Alla fine riuscii a mettere da parte questo senso di inautenticità. Non appena potei partecipare più pienamente alla comunità allentando i miei legami con l'altra mia vita, e non appena fu possibile condividere una storia comune e una serie di esperienze su cui costruire le relazioni,

divenni la persona che ero con loro. [...] Sentivo che ciò che ci univa era l'essere individui che rispondevano a situazioni in cui partecipavamo alla pari.

Ci furono momenti in cui divenni consapevole di una transizione nelle relazioni con le persone, sebbene il processo di cambiamento fosse poco visibile. Un giorno, circa quindici mesi dopo l'inizio del lavoro sul campo, fui colpita dall'intensità dei sentimenti di appartenenza e dal grado in cui questa vita mi era diventata naturale. Fui svegliata al mattino da una delle figlie dello Haj che era corsa nella mia stanza con la notizia esaltante che il nostro vicino era tornato dal pellegrinaggio. [...]

Entrando nella tenda affollata di donne, sapevo esattamente a quale gruppo unirmi – il gruppo delle “nostre” parenti. Mi diedero il benvenuto con naturalezza e continuarono a spettegolare serratamente con me sulle altre persone presenti. Questo senso di “noi-loro”, così centrale per le loro relazioni sociali, era diventato importante anche per me e mi fece piacere pensare che appartenevo a un «noi». Più tardi, in un momento in cui c'era bisogno di aiuto per preparare il tè per gli ospiti, diedi una mano assumendo il ruolo appropriato, quello di una vicina di casa che aveva una certa familiarità [...].

Quella sera quando ci sedemmo alla luce della lanterna a kerosene, parlando della festa cui avevamo partecipato, scambiandoci i frammenti di informazione che avevamo raccolto e sentendoci felici perché avevamo mangiato della carne, divenni consapevole di quanto mi facesse sentire a mio agio conoscere tutte le persone di cui si parlava, offrire le mie chicche e le mie interpretazioni, e reggere facilmente il peso di un bimbo che si era addormentato sulle mie ginocchia, dato che ero seduta a gambe incrociate per terra. Solo quella notte, quando apposi la data sul mio diario, notai che mancavano alcuni giorni a Natale. La mia vita americana sembrava molto lontana (Abu-Lughod 2007: 22-25).

Abu-Lughod dimostra in questo lavoro di aver preso molto sul serio la prospettiva metodologica formulata da un'altra antropologa con esperienze mediorientali, Unni Wikan, che consiste nello sviluppo di una comprensione emotiva tra il ricercatore e le persone tra le quali egli lavora, ciò che Wikan (1992) definisce “risonanza”. Anche rispetto a Wikan, tuttavia, Abu-Lughod riesce a dimostrare meglio come la propensione

alla risonanza si sviluppi progressivamente a partire dall'interrelazione tra l'antropologo e gli altri e non per autonoma decisione del primo; la risonanza, secondo Wikan, si sviluppa a partire dalla condivisione delle problematiche quotidiane che maggiormente stanno a cuore alle persone con cui l'etnografo lavora e vive. In *Life among the poor in Cairo*, Wikan scrive di aver condiviso il principale problema dei suoi interlocutori (la scarsità di risorse) organizzando una raccolta di fondi per beneficenza; non è chiaro – nel senso che l'autrice non lo esplicita – in che modo questo abbia facilitato quella sintonia di stati emozionali tra l'antropologa e i suoi interlocutori, in cui il metodo proposto dovrebbe consistere. In *Sentimenti velati*, al contrario, la comprensione antropologica dei concetti, sentimenti ed esperienze dell'onore maschile e femminile da una parte, e della loro negazione/conferma attraverso la poesia amorosa dall'altra, risulta tanto più solida e convincente in quanto l'antropologa ne offre un resoconto che coinvolge tanto gli altri quanto se stessa quali soggetti coinvolti in una relazione di reciproco avvicinamento e conoscenza. A quale antropologo in stivali e abiti bianchi coloniali l'onorevole *Haj* degli Awlad 'Ali avrebbe mai rivelato di aver composto delle poesie amorose?

