

Sentiments of fact

10/10/10

La comunità

Si prende la strada che va verso Ovest, lasciandosi alle spalle gli edifici rivisti, pieni di dipinti e i viali lunghi e diritti di Alessandro perseguitati di palme, si attraversano file di edifici identici, di color sabbia, con i balconi affollati di bambini, uomini in tascottiera, donne che strillano alle vicine e parvi nudi coperti da ventosi sud-tuolare che acciugano all'istante nel sole caldo egiziano. Si arriva verso poi un minuscolo ponte su cui può transitare solo una fila di traffico alla volta. In attesa del loro turno sul loro appoggio, insieme a cavalletti trainati da cavalli e auto con passeggeri, ci sono lunghe file di camion e di taxi collettivi (quelle station wagon Peugeot bianche che si vedono dappertutto, soprattutto nelle «ham volas» cioè dagli stranieri cinesi che troppo spesso usano le loro carrozze di acciaio accatastano abbandonate sui bordi delle strade primari-palli. Solo i pedoni passano con un flusso continuo.

Una volta di là del ponte, i firmi maleducati e le alte corone annunciano le rive paludose del Lago Mariut. Sul bordo della strada, i pescatori mostrano alle loro orde sporche di vermicelle. Si continua, lasciandosi alle spalle il lago, e si arriva ai bordi del deserto. Questo non è l'imponente deserto di sabbia bianca che si trova lontano, all'interno, ed è la bianca spoglia sabbia che si sviluppa lungo la costa del Mediterraneo, nemmeno la steppa punteggiata di arbusti di piante selvatiche che ritorna a venti chilometri a sud dalla costa. È piuttosto una distesa piatta e polverosa di terra compattata, un altipiano calcareo, punteggiato di stabilizzatori e aree di enco-

aggio a cielo aperto per camion e camioncini appena scaricati nella zona portuale di Alessandria.

Percorrendo la strada verso ovest, quasi sopra di una metropoli in incubazione si annotiflora, sostituiti da case a un piano di pietra e di cemento coperto di grasso bianco, sparpagliate qua e là. Queste strutture grasse, spesso colorate di giallo, arancio o rosa, abbellite con dipinti simplici fatti a mano e rannuciate da alberelli avvilenti di fusi, sono segni sicuri che si è entrati nel Deserto Occidentale, il quale si estende per cinquecento chilometri verso il confine con la Libia, dimora della tribù beduina chiamata collettivamente *Awlad 'Alì* - *Psolopù*, queste case hanno sostituito le tende mediorientali dei beduini, che erano di lana rossa. Anche le tende di stoffe, fatte di sacchi di tela di juta, non sempre possono essere piantate a fianco delle case, specialmente in questo tratto di terra che si distende dove si è proceduto ad una sedentarizzazione estesa. La vita fugace di una donna al lavoro conferma che i beduini vivono in queste case: si può notare lo scintillio tipico dei gioielli d'argento che portano ai polsi, il vestito svolazzante lungo fino al piede avvolto in vita da un'alta fascia rossa, la testa coperta da un mantello nero.

La prima volta che presi questa strada, mi indicarono tutto questo. Mi disero di vederlo, cercavo di memorizzarlo e mi chiedevo se mai sarebbe diventato familiare. Una volta immediata in una comunità di *Awlad 'Alì*, la mia reazione si fece diversa. Ogni volta che mi trovavo a viaggiare per questa strada, il bastione del mio cuore accendeva al passare delle case e degli insediamenti e all'arrivo negli spazi aperti con le case color pastello. Spesso che passavo il checkpoint governativo non lontano dalla città principale, appena uscito dalla strada che si entrava a sud verso il Cairo, avveniva qualcosa e volere le tende e le case di alcuni dei membri della famiglia con cui vivevo. Guardavo sempre se riuscivo ad individuare la mia via preferita, sperando di poter riferire di quanto visto a chi abitava più avanti. Era un vecchio pensiero notato dal mondo di chi viveva al di là dei confini del villaggio.

<sup>2</sup> Una tentazione più recente sarebbe Avlat 'Alì, ma ho negato le tentazioni rivelate dai miei compagni collaudati per seguire questo gruppo.

Ogni volta notavo il cambio delle stagioni nei campi in cui passavamo. In inverno, grazie alle piogge puntiformi, i germogli verdi di orzo erano erigendosi in alcune zone, mentre in altre crescevano appena. I tappeti primaverili di fiori selvatici scomparivano nei mesi estivi, lasciando solo terra arida. Occasionalmente si potevano vedere un cormiolo che passava pesando casualmente da una pianta all'altra, piccoli gruggi di pecora o capre che si foraggiavano, ricambiando ciuffi di erba nelle fessure della roccia. Acciaccato sul bordo della strada avrebbe potuto esserci un uomo araba, la testa avvolta in un turbante, nell'attesa paziente dell'arrivo di un taxi. Una donna araba avrebbe potuto avanzare scabalezzando sul dorso del suo asino. Più raramente una donna, dal viso accennato dal cappello nero marino doppio a mo' di velo, avrebbe potuto sostare camminando in fretta, con un gran fagotto in testa, un bambino sulla schiena e un paio di bambini che si trascinavano al seguito. Mi giravo ogni volta per vedere se potevo riconoscerli, sempre con l'intento di chiedere a chi stava più avanti.

Al mio ritorno dalle strade affollate e rumorose del Cairo o di Alessandria, spesso mi sentivo sollevata vedendo gli spazi aperti, cogliendo i silenzi. Gli unici suoni erano le urla in lontananza, un suono che significa, un cane che abbaia. Quando arrivavo nella zona in cui ho vissuto per l'intero periodo della ricerca sul campo, si notava una vegetazione un poco più rigogliosa: palme, campi di ulivi, file di sempreverdi affollati piantati dal governo per assicurare l'irrigazione del suolo, un frutteto di gusce' coltivato con grande difficoltà. Poi veniva un'area infertile. Dal terreno roccioso emergevano poche abitazioni e tende, irregolarmente distribuite le une dalle altre. Alcune erano fatte di pietra e fango e si confondevano con il paesaggio; altre erano dipinte con colori pastello. Un complesso moderno fabbricato di blocchi bianchi. Qui era dove vivevo.

Vicini della strada e dopo aver preso una pista segnata dal passaggio di tante auto che trasportavano alla casa visitanti e residenti, mi sforavo di vedere chi poteva essere in giro. Non si poteva mai prevedere. Di solito, i primi a individuare la macchina erano i bambini, sempre in guardia per ciò che succedeva. La loro salute

<sup>3</sup> La prima è un frutto simile alla pera, da noi è usata in un modo che differisce da quello tipico e rispetto. (29 di F.)

reciprocazione al pellegrinaggio alla Mecca; la prima moglie, che era anche una cugina prima paterna, una donna affettuosa, tenera e intelligente che dimostrava più dei suoi trentatré anni; e molti dei suoi diciotto figli (al tempo della mia partenza). Qualche volta abitava lì, con tutti i suoi figli, anche la seconda moglie, da cui si era informalmente separato un anno prima del mio arrivo, nel resto del tempo questa moglie stava in una vecchia casa in cui tutti loro avevano vissuto con la madre dello Hai e con la famiglia di suo fratello fino a quando non era arrivata.<sup>7</sup> Non tutti i suoi figli la accareggiavano in questi spostamenti. Il figlio di diciannove anni, il più grande dei figli dello Hai, viveva con noi per la maggior parte del tempo. Durante il secondo anno della mia permanenza, ci raggiunse la terza moglie dello Hai, portando con sé tre figli. Lei e lo Hai avevano litigato per mesi prima del mio arrivo, e lui l'aveva espulsa dalla famiglia, con l'intenzione di divorziare da lei. Quando aveva scoperto che era stata incinta e che aveva dato alla luce due gemelli, si era persuaso a riprenderla con sé. Più tardi quell'anno il fratello minore dello Hai aveva preso una seconda moglie che aveva preferito a vivere nel nostro gruppo domestico. Sebbene talvolta passasse le notti nella sua vecchia casa (con la sua prima moglie e i suoi sei bambini), trascorreva più tempo da noi. Inoltre, c'era un gran via vai di ospiti che si fermavano solo una notte - nipoti, cugini e noi, e c'era anche una donna, venditrice ambulante di loca di zermato, che andava e veniva regolarmente.

Quinta casa faceva parte di un gruppo di circa quindici famiglie che venivano considerate dai loro residenti una comunità. In questo gruppo di case c'erano cinquecento adulti e i bambini erano almeno il doppio, se si considerano anche gli adolescenti non sposati. Il gruppo domestico più piccolo era costituito da una coppia e dal loro neonato; il più grande era composto da ventisei persone.

<sup>7</sup> Solo molto tempo dopo sono venuti con lo Hai, se lo disastri che il suo arrivo era stato il motivo principale del loro esilio nella nuova città. Incominciò prima la vecchia casa, subito dopo si separò per accogliere le molte contingenze. La nuova casa, che era un po' più grande e più elegante rispetto alla vecchia, cominciò per affrontare il suo anno, era stata costruita dall'altra parte della strada dello stesso gruppo per affrontare il loro ritorno a quella terra. C'è un po' di confusione nella storia con le strutture e per i nomi di alcune di esse. La prima del gruppo, se è giusta, era stata costruita per il gruppo di Hai che era venuto dalla loro montagna. Gli altri del gruppo di Hai erano venuti da altre montagne e si erano uniti al gruppo di Hai.



Figura 1

Le similitudini si notano non appena ricominciamo il viaggio. Alcuni si erano uniti insieme per annunciare il mio arrivo; altri venivano incontro alla macchina. Non appena arrivavo alla porta, le donne venivano ad accogliermi, a meno che non si fossero ospiti maschi seduti davanti all'ingresso. Se c'erano gli uomini, li salutavo ed entravo e tornavo in casa. Appena dentro, fuori dallo sguardo degli uomini, potevo trovare le donne e le ragazze, con le braccia intese alle spalle, che affollavano l'entrata. Dopo aver messo via le mie cose e dopo aver distribuito le caramelle che avevo portato, mi sedevo per mangiare qualcosa, bere il tè e aggiornarmi su quanto era successo durante la mia assenza.

Ho vissuto in questa casa dal mese di ottobre 1978 al maggio 1979.<sup>8</sup> La sua composizione è cambiata numerose volte nel corso di questo periodo, ma i membri stabili erano il capo del gruppo domestico, un mediatore tribale cattolico, benvenuto a modo suo non convenzionale, vicino ai cinquant'anni, a cui le persone rivolgevano il titolo di Hai (un riconoscimento spirituale della sua pre-

<sup>8</sup> Durante il lungo soggiorno a Lanzhou e al Cairo, periodicamente, ho fatto anche una lunga vacanza di due mesi per tornare negli Stati Uniti nell'estate del 1979.



sono che si vivevano in quattro stanze in due case e che, in virtù della condivisione dell'unità economica e del cibo, venivano considerati un unico gruppo domestico. I beduini descrivono il gruppo domestico con la frase « mangiamo dalla stessa ciotola ».

I beduini considerano le comunità residenziali delle unità sociali definite da legami agrariati.<sup>1</sup> Il termine utilizzato dagli Awlad 'Ali per una comunità residenziale è *may*, lo stesso termine originariamente usato per gli accampamenti di tende nei quali un tempo vivevano. La maggior parte dei campi prendono il nome dal lignaggio o gruppo di agrati che costituiscono il nucleo del campo, sebbene la maggior parte include altre famiglie che si sono annesse al gruppo - alcuni sono parenti lontani, affini, o parenti materni, altri sono clienti non imparentati. Ognuno si riferiva alla comunità in cui vivevo chiamandola campo della famiglia (*'iri*, traslitterato dai saggi studiosi del Nordafrica) del lignaggio dello Haj che, in senso stretto, includeva solo i cinque gruppi domestici centrali, e parenti dai figli di due fratelli. Comunque, lo *'iri* era solitamente inteso nel suo significato più ampio e includeva due lignaggi collaterali, il numero cinque esigui e poveri, collegati genealogicamente per questo lignaggio, oltre a un numero di famiglie clienti. I legami agrariati tra le famiglie del nucleo centrale della comunità venivano stabilizzati dai matrimoni con il cugino parallelo patrilaterale nella generazione adulta e in quella successiva. Poiché in molti gruppi domestici della comunità le persone erano unite da legami di parentela, si facevano costantemente visita vicendevolmente e spesso trascorrevano la notte nelle rispettive case. Questo era particolarmente vero per i bambini che erano liberi di dormire con le loro madri, sorelle, zie, o (se maschi) con i loro cugini o zii.