Cosmopolitismi

Un momento importante nell'esperienza etnografica è costituito dal superamento della “zona di frontiera”, nella quale si svolge una buona parte del lavoro sul campo; nei termini espressi da Fabietti (1999), questa zona di frontiera è costituita dal mondo delle relazioni intessute dall'etnografo con ufficiali coloniali, missionari, impiegati statali, altri ricercatori, alcuni dei suoi informatori; l'etnografo è parte di questa zona di frontiera. Durante la mia ricerca in Siria, ho spesso interagito con persone che popolavano questa zona di contatto tra le culture. Si trattava di individui cosmopoliti in senso classico, gente abituata a viaggiare e risiedere in paesi diversi, conoscere altre culture e parlare altre lingue, a volte adottare identità e nazionalità diverse: rappresentanti della Chiesa cattolica romana, medici siriani che avevano studiato in Italia (ai quali mi rivolgevo spesso, nel primo periodo del campo, con l'idea che spiegarmi e ricevere indica-

zioni terapeutiche nella mia lingua madre attribuisse maggiore efficacia alla cura delle frequenti gastroenteriti di cui ero vittima), architetti cosmopoliti che lavoravano per l'Unesco e per le istituzioni locali della salvaguardia del patrimonio, attivisti della società civile impegnati nella sensibilizzazione al tema del patrimonio culturale, artisti con formazione e contatti internazionali, giovani siriani con una formazione universitaria internazionale e con il sogno (realizzato da alcuni di essi) di trasferirsi in Europa, gli insegnanti e collaboratori italiani e siriani dell'Istituto italiano di cultura, i ricercatori dell'Institut Français du Proche Orient (Ifpo, allora Institut Français d'Études Arabes de Damas), archeologi, politologi, geografi ed antropologi internazionali, studenti e dottorandi di diverse parti del mondo che sceglievano la – allora – sicura e pacifica capitale Damasco per imparare la lingua araba o perfezionarne la conoscenza. Ho accennato (cfr. *supra*, p. 20) ai frequenti controlli che ho ricevuto da parte dei servizi di sicurezza siriani; simili controlli – o il puro timore di esservi sottoposti – erano l'incubo di questi “cittadini del mondo”, che in presenza di conoscenti siriani erano costantemente preoccupati di non esprimere alcuna considerazione di tipo politico. A terrorizzarli erano alcune leggende metropolitane (o meglio “cosmopolitane”) su ricercatori, studiosi e giornalisti stranieri rinchiusi per giorni interi nei commissariati siriani, perché denunciati ai servizi di sicurezza (i famigerati *mukhābarāt*) da persone che li avevano sentiti parlare di temi “sensibili”, tra i quali l'argomento oggetto del sommo tabù era il potere autocratico del clan Assad. Il terrore dei *mukhābarāt* si estendeva in questo modo a tutti i siriani di cui non ci si fidava; e poiché ogni cosmopolita aveva solo una piccola cerchia di siriani di cui si fidava, e non sempre queste cerchie coincidevano con quelle degli altri, nel complesso gli stranieri non si fidavano di nessun siriano. Questo creava una barriera abbastanza solida all'interno della pur fluida zona di frontiera; ad esempio, un giorno di marzo del 2005, stavo parlando delle delicate relazioni siro-libanesi con una cooperatrice internazionale francese, che si interruppe improvvisamente quando ci raggiunse un mio amico (uno della mia “cerchia di fiducia”); questi, pur non parlando in italiano né in francese, comprese sia l'argomento che il motivo dell'interruzione e lo fece notare alla cooperatrice, dicendole: «So che con me non vuoi parlare perché pensi che vado a riferire ai *mukhābarāt*!»⁴.