In passato, la disposizione spaziale all'interno dell'accampamento rifletteva accuratamente le relazioni sociali. Le tende venivano puntate fianco a fianco in linea retta, tutte rivolte nella stessa direzione, con le tende che si incontravano tra i gruppi domestici imparentati e affarenti. Nel mezzo stavano i gruppi domestici centrali della comunità, solitamente quelli dei parenti maschi più anziani e

<sup>1</sup> Il gruppo affinitivo che include le donne in una comunità matrilineale non sono così ben definiti come quelli della cooperazione tra delle comunità a noi vicine, che non era limitata a un gruppo di parentela, ma dell'accompagnamento familiare da diversi gruppi. Cfr. nebu, 1977, p. 11.

delle loro famiglie, mentre i parenti più giovani e i clienti occupavano la periferia. Ogni le strutture parentali tendevano verso l'alto da la sovrapposizione tra distribuzione sociale e spaziale. I campi moderni sono uno schiacciamento ritrattivo di case e di tende. Ciò nonostante, le case dei membri centrali di ogni comunità sono raggruppate assieme, e quelle che vengono da fuori puntano le tende vicino alle case a cui sono maggiormente attaccati o si trasferiscono o costruiscono nuove case poco distanti.

Sarebbe un errore concludere, in base a questa descrizione, che il gruppo di case fosse isolato, come spesso accade nelle aree desertiche più a ovest. Questa comunità, trovandosi a metà tra la città e il villaggio, in un distretto orientale più densamente popolato chiamato Maratit, era circondata da altre case. Nonostante la prossimità spaziale e la disposizione abbastanza casuale delle case, le barriere sociali tra i gruppi domestici di comunità separate (definite in base all'affiliazione tribale) erano inequivocabili e i confini invisibili erano ben conosciuti. La nostra comunità aveva relazioni amichevoli, di vicinato con qualche altra comunità, con gli altri c'erano pochi contatti, eccetto che attraverso gli uomini che tutti i ventrili portavano insieme in una miscela annessa alla ombra di un santino, poco distante.

Il grado di contatto che gli individui potevano avere fuori della comunità variava considerevolmente. Lo Haj aveva viaggiato fuori la Qatar, per visitare un amico che aveva soggiornato durante della battente di caccia con il falcone nel Deserto occidentale. Alcuni ventrili erano stati nelle città di Alessandria e del Cairo. La maggior parte era stata a Maria Maerub, la città più grande del Deserto orientale e anche in Libia nei tempi precedenti la chiusura della frontiera. Quasi tutti gli uomini, almeno occasionalmente, si occupavano nel più importante mercato di pecore a ovest e partecipavano affari nel mercato cittadino nottadino a est. Molti andavano a piedi nella vicina città o nel villaggio a metà strada dal quale era collocato il loro insediamento. Per le donne vigevano maggiori restrizioni di movimento. Tutte, tranne le donne più anziane, viaggiavano solo per far visita alle loro famiglie, per partecipare ai matrimoni e ai funerali e andarci dal dottore negli ambulatori della vicina città o al villaggio. Le donne più anziane erano più libere e spesso frequentavano i mercati locali, se le loro salate lo consentivano.

Il gruppo particolare di persone con cui ho vissuto era più tradizionale rispetto ad altri nella stessa area, specialmente rispetto a quelli della città, ma era anche quello maggiormente coinvolto nelle trasformazioni della vita beduina degli ultimi decenni rispetto ai gruppi più poveri e isolati che vivevano più in là, a ovest. I membri di questa comunità consideravano la vita cittadina confortevole e i suoi abitanti inattenti e non erano alcun interesse a trasferirvi. La ricerca di luoghi dove delle famiglie del nucleo centrale della comunità, che avevano affetto una recessione negli anni cinquanta ma che si erano riprese grazie alla partecipazione governativa e si aveva esonerati dal cooperare nei programmi di insediamento governativi. Questa vita era economicamente concettiva alle famiglie del nucleo centrale della comunità di assistere economicamente i clienti e i poveri, riuscendo così a tenere i propri standard mentali e di mantenere un'identità separata.

Tutti i membri della comunità beduina (descritta nel cap. 5) erano vicini nelle diverse attività di sostentamento del nucleo della comunità. Le famiglie del nucleo centrale della comunità avevano grandi greggi di pecore che consideravano la loro impresa maggiore e avevano qualche cammello per motivi di prestigio. Avevano piantato ulivi e mandorli e regolarmente spargevano l'olio di oliva per contare proprio. Facevano pezzi di terra agricola da cui operavano di ricavare qualche profitto. Ogni anno seminavano fieno. Durante il primo anno del mio soggiorno ci fu poca pioggia e comincio un raccolto; nel secondo anno ci fu un piccolo raccolto. Lo Ha, a differenza dei suoi fratelli, aveva contatti al Cairo e ad Alessandria per i quali lavorava da mediatore nel settore immobiliare sulle coste e in cambio veniva incoraggiato a investire con i suoi parenti in proprietà urbane. Tutti i fratelli erano stati coinvolti nel commercio, in un periodo precedente. Le numerose famiglie clienti vennero alle famiglie del nucleo centrale della comunità lavoravano come pastori e facevano lavori extra per i loro padroni, includevano lavori di maratura, tintoria, tintoria, giardinaggio e così via. Avevano anche cori, piccioni e alcune capre.