Come accennavo più sopra, in effetti ricevetti alcuni interrogatori; al primo di questi fui sottoposto dopo alcuni mesi dall'inizio della mia ricerca. In principio ero intenzionato a studiare le specificità della questione palestinese in Siria e, per ottenere i primi contatti, mi recai a Yarmouk, il principale quartiere-campo di Damasco. Ignorando sconsideratamente qualsiasi suggerimento dei miei tutor italiani (che sull'esempio di Franz Boas ci dicevano semplicemente: «Non fate gli stupidi!») e il consiglio della referente della mia ricerca in Siria, la storica dell'Ifpo Sarab Atassi, di «fare attenzione ai bigotti»⁵, entrai in un negozio di souvenir palestinesi e mi presentai al giovane proprietario come un antropologo interessato alla questione palestinese. All'epoca non parlavo l'arabo siriano e avevo appena iniziato a studiare l'arabo classico all'Università di Damasco, ciò che mi impediva di esprimermi se non in inglese. Invece di rispondere alle mie domande – riconoscendo una propria ignoranza dell'inglese –, costui mi invitò a seguirlo al supposto studio di un medico palestinese di sua conoscenza, «che sapeva un sacco di storie sui palestinesi»⁶ e conosceva l'inglese, al quale annunciò per telefono l'imminente visita. Arrivati allo studio – che, a differenza di qualsiasi altro studio medico in Siria e, penso, al mondo, non recava alcuna insegna che permettesse di riconoscerlo come tale –, fummo accolti dal sedicente medico in una sala buia, con una scrivania, alcune poltrone di pelle scura e nessuna traccia delle suppellettili normalmente attribuibili all'attività di un medico o di un chirurgo. La raccolta di informazioni generali sulla situazione dei palestinesi di Yarmouk che speravo di condurre si rivelò subito una raccolta di informazioni sul mio conto; tra una storiella sulla *nakba*⁷ e l'altra, il “dotto-” si informò su tutto ciò che mi riguardava: nome e cognome, età, nazionalità, residenza e occupazione in Italia, identità dei miei genitori, indirizzo del mio domicilio in Siria. Sopraffatto dalla frequenza delle domande, dal tono inquisitorio di queste e dalla novità della situazione, da sventurato risposi, riferendo tutte le mie vere credenziali, compreso il numero di telefono dei miei ospiti damasceni, che furono accuratamente annotate dal mio sperato informatore. Dopo avermi schedato, questi mi diede appuntamento dopo qualche giorno nel suo studio, allo scopo di «fornirmi altre informazioni» sulle storie dei palestinesi di Yarmouk, alla presenza di un suo zio, che ne conosceva molte. Terrorizzato dall'idea che

una mia mancata presenza all'appuntamento potesse dar luogo a un forzato prelievo a casa – ancora immerso nel *milieu* di frontiera, collegai immediatamente la mia situazione agli aneddoti sui *mukhābarāt* –, mi recai all'appuntamento, dove la scena si ripetette pressoché identica, questa volta alla presenza dello “zio”, un informatore negligente che non pronunciò alcuna parola ma che annotò tutto quello che dicevo io.

Questi interrogatori ebbero su di me un effetto impressionante: passai due giorni in preda al panico e in seguito decisi di tornare in Italia, dove rimasi per diversi mesi prima di convincermi a tornare a Damasco; soprattutto, la mia ricerca ne risentì drasticamente: cambiai completamente l'argomento che inizialmente volevo affrontare. Una considerazione sulla minore sensibilità delle questioni del patrimonio culturale fu sicuramente alla base della scelta dell'argomento in cui negli anni successivi mi sono specializzato, non volendo rinunciare a condurre la mia ricerca in Siria. Ritornato sul campo, iniziai a prestare molta più attenzione ai luoghi che frequentavo e alle modalità con le quali sceglievo i miei informatori; abbandonai completamente lo sconsiderato atteggiamento casuale degli inizi e cominciai a prendere nuovi contatti soltanto a partire da persone che già conoscevo (secondo il metodo definito, con scarso senso del ridicolo, *snowball sampling*). Man mano che crescevano la mia conoscenza del dialetto arabo siriano (soprattutto grazie alle lezioni private impartitemi da una giovane amica palestinese), la mia capacità fisica di muovermi nello spazio, la mia sicurezza nell'entrare in relazione e di stare con gli altri e la mia fiducia nei confronti di quelli che iniziavo a considerare amici oltre che informatori – in sintesi, man mano che sviluppavo la mia competenza etnografica –, i miei timori nei confronti dei “bigotti” e degli informatori dei *mukhābarāt* vennero meno; semplicemente, smisi di preoccuparmene.

Come ricorda Alan George (2003), nel sistema di gestione autoritaria del potere al cui vertice si trova tuttora il clan Asad, il sospetto è in quanto tale uno strumento di controllo; il diffuso timore orwelliano di delazione ai servizi di sicurezza da parte di chiunque porta la gente a sospettare che chiunque non si conosca abbastanza bene possa essere un informatore occasionale o costante dei *mukhābarāt*. A prescindere dalla veridicità del detto “il 50 per cento dei siriani sono informatori dei *mukhābarāt*”,

che ho spesso sentito, il timore che questo fosse vero induceva la gente a evitare gli argomenti sensibili – soprattutto a criticare il regime – in pubblico. Per inciso, questo dimostra la straordinarietà dell'imprevedibile estensione anche in Siria della “primavera araba” – i cui esiti sono, purtroppo, le atroci distruzioni, carneficine ed esodi della caotica guerra civile tuttora in corso; d'altro canto, le documentate infiltrazioni di militanti jihadisti provenienti dall'estero, che hanno contribuito alla degenerazione di un'iniziale situazione di rivendicazione civile dei diritti sociali e politici da parte dell'opposizione siriana, testimoniano il crollo dell'immagine di infallibilità e controllo assoluto della società da parte dei servizi di sicurezza.

Un atteggiamento abbastanza diffuso tra gli abitanti della *madīna al-qadīma* (città antica) di Damasco, principale campo della mia ricerca, consisteva nell'avvicinare gli estranei che frequentavano con una certa persistenza i vicinati, con il pretesto di fornire loro informazioni, ma con il vero obiettivo di riceverne. Questo comportamento ricordava il ruolo di un'istituzione popolare del controllo sociale, che esisteva nelle città arabo-islamiche premoderne: il *nazorji*, di solito un commerciante o, in generale, il titolare di un locale posto in un punto del vicinato (*ḥāra*) tale da permettergli di tenere sotto osservazione gli spostamenti della gente e di individuare immediatamente eventuali estranei in giro per la *ḥāra* (J. Abu-Lughod 1987). Non si trattava di un'istituzione amministrativa, ma di un ruolo comunemente riconosciuto e tenuto in importante considerazione dalla gente della *ḥāra*: un custode conosciuto da tutti, conoscitore di tutti, da tutti rispettato. Pur essendo stato spesso avvicinato da *nazorji* contemporanei, non ho mai risentito di conseguenze negative derivanti da questa pratica che, al contrario, mi ha consentito di allargare le mie relazioni con le persone.

Avendo razionalizzato questi aspetti del controllo sociale, riuscii a procedere più serenamente nella mia ricerca e a vivere in maniera più distesa l'esperienza etnografica. L'argomento del patrimonio culturale non presentava – almeno in apparenza – aspetti problematici; al contrario, il recupero dei monumenti e dei quartieri antichi era uno strumento di legittimazione del potere assadiano (Copertino 2013a, 2014), che favoriva

lo sviluppo della società civile e la cooperazione internazionale nel campo dell'archeologia e dei beni culturali.

Ciononostante, in questo periodo di relativa facilità dell'esperienza del campo, ebbi un altro contatto con alcuni informatori – probabilmente aspiranti tali – dei servizi di sicurezza. Si trattava del gestore di un internet point, al quale avevo chiesto alcune informazioni sul funzionamento e sulla gestione delle reti telematiche, e di un suo conoscente che si presentò all'appuntamento che avevo preso con il primo per parlare di questa questione. Dopo pochi istanti dall'inizio della conversazione, riconoscetti nell'atteggiamento del secondo il tono inquisitorio, il ritmo serrato delle domande e lo stile poliziesco del “dottore” di oltre un anno prima; questo aspirante informatore mi chiese una serie di dati personali esibendo un ghigno di pretesa furbizia e ad un certo punto mi chiese di mostrargli il passaporto. La sicurezza acquisita con il passare dei mesi (mi trovavo in Siria da oltre un anno), con il consolidarsi delle interrelazioni personali, della ricerca e della pratica della burocrazia (avevo notato, ad esempio, che esprimersi in arabo corretto e con un tono gentile era fondamentale per ottenere il rinnovo del permesso di soggiorno presso gli uffici immigrazione della polizia; avevo anche sperimentato che soggiornare in Siria clandestinamente, ossia senza aver rinnovato il permesso di soggiorno, non era considerato un reato grave e vi si poteva rimediare con una lieve ammenda; inoltre ero stato in un commissariato per la denuncia di un furto), mi permise di comprendere in fretta la situazione: evidentemente il gestore dell'internet point, insospettito dalla mia richiesta di informazioni, aveva chiesto al suo conoscente di intervenire; quest'ultimo doveva avere qualche contatto con i *mukhābarāt*, ma non aveva alcuna autorità per raccogliere informazioni sul mio conto (come del resto il primo “dottore”) e addirittura per chiedermi di esibire i documenti. Infatti a questa richiesta io reagii piuttosto bruscamente, alzandomi e andando via dal locale; le mie referenze all'Ifpo, la trasparenza delle mie pratiche di ricerca e le mie numerose interrelazioni personali mi rendevano abbastanza sicuro da non temere un eventuale controllo successivo.