I cambiamenti fatti nello stile di vita dipendevano dalla volontà di aderire alle condizioni materiali. Nonostante si fossero avvertiti i segni dell'assistenza governativa in un programma di rimborsi-

mentum, avevano costruito le loro case nuove e quando il governo avrebbe pretese su tutte le terre del Deserto occidentale, si erano organizzati per l'acquisto della loro terra tradizionale. L'ultima volta che erano emigrati verso pascoli deserti fu sette anni prima del mio arrivo, ma per una serie di ragioni pratiche ed emotive avevano smesso di andarci; ogni anno, comunque, la quantità veniva nuovamente sollevata. Non avevano elettricità, come fanno lo Ha; avevano comprato un generatore che rimane inerte per la maggior parte del tempo in cui fui con loro. Una casa si era collegata a una tubatura che portava acqua lì vicino, ma la maggior parte dei gruppi documentati mandava le ragazze adolescenti a prenderla dai rubinetti principali, in abiti che trasportavano bottoni di lino e ricami di stoffe. In primavera, dopo le piogge, le persone ricorrevano ai pozzi della loro acqua da una fonte che consideravano con interesse comunitario confinata. Avevano fatto richiesta che fosse costruita una scuola governativa lì vicino, frequentata dalla maggior parte dei loro figli.

Questo schizzo deve servire a introdurre una comunità che il lettore imporrà a conoscere in profondità. Il problema che questo libro espone al livello più basso nel corso della mia permanenza in questo gruppo di persone ed emerse in parte in funzione delle interazioni che ebbi con loro. A questo punto il lettore avrà bisogno di qualche cenno sulla mia esperienza di lavoro sul campo, prima di addentrarsi nelle questioni teoriche.

### Lavoro sul campo

Come puntualizza Maybury Lewis nella sua introduzione (1961), un resoconto onesto delle circostanze in cui si svolse il lavoro sul campo, che non si limiti a una nota superficiale sui dati di permanenza dell'antropologo nel paese ospite, è essenziale alla valutazione dei fatti e delle interpretazioni presentate nel testo etnografico tanto da risultare qualche volta imbarazzante. Specialmente i giovani antropologi, forse imitati dalla loro competenza professionale, fantasmavano sul manto di segretezza che avvolge le esperienze sul campo di illustri predecessori. È facile immaginare, per esempio, che queste grandi figure non fossero afflitte da deboli co-



14  
 es le loro espositi, l'adeguatezza del materiale raccolto, o quello che gli ospiti provano nel loro confronti. Si pensa piuttosto che abbiano conosciuto delle idee presentate nei loro prodotti finali, espliciti, nitidi e profondi. Ma in un giorno in cui le persone sono insufficienti e tu sei solo in una turba desolata, sufficientemente per la loro e mangiata viva dalle zampe e infestata da un bambino che si fa buffo di te, si viene tarantolato dalla domanda se parli sia l'esperienza che porta l'etichetta tanto degna di «ricerca» o della più scientifici «raccolta dati». E tuttavia, la natura e la qualità di ciò che gli antropologi imparano sono profondamente segnate dalla forma arcaica che assume il loro lavoro sul campo: questo andrebbe detto esplicitamente.

Non credo che l'incontro tra gli antropologi e i loro ospiti debba essere oggetto esclusivo di indagine. Solamente una rara verità ha una certa capacità di percezione possono ricattare dal solpismo di questo progetto.<sup>1</sup> Tuttavia, ignorare l'incontro non solo nega il potere di importanti fattori quali la personalità, la collocazione sociale entro la comunità, l'intimità del contatto e la fortuna ma buona parte l'orientamento teorico e la metodologia etnologica nel due forma al lavoro sul campo e ai suoi prodotti, ma anche per una parte fissarsi convenzioni di oggettività e omnicomprensione che seguono il genere etnografico.<sup>2</sup>

Parlerò una posizione intermedia e presenterò solo alcuni degli elementi della situazione in cui si è svolto il mio lavoro sul campo, quei punti salienti che sono serviti a stabilire i parametri di ciò che avrei fatto e scoperto. Le questioni trattate in questo libro sono scaturite da quella esperienza, modellata sulla base di come gli altri mi procuravano nella comunità e su ciò che potevo considerare utile nelle mie relazioni con loro. Tale esercizio è necessario all'introduzione del soggetto specifico di questo studio, la relazione tra i sentimenti e le esperienze degli Awiad'Ali e i due discorsi contraddittori che le esprimono e danno loro forma: un genere di poesia lirica arcaica

<sup>1</sup> Questo tipo di Caprauna (altro) in una situazione di crisi e richiesta dell'ordine e dell'ordine prima dell'inizio dei propri interventi. L'efficacia e la comprensione dipende dal loro che nasce da due anni di contatto etnologico con loro. Caprauna è il campo di una scuola grande prima nell'area via mare.

<sup>2</sup> Per una discussione delle convenzioni nelle scienze etnologiche, cfr. Cooperman (1971) e Blom e Collins (1974).

d'amore e violenza, da un lato, e l'etologia dell'eros nelle sue variazioni ordinarie e nei comportamenti spaziali, dall'altro.

Arrivai al Cairo all'inizio di ottobre 1978 e mi installai in una pensione poco pretenziosa frequentata da generazioni di studiosi, epistologi e studiosi con pochi finanziamenti. L'hotel era una villa sul Nilo, su alcuni vicini illustri come i vecchi hotel grandiosi - Semiramis, Shephard's, Hilton - e la vicinanza all'Università americana. Gli anni che mi separavano dall'ultima volta che vi ero stata da bambina, in viaggio con la famiglia, non avevano registrato un grande mutamento - i letti erano, le tubature e la portanza del personale dell'albergo portavano i segni indelebili del passato. Fuori, comunque, la città sembrava attraversata uno spazioso cambiamento. Il progressivo sgretolamento dei vecchi palazzi aveva portato in alcuni casi al loro crollo e in altre parti della città venivano costruiti nuovi ed enormi hotel di lusso.

Primi tentativi con la città, più affollata e rissata che mai, e aspettai l'arrivo di mio padre. Qui il lettore potrebbe fare una pausa. Mi viene il sospetto che pochi padri di antropologi, forse nessuno, abbiano scelto di accompagnare sul campo per agevolare i loro contatti sociali. Ma mio padre aveva insistito dicendo che aveva come da fare in Egitto e che avrebbe potuto far cadere il suo viaggio con il mio. Avevo accettato la sua offerta con riluttanza, almeno della sua compagnia ma anche un poco imbarazzata all'idea. Solo dopo aver vissuto con i beduini per lungo tempo cominciai a comprendere qualcosa di ciò che era rimasto implicito nell'insistenza di scarta ma ferma di mio padre. Come arabi, anche se non beduini, conosceva la sua cultura e società abbastanza da considerare che una giovane donna non sposata, in viaggio da sola per svolgere un'attività non ben precisa, rappresentasse un'eventualità. Avrebbe avuto sospetto e avrebbe incontrato difficoltà nel persuadere le persone della sua rispettabilità. Le naturalmente sconosciute l'immagine negativa delle donne occidentali, un'immagine alimentata dal porno, dai film e, per conto, dalla scarsa sensibilità delle donne occidentali rispetto agli standard locali di moralità e ai modelli di comportamento sociale.<sup>3</sup> Ma avevo anche sperato di essere in grado di

<sup>3</sup> Un esempio classico della conseguenza della scarsa sensibilità di una donna occidentale nei confronti di convenzioni arabe è agli inizi degli anni '70. Egli per essere venuto in un modo di



pa conversazione con lui mentre ne era stato indotto tranquillamente nel retro del veicolo, timida, senza sapere quasi nulla di quanto veniva detto e sentendomi decisamente poco antropologa.

Mio padre aveva spiegato che sua figlia, che era stata ammessa negli Stati Uniti, voleva migliorare il suo status e imparare qualcosa della loro società e aveva bisogno di trovare una buona famiglia con cui vivere. Dopo qualche indugio, l'uomo si guidò in un imbandimento corrisposto da un certo numero di case e di tende. Mentre ci avvicinavamo era possibile vedere delle persone affrettate a scendere le strade fuori dalle loro tende. Furmo salutati da numerosi uomini. Mio padre si recò con gli uomini in una casa e la, insieme a un paio di donne ricreatrici nel programma Marit, fu trovata in una tenda poco distante. Ci sedemmo circondati da un ampio gruppo di donne curiose e di bambini. Noi facemmo domande ad un di loro domande. Di nuovo, mi sentivo ai margini. Capivo poco di quanto le donne beduine dicemmo e dovevo fare affidamento sulle traduzioni dell'interprete egiziano per le traduzioni da un dialetto settentrionale. Anche loro avevano qualche difficoltà di comprensione. Non ci fermammo a lungo e presto ci ricominciammo a parlare nel campo, esposti alle proteste dei nostri ospiti che avrebbero voluto incontrarci per pranzo. Il direttore del progetto spiegò che noi dovevamo uscire il nostro campo, come avrebbero fatto per qualsiasi ospite di riguardo. Lo Haj, capo della comunità, non era stato presente all'incontro, ma padre aveva parlato invece con i suoi fratelli e gli aveva lasciato una lettera che spiegava la situazione e che mi portava sotto la sua protezione. Quando incrociò il giornale, lo Haj mi disse il benvenuto e mi disse che sarebbe stato contento se mi fosse fermata a vivere con loro.

Questa introduzione nella comunità ebbe delle ripercussioni profonde sulla mia posizione e sulla natura del lavoro che avrei condotto. Primo, mi identificavo come musulmana e araba, nonostante le mie povere competenze linguistiche e la mia apparente alienazione quanto struttura. Le mie precedenti ammirazioni erano deboli quanto che non pregavo e che mia madre era conosciuta per essere amabile. Ma la maggior parte parlava che condividevo con loro un'identità fondamentale in quanto musulmana e senza dubbio il lavoro di mio padre, con frasi religiose sparse qua e là, li aveva convinti della sua devozione e la cosa, per estensione, attraverso di lui a me.

Esposero i sospetti dalle persone, intanto mettendomi in gioco la mia scelta della mia identità e mi identificandomi con gli occidentali e, in secondo luogo, comportandomi in modo appropriato. Mi fidavo della mia abilità verso le aspettative culturali grazie al mio ritorno. Non solo avevo vissuto in Egitto per quattro anni da bambina ma, e questo è ciò che più conta, avevo trascorso molte estati con i miei parenti in Giordania. In quanto membro di quel gruppo dovevo avere dovuto abitare, fino a un certo grado, ai codici di condotta appropriati per una ragazza araba, grazie all'esempio delle mie molte cugine che formano i modelli per questo tipo di comportamento. Sentivo di aver interiorizzato molto di ciò che mi avrebbe aiutato a trovare la mia strada tra i beduini senza offenderli.

Ciò che non avevo considerato era il fatto che la rispettabilità era compresa non solo attraverso il comportamento nei rapporti interpersonali ma anche nelle relazioni verso il mondo sociale allargato. Non mi riusciva a prevedere che gente conservatrice come i beduini, per i quali l'appartenenza alla tribù e alla famiglia è cosa importante e l'entrata delle ragazze una novità, potesse presumere che una donna sola debba essere alienata la propria famiglia, specialmente i parenti maschi, a tal punto da non meritarsi più le loro cure. E, peggio ancora, che abbia forse commesso qualcosa di così immondo da essere ostracizzata. Qualsiasi ragazza attaccata alla propria famiglia, specialmente una ragazza non sposata la cui verginità e reputazione sono cruciali per un buon matrimonio, non sarebbe stata bastata senza protezione durante un viaggio alla mercé di chiunque avesse potuto approfittarsi di lei. Accompagnandomi, mio padre sperava di mettere a tacere qualsiasi sospetto.