Dopo qualche tempo incontrai il collaboratore del gestore in una situazione conviviale e scoprii che era un conoscente di alcuni miei amici molto stretti e fidati; notai che chiese a questi ultimi delle informazioni

sul mio conto e, evidentemente rassicurato dalle notizie ricevute dai miei amici – che conoscevano benissimo quasi tutti gli aspetti della mia ricerca, essendone anche fondamentali soggetti –, mi si rivolse con un tono forzatamente amichevole e con il medesimo ghigno stereotipato del nostro primo incontro. Non conquistato da queste maniere affettate, gli risposi che avevo capito benissimo i suoi obiettivi nell'incontro di qualche giorno prima, che ero autorizzato a svolgere la mia attività in Siria e che soprattutto egli non aveva alcun diritto di fare indagini che mi riguardassero. Questo breve scontro si concluse con la sua richiesta di scuse, che mi sembrarono sincere e, soprattutto, ebbe l'effetto di creare una nuova relazione, se non di amicizia, quantomeno di rispetto reciproco tra me e Abuda (fu allora che scoprii il suo nome).

Il fatto che un potenziale informatore dei *mukhābarāt* avesse su di me un'opinione distesa e che questo fosse dovuto principalmente all'intercessione di conoscenti di entrambi aumentava la mia sensazione di sicurezza. Quando tuttavia, in seguito, ebbi la concreta impressione che anche uno dei miei più cari amici aveva occasionalmente delle conversazioni con agenti di sicurezza, la cosa nell'immediato mi turbò; mi sembrò di essere vittima di una specie di tradimento. In seguito, tuttavia, mi resi conto che il ruolo svolto da questo mio amico – che molto probabilmente non poteva rifiutare di fornire le informazioni richieste – non poteva che corroborare la mia relativa sicurezza, dal momento che sapevo con certezza che non avrebbe riferito dettagli calunniosi sul mio conto. Mi resi conto allora di aver completamente superato la paura, tipica dei cosmopoliti locali, dei dispositivi panottici siriani.

Considerando il classico obiettivo del lavoro etnografico – immergersi quanto più possibile in un'altra cultura, allo scopo di avvicinarsi al punto di vista degli altri –, cercavo di frequentare poco i “cosmopoliti” e di passare la maggior parte del tempo con i miei amici siriani che ritenevo “veramente locali”, nei termini espressi da Ulf Hannerz (2001). Mi riferisco ai molti amici, impiegati e professionisti con i quali ho passato gran parte delle giornate impegnate nella ricerca, ma anche del tempo libero; ai miei padroni di casa, persone di origine rurale, conversando (e restando in silenzio) con le quali ho perfezionato la conoscenza della lingua e ho imparato ad apprezzare e praticare forme di ospitalità, relazio-

ni di vicinato e periodici spostamenti tra città e campagna, ai quali a volte ho partecipato; agli amici *hetti*, termine con il quale si indicavano tutti quei giovani senza una stabile occupazione che passavano le proprie giornate appoggiati ai muretti (*hett*), con i quali condividevo lunghe passeggiate, chiacchierate e ore apparentemente sottratte alla mia ricerca seduti ai caffè. Nei confronti di questi amici “veramente locali”, la mia posizione socioeconomica era normalmente di superiorità, come classicamente avviene per gli antropologi sul campo: la mia borsa di dottorato, stentato mezzo di sussistenza in Italia, in Siria mi consentiva una sicurezza economica superiore a quasi tutti loro; un viaggio nello spazio è sempre anche un viaggio nella scala sociale (Lévi-Strauss 1965). Ciononostante, almeno in un’occasione, tale rapporto si rovesciò completamente: quando subii il furto a cui ho accennato più sopra (mi fu sottratta una notevole quantità di denaro, una tessera bancomat, una carta di credito e un telefono cellulare), mi ritrovai improvvisamente privo di risorse e, se riuscii a sopravvivere un mese prima che i miei genitori, che avevano programmato una breve vacanza a Damasco, mi portassero una nuova tessera bancomat, fu solo grazie ad una colletta fatta da alcuni amici e alla restituzione dell’ultimo affitto da parte della padrona di casa. Nel mio caso, la situazione descritta da Wikan (1980) per testimoniare la propria “sintonizzazione” con i problemi e gli stati d’animo dei poveri del Cairo si rovesciò completamente: se in quel caso l’antropologa si era impegnata a raccogliere fondi per i soggetti della propria ricerca, nel mio caso furono i soggetti della ricerca a raccogliere fondi per l’antropologo. Naturalmente questo rinsaldò i miei rapporti con loro, già sufficientemente intimi da permettere che essi si fidassero di me abbastanza da prestarmi una somma ingente di denaro.

Nonostante ritenessi queste persone “veramente locali”, uno degli aspetti che, dopo un certo numero di mesi passati in Siria, mi rese consapevole di una notevole somiglianza tra me e loro, fu proprio una comune sensazione di cosmopolitismo. In questo caso, intendo per cosmopolitismo una comune consapevolezza di far parte di un sistema globale, nei termini in cui ne parla George Marcus (1995): una diffusa consapevolezza delle persone di essere collegate in una certa misura a contesti più ampi rispetto a quelli in cui si vive quotidianamente e di una conseguen-

te elaborazione di visioni del mondo globali – ciò che egli definisce “sistema-mondo”. Si tratta in questo senso di cosmopolitismo come “stato mentale” (Hannerz 1998). In queste circostanze, secondo Marcus, non è più possibile rappresentare l'incontro etnografico come il contatto tra antropologo e “nativi”.

A parte gli individui che possono essere definiti cosmopoliti in un'accezione più comune, a cui accennavo più sopra (ovvero persone abituate a muoversi per il mondo), definirei molte delle persone con le quali ho condotto il mio lavoro sul campo “cosmopolite” proprio nel senso suggerito da Marcus e approfondito anche da Lila Abu-Lughod (1997). Mentre Hannerz (2001) intende il cosmopolitismo come una propensione a interagire con altre culture nell'ecumene globale, «senza preoccuparsi troppo della distanza», Abu-Lughod lo descrive come una condizione: a prescindere dalla propria volontà di ricercare «esperienze culturali divergenti» (Hannerz 2001: 131), molte persone – anche nelle remote campagne egiziane, in cui l'antropologa ha condotto una parte delle proprie ricerche – sono in contatto con altri mondi socioculturali, attraverso l'adesione a immaginari condivisi, la conoscenza di gente proveniente da altri luoghi, gli effetti di progetti governativi e di programmi internazionali, i movimenti tra città e campagne, le migrazioni, l'uso dei mass media, la possibilità delle persone di sentirsi interconnesse con altre persone attraverso la circolazione delle idee. I miei padroni di casa – Um e Abu George – avevano un figlio in Guadalupe e una figlia in Martinica, ciò che apriva il loro “volume mentale”⁹ su società lontane; Abu George aveva prestato servizio militare durante gli anni del conflitto arabo-israeliano e amava conversare di politica internazionale; le delicate relazioni tra la Siria e la Turchia a causa della questione curda, ma anche il costante conflitto con lo Stato ebraico erano suoi argomenti di conversazione prediletti. Molti dei miei amici e conoscenti siriani si sono recentemente trovati costretti ad affrontare una forma molto crudele di cosmopolitismo – l'esilio – dovendo abbandonare il proprio paese a causa della guerra; ben prima di prendere l'amara decisione di abbandonare il paese in cui sono nati e vissuti, molti di loro avevano iniziato a elaborare una visione del sistema globale basata sui diritti e sulle possibilità di accoglienza internazionale offerti dai paesi occidentali e non. Ho passato delle ore (per telefono ed

e-mail) a cercare di capire con loro se il diritto d'asilo, di accoglienza umanitaria o di accoglienza internazionale stabiliti dalle convenzioni internazionali fossero osservati meglio in Italia, in Germania o in Svezia. In questo modo la nostra comune consapevolezza cosmopolita veniva confermata e assumeva tratti più urgenti e finalità di importanza vitale.