Dopo aver scritto i primi contatti al Cairo, partimmo per Mesopotamia. La polifonia con i ricercatori sociali che stavano conducendo uno studio nella Estensione di Marit, un sito del piano di bonifica delle terre e di insediamento nel Deserto occidentale. Il direttore della riserva sul campo personalmente ci ospitò, offrì i mezzi di trasporto per visitare la città beduina più vicina al loro sito di ricerca e provò di introdurre ai suoi contatti beduini. Ancora oggi ricordo di aver viaggiato in macchina verso la città costa del sole che, a mezzogiorno, era tranquilla e quasi deserta. Andammo in giro in macchina in cerca di questo informatore e alla fine lo seguimmo nella sua piccola casa. Mio padre e il direttore di ricerca ebbero una lun-

A. Mahe sale, durante la mia permanenza, mi dovetti continuamente una l'esperienza trasale che aveva la contraddizione dell'adattarsi mandava per come scartata nella comunità. Come sempre, le donne amate e i bambini piccoli divenno chiari e vedo ciò che la moglie perde dagli abissi non sono dire per educazione. L'una ha provava nei confronti degli europei quando ascoltava le loro storie nella obliquità valente dei bambini quando arrivano fuori nella obliquità in inglese, nell'attesa di una donna americana radiobliche in inglese, nell'attesa di una viatant americana radiobliche in una lingua appena usata da una viatant al solo pensiero di beri da una lingua americana che era un sempre e nei confronti fatti in una unica americana che era venuta a trovarmi e che era piaciuta molto tanto da evolare bene sper quanto della sua religione e (della dicit).

Era anche chiaro che se invece da una buona famiglia e scarpe, e quanto faceva il che la famiglia dello Haj potesse accettarmi come membro del loro gruppo democratico senza compromettere la loro posizione sociale. La conversazione veniva sul bellissimo arabo di mio padre e sul fatto che non era un egiziano ma un egiziano in era presentato come tahi. I beduini (temporo che tutti gli arabi non egiziani sono beduini, parlanti un dialetto decaente e un abito tahi di vita arabi alle loro). Consideravano mio padre un uomo di una lingua unica e una persona di nobili origini (ah), con come pronte ispirazioni che attraverso esplicito nei pensieri dei capitoli. L'aspetto estetico che desideravano il fatto di avermi accettato in base a questi primitivi.

Ma di tutto, mio padre, accompagnandosi, aveva iniziato alle pronte con cui eriti erano, e nella cui buona opinione e genere mia sostenni dopo la mia vita e il mio lavoro, il fatto che ero una figlia di buona famiglia, nelle cose e sotto la protezione dei paesi di marcia, anche quando il conseguimento dell'ormione mi aveva indotto a posizioni potenzialmente compromettenti. Lo Haj e i suoi parenti pretesero seriamente l'impegno nei confronti di mio padre che aveva dato loro il compito sacro di proteggermi. Sebbene lo Haj comprendesse che era lì per scoprire i loro costumi e tradizione eccitata che poteva sentirsi libero di andare ovunque ritenesse per il mio padre e per i di informarlo sempre dei miei giri, ben presto dovetti spiegare che la mia libertà era di fatto limitata. Avvicinammo le attuali battute di abachi pieni di tatto ma occulti.

insparati e comprendere che poteri erano liberi di andare ovunque all'interno del campo ma che mettere piede fuori dei confini della comunità, specialmente da sola, non sarebbe stato appropriato.

Le reazioni ai miei movimenti avvenute come d'istinto. Come mi spargò lo Haj in un momento di compiacimento, era venuto per la mia sicurezza. Essere responsabile di qualcosa non mi fosse successo e non amovessi l'idea di essere coinvolti in questioni di vendetta. Inoltre, sfornando con loro era automaticamente identificato come un membro della loro famiglia. Percepiva da tutti come una delle donne del gruppo di piuma dello Haj, le mie azioni si riferivano solo loro e avevano effetti sulla loro reputazione. I miei movimenti venivano che non fossero nulla che potesse comprometterli economicamente, per quanto possibile, che mi veni attaccata agli standard di una data opportunità e tendenza socialmente che volevo per le loro donne e un'indicazione che avrei dovuto rispettare dei limiti su dove andare, da chi essere vista e con chi parlare. Ma più tardi mi resi conto che mi sottogiocavo dal visitare chi viveva fuori delle caserme anche per un'altra ragione, perché il vero controllo in obbligo era ciò che non avrebbe scritto. Ho invece visitato un altro tribù, tutti messi accanto come un membro del gruppo dello Haj. Di solito le persone offrono una lena in aerea di ciò che ospite per le prime volte e con ciò avevo contratto un debito sociale a loro carico.

L'altra conseguenza dell'esete stata introdotta nella comunità come figlia di mio padre fu che venni invitata e posta a pagare il ruolo di figlia adottiva. La mia potenziale interruzione mi sempre va a questa relazione, ma specifico era dovuto anche alla mia partecipazione al gruppo desertico, alla mia identificazione con il gruppo di parenti e al processo attraverso cui eroi spesso la cultura, una sorta di socializzazione al ruolo. Sebbene non pensai come platealmente il mio status di ospite nella loro casa, questo fu solo molto gradualmente dal mio ruolo di figlia. I primi di essere solo che inizialmente venivano messi da parte per me, venivano offerti invece ad altri ospiti. Furono le dispute quando avvenne con pagina, mi ritrovai a dare il mio contributo al lavoro domestico di quanto eroi desiderato e mi venne assegnato il turno nella cucine di casa. Occasionalmente gli uomini mi lasciavano andare alla voce e il servizio libero di sorveglianti a turno senza essere alle donne e alle ragazze per aiutare a servirle il tè si visitavano.

Non vorrei dare l'impressione che questo ruolo mi fosse importante. Avevo cercato di collaborare. In una società in cui la patria decade la maggior parte delle relazioni, era importante avere un ruolo di parentis fatuus in modo da partecipare. Sapevo cosa si aspettava da una figlia ubbidiente e trovavo difficile la minuziosa e soddisfacente tali aspettative. Non tutto l'aiuto che chiedeva era in demerito del mio status di figlia. Ero grata alle parenti del mio gruppo demerico per avermi scelta gettoavanzata una del mio gruppo demerico un membro della famiglia nelle loro vite e per avermi considerato così duramente. Col tempo le donne e le ragazze lavoravano così duramente. Col tempo del tempo sviluppi una stretta relazione con la loro moglie dello Haj, Gadiha, e con le sue figlie. Lavoravo per dar loro una mano, specialmente durante i periodi difficili come quando Gadiha era malata e cercava di portare avanti la casa con l'aiuto di una figlia adolescente, prima che la sua co-soglia si unisse a lei. Durante la sua difficile gravidanza passai molto tempo con lei, massaggiandola e preoccupandomi per la sua salute, cercando di caricarla di quel poco del suo lavoro che era in grado di fare, in questi periodi, mentre riempivo i contenitori d'acqua, raccoglievo la paglia per il fieno, trasportavo vasi di latte o pelavo un numero infinito di zucchine per la sera, mi preoccupavo del fatto che non stavo riempendo di informazioni il mio quaderno di appunti e che il tempo passava. Mi capitava occasionalmente di ritardarmi, ma preferii sentirmi che prima vestivo le mie responsabilità personali nei confronti di individui che avevano cura di me e che mi trattavano non come una straniera ma come un membro della loro casa.

La natura delle mie relazioni sociali con i beduini e, di conseguenza, il tipo di ricatto che fui in grado di condurre, furono influenzate da due altri aspetti della mia identità. Primo, non avevo mai perduto come una figlia se non fosse stata di genere femminile. In quanto donna spesso mi trovai ad affrontare difficoltà non incontrate dai (ricattati) uomini, ma potei anche contare su vantaggi quali l'accesso al mondo femminile e alla gradevolezza intrinseca delle relazioni al suo interno. Nelle prime settimane cercai di andare avanti e indietro, tra il mondo maschile e quello femminile. Gradualmente mi fui scelta che avrei dovuto dichiarare la

mia scelta 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 baci più saggi in macchina verso Il Cairo, trovavo le visite degli uomini piuttosto noiose a causa della limitatezza degli argomenti che potevano coprire educatamente. Così sparisce per il mondo delle donne, rifiutando sempre più di lasciare la loro compagnia quando gli uomini chiesero. Questa scelta incontrò la illusione approvata delle donne e delle ragazze e la così che venii 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 convenzioni formali.

L'altro fattore fu il mio status di donna non sposata, di cui due antropologie arabe (Al-Hadidi 1977; Abu Zahra 1976), formata in Occidente, e tornate per il lavoro sul campo nella loro società di origine, ne hanno rilevato i problemi. Essendo non sposata, non solo fui scelta per il ruolo di figlia ma dato che ero molto più grande delle ragazze beduine non sposate, questo mi collocò in una posizione di ambiguità. Volevo far parte del mondo femminile, ma non avevo una delle più importanti caratteristiche delle donne: i figli. Il divieto tra queste due categorie è simbologizzato dal vestire e quanto decisi di portare a indossare i loro vestiti non riuscì a decidermi. Le donne sposate indossano il velo nero e la cintura senza fibbia (cap. 4), mentre le donne non sposate portano dei lacchetti in tinta e stacco alla vita. Optai per un compromesso, indossando alcuni vestiti da donna e altri da ragazza, legandomi quindi il lacchetto alla maniera non beduina. Alla fine, fui collocata in una categoria intermedia. L'unico vero problema causato da questo status era che mi impediva di fare alcune domande sulla femminilità: venivo considerata ignorante in materia, e non avevo alcuna permesso di fare questa idea, in quanto ne andavo della mia reputazione. Ma le donne sembravano parlare apertamente, una che scherzosamente in linguaggio sboccato anche davanti ai bambini, e anzi mi pare che l'argomento non fosse completamente chiuso.

Nei primi mesi, per accettando la calda accoglienza che avevo ricevuto, mi limitavo le restrizioni imposte al mio ruolo e alla mia posizione nella comunità. Era difficile essere così dipendenti. Incol-



mi, sebbene mi piacesse vivere nella casa della Haj e mi sentissi molto più a mio agio con le persone che conoscevo meglio, le supponevo circa il lavoro degli antropologi mi intrattenevo in ansia. Però non mi sembrava approssimativo di dover andare di persona in patria, incontrando qualcuno nel villaggio e di dover cambiare un'indagine. Non mi sembrava approssimativo di dover incontrare i miei contatti entro un gruppo di parenti o una comunità. E tuttavia sfidare i miei ospiti avrebbe voluto dire insultarli e avrebbe sicuramente messo in pericolo le mie relazioni con loro. Easi, dopotutto, avrebbe accettato di proteggermi e di prendersi cura di me. Il mio obbligo in quanto essere dipendente era rispettare i loro desideri, e il mio ruolo di figlia, come quello di Jean Beiga tra gli schibani (Beiga 1970), tendeva particolarmente inadeguato un atteggiamento di sfida.

Le mie relazioni con le persone nella comunità cambiavano nel tempo, in certi momenti cruciali anche radicalmente, come quando una donna aveva il trasferimento nel nostro gruppo domestico, o quando qualcuno nella comunità si era trasferito da un'altra comunità da un tempo, o per la maggior parte delle volte il cambiamento fu graduale. All'inizio dovevo sfocarmi per capire che cosa veniva detto, non mi sentivo a mio agio e osservavo più che interrogare. Non appena cominciai a conoscere meglio le persone e a migliorare le mie capacità linguistiche, mi venne da partecipare di più. Nei primi mesi volai al Caim almeno ogni due o tre settimane per fare una doccia, mangiare, comprare medicine, prendere la posta e parlare inglese. Verso la fine mi sentivo abbastanza a casa che rimasi per un periodo di quasi tre mesi con la sola interruzione di un giorno al Caim per dirigere qualche faccenda urgente.