Queste persone e molte altre conosciute durante la mia esperienza etnografica non ricordavano i classici “nativi” della ricerca etnografica: molti di loro erano abitanti di grandi città; alcuni erano damasceni da molte generazioni, abitanti di una città le cui tradizioni urbane – intese come sinonimo di civiltà, eleganza, cortesia, devozione islamica legata allo studio delle fonti – sono una sorta di sineddoche della città stessa, *shāmī* (damasceno) essendo un appellativo che indica urbanità e civiltà. Non erano le origini urbane, tuttavia, ad allontanare i miei conoscenti dalla classica definizione di “informatori nativi”; infatti, molti di essi si autodefinivano “contadini” – definizione collettiva molto comune in Medio Oriente, che indica un'appartenenza al mondo socioculturale della “campagna” (*rīf*), una comunità morale con proprie caratteristiche, distinte da quelle delle città. Lungi dall'essere interessanti per la mia ricerca in quanto rappresentanti di un'autenticità culturale riconoscibile nella città o nella campagna, i miei conoscenti sia urbani che rurali erano importanti per me per via delle visioni del sistema-mondo che elaboravano.

Vorrei dare un esempio del mio incontro con alcune di queste persone. 'Issam 'Abd al-Haq, un impiegato dell'amministrazione catastale, mi dedicò parte delle sue giornate lavorative per aiutarmi a ricostruire una rappresentazione etnografica dell'immagine della città di molti damasceni, che individuano una stretta relazione tra lo status sociale e il luogo di residenza. Ma 'Issam era anche un attivista della *da'wa* e partecipava regolarmente alle riunioni in una delle moschee del suo quartiere, Mohajireen; passando molte serate in sua compagnia, chiacchierando e passeggiando per Damasco, ho elaborato un quadro della sua visione del mondo e della società e delle sue idee – in quanto *dā'ī* (sing. di *du'āt*) – sui modi di vestire, di sedersi in salotto e nei locali pubblici, di educare i figli, di rivolgersi agli altri, di camminare e di salutare. Seguendo i suoi molteplici interessi, ho compreso numerosi aspetti della vita contemporanea in un sito complesso come la capitale della Repubblica Araba Siriana (Copertino

2010). Partecipando insieme a lui a brevi pellegrinaggi privati ai luoghi sacri sul vicino monte Qasium, ho appreso le leggende collegate alle interpretazioni locali di episodi coranici, come l'assassinio di Abele, il corvo e il sotterramento di Abele, i dormienti della caverna.

Per dare un'idea del carattere "di frontiera" del campo in cui mi sono mosso e che ho costruito come sito della ricerca, vorrei riferire brevemente del modo in cui giunsi a conoscere 'Issam. Gli fui presentato da un mio conoscente, un giovane ebreo americano che studiava la lingua araba a Damasco; questi prendeva lezioni private di dialetto arabo siriano dalla mia stessa insegnante, Khawla, la cui sorella Buthaina, poco più giovane di lei e con il medesimo titolo di studio (una laurea in lingue straniere), era la seconda persona che incontrai in Siria. Avevo avuto l'indirizzo e-mail di Buthaina da un amico di un collega di dottorato, che in precedenza aveva svolto una ricerca in Siria, e le avevo scritto prima di recarmi in Siria per la prima volta, sperando che potesse darmi delle lezioni private di arabo. Il padre di queste giovani donne era un giornalista palestinese; esse avevano un'altra sorella e un fratello con il medesimo grado d'istruzione; tutti e quattro si sono in seguito sposati con persone europee. La madre di queste ragazze cosmopolite, Um Muhammad, era una contadina siriana, osservando il cui comportamento e stile di vita ho sviluppato una visione personale della vita in campagna, superando lo stereotipo medio-orientale – spesso accettato dall'etnografia del Medio Oriente – della netta opposizione tra città e campagna: appartenendo ed essendo in contatto contemporaneamente con diversi mondi (quello della terra che Um Muhammad coltivava per il consumo domestico; quello del popolo palestinese, di cui facevano parte il marito e i figli, il cui status di cittadini in Siria era molto incerto; quello dei coniugi europei delle sue figlie e del figlio; quello degli studenti internazionali che frequentavano le lezioni private di Khawla a Damasco), Um Muhammad era la prova vivente dell'inadeguatezza della classica immagine dei contadini arabi come radicalmente diversi dagli abitanti delle città. Il cosmopolitismo di Khawla non le impediva di comportarsi secondo le norme del comportamento devoto quando percorreva gli spazi del suo quartiere, Mohajireen. 'Issam 'Abd al-Haq viveva nel medesimo quartiere e Peter, il giovane americano che ho menzionato sopra, lo aveva conosciuto su un *servīs*, uno dei pic-

coli autobus pubblici che percorrevano Damasco. Come l'assistente di Vincent Crapanzano (1995) quando incontrò Tuhami, Peter venne a casa di Khawla dicendo con entusiasmo che aveva trovato uno straordinario informatore per la mia ricerca. In seguito, mi recai spesso con Peter a passare alcune *sahrat* (serate conviviali) da 'Issam; Peter e 'Issam andarono insieme, entrambi per la prima volta, ad un *ḥammām* (bagno pubblico). Visitai spesso 'Issam sul luogo di lavoro, cercando di farmi un'idea più chiara del settore edile a Damasco.

Seguendo le attività di persone come 'Issam e Khawla e ricostruendone le molteplici connessioni con il sistema-mondo, i siti della ricerca etnografica si moltiplicarono, rendendo la classica ricerca un'esperienza "multisituata", nei termini espressi da Marcus (1995); 'Issam, il cui argomento di conversazione preferito erano le relazioni internazionali dei paesi arabi, era un cosmopolita, così come Khawla che, sebbene non avesse viaggiato molto, aveva costruito il proprio sistema-mondo attraverso la propria educazione, il contatto con i propri conoscenti, i movimenti tra contesti urbani e rurali, le relazioni con migranti, le proprie letture e la fruizione dei mass media; la stessa caratteristica di essere di madrelingua araba le permetteva di accedere a canali di comunicazione molto ampi, di fruire di opere letterarie, film e serie televisive, di scambiare idee, condividere discorsi, scenari geoculturali e attività politiche che travalicavano i confini nazionali.

La condivisione di alcuni ideali, come *ḥurriyya* e *karāma* (libertà e dignità), della lingua araba e di alcune interpretazioni della storia recente dei paesi arabi ha consentito il diffondersi in una buona parte dell'area delle rivoluzioni del 2010-2011. L'idea stessa di una comunità islamica cosmopolita, la *umma*, deriva dalle reti transnazionali costituite da viaggiatori musulmani, pellegrini, studiosi degli *hadith*, 'ulamā' (letteralmente "coloro che fanno di più", ossia gli scienziati, dotti della legge musulmana) e studenti delle moschee università, giuristi e *shuyūkh* (guide delle confraternite sufi) riconosciuti a livello internazionale. Scenari geoculturali come *Dār al-Islam*, "il mondo islamico" o "i popoli arabi" fanno parte dell'elaborazione teorica e della vita stessa di alcuni grandi intellettuali e viaggiatori che costituiscono punti di riferimento importanti per gli attivisti dell'Islam pubblico, di cui si occupa questo studio, come Jamal ad-Din

al-Afghani (1838-1897) – considerato il fondatore dell'islamismo, attivo in Persia, Egitto, Sudan, Francia, Istanbul e in varie parti dell'impero ottomano – e Rached Ghannouchi (n. 1941) – principale pensatore dell'Islam pubblico tunisino, formatosi in Tunisia, Egitto, Libia, Siria, Turchia, Francia e altri paesi europei ed esiliato in Algeria, Sudan, Turchia, Inghilterra. L'esilio dalla Tunisia fa parte dell'esperienza di molti intellettuali e attivisti dell'Islam pubblico tunisino contemporaneo.