Ciò che mi sorprese di più, dopo i primi mesi, era che la relazione con le persone con cui vivevo non sembrava simmetrica. Non avendo un senso usuale della differenza di potere o di ricchezza a favore dell'antropologo, era, dopotutto, dipendente e figlia senza nulla da offrire tranne la mia compagnia. Purtroppo, chiedevo loro di essere onesti, in modo da poter imparare a conoscere le loro vite e di poter tornare non ero disponibile e rivelare molto di me stessa. Mi stavo presentando a loro attraverso una maschera: mi sentivo obbligata a marciare sugli aspetti della mia vita negli Stati Uniti, completamente perché non sembrava potuto fare altro che giudicarmi e giudicarmi nei loro termini, e la mia reputazione di

avrebbe sofferto. Così adattavo le mie descrizioni e sembravo un po' 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 sapevo nulla della mia vita precedente, dei miei amici, della mia famiglia, dell'università, del mio appartamento - in breve, nulla di ciò che consideravo la mia identità. In modo distintivo da altri antropologi, che non solo possono presentarsi come diversi ma che possono usare tale differenza come un modo per sfidare la discussione, io dovevo dissociarmi il più possibile dagli americani. Con la mia identità stabile, non usavo della «dalle mie parti, fanno così e così...». Quasi tutti i miei che non bastavano a far sorgere il dubbio circa la natura di mio padre di andare a vivere e scegliere di darci ai propri figli le un'parte non mutualmente.

Alla fine riuscii a mettere da parte questa storia di inaspettati. Non appena potetti partecipare più pienamente alla comunità allora i miei legami con l'altra mia vita, e non appena fu possibile consideravo una storia continua e una serie di esperienze su cui costruire le relazioni, almeno la persona che ero con loro. Quanto fu sufficiente per avere scambi onesti. Nonostante il permesso elementare di partenza, legata al fatto che stesso attività da lui e lo osservavo fare un po' più da vicino di quanto non faranno con me, per la maggior parte delle volte sentivo che ciò che ci univa era l'essere individuali che impedivano a situazioni in cui partecipavamo alla pari. Questa esperienza corrisponde a ciò che altri studiosi che hanno riflettuto al lavoro nel campo hanno chiamato sviluppo della intersoggettività (Malinow 1977: 133).

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'identità del sergente di appartenenza e dal grado in cui questa vita mi era diventata naturale. Fu svegliata al mattino da una delle figlie della Haj che era corsa nella mia stanza con la notizia esultante che il nostro viaggio era tornato dal pellegrinaggio. Avevamo avuto paura che non nostro o fosse stato impedito perché era stata trovata una passaporto durante la sosta della nostra casa Harim alla Mecca e a



ve avevano più spesso nulla. Mi disse di abbrigliarmi e di prepararmi per andare alla festa di benvenuto. Mi misi i vestiti migliori.

Nel momento mi resi conto di quanto fossi orgogliosa di avere finalmente le cose giuste: un nuovo vestito, di stoffa sintetica, una mi avevano data per l'ultima marittonata, una cintura rossa e uno scialle colorata. L'ultima moda beduina; una cintura rossa e uno scialle rosso da mettere sulla testa. Sapete che il mio nuovo maglione finchiamò mio il vestito), vivace nei colori e tessuto con fili scintillanti, sarebbe stato molto ammirato al pari della mia vistosa collana di perle, un regalo della mia amica araba. Uno ci piace di vederli, come era vista dagli altri e mi faceva piacere sapere che finalmente era venuta in modo accettabile per un occasionale di festa. Ero anche preparata a coprirmi il viso con lo scialle quando saremmo passate davanti allo sguardo degli uomini sotto la tenda, sulla via per raggiungere la sezione delle donne. A questo punto mi sarei sentita a disagio se non mi fossi vestita.

Entrando nella tenda affollata di donne, sapevo esattamente a quale gruppo ormai - il gruppo delle «nozze»-pararmi. Mi chiedevo il benvenuto con naturalezza e continuavo a spertegolarvi attorno a me con le altre donne 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 «socio». 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.

Lancie i benvenuti assieme ad alcune donne della nostra comunità e passai il resto della giornata facendo visite da una casa all'altra, aggiornandomi sulle ultime novità e accorandomi le diverse versioni del racconto dell'ultima crisi nel campo, un divorbio tra un padre me, innamorato perché studiai con loro a raccogliere della legna sul vicino alveo che era stato portato. Era una bella giornata e fu un momento della possibilità di stare all'aria aperta e mi affrettai a seguirlo. Mi mostravo il punto in cui le loro cinghie avevano appena sceso un grosso serpente e mi facevano altri dettagli ed i divertiti familiari di cui avevo appena sentito parlare. Tracinando una o due e i bambini e li caricavano in un carrello tirato da un ar-

no per un po' e poi, al calare del sole, rientrammo verso casa. Fummo sorprese da un carrello tirato da un asino e guidato da due giovani uomini del nostro campo. Le mie compagne - due donne, un ragazzo e un bimbo, tutti del mio gruppo democratico - furono loro corosi di indugiare ingelosando un passaggio. Ma i giovani uomini erano di corsa e cercavano di scannarsi con combaloscandoli più come un ospite d'onore da visitare. Ci ritentammo ad inguagli, tenavola, e abbiamo vol carrello in movimento ridendo pazientemente e intonando scherzosamente con i giovani uomini.

Quella sera quando ci addormentammo alla luce della lanterna a benzina, parlando della festa cui avevamo partecipato, scardiamoci i fantasmi di indimenticose che avevamo toccato e tentavamo felici perché avevamo mangiato della carne, diventati intronati di quanto mi facevo sentire a mio agio rinoscere tutte le penne di cui si parlava, offrire le mie chiacchiere e le mie interpretazioni, e eravamo 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 appena la data sul mio diario, notai che mancavano alcuni giorni a Natale. La mia vita americana sembrava molto lontana.

Sebbene i miei sentimenti nei loro confronti fossero cambiati, penso che per molti di loro potessi sembrare pienamente araba (e quanto erano usate) solo dopo un certo tempo. I simboli della pertinenza circa il fatto che non volevo loro bene allo stesso modo in cui loro ne volevano a me, veniva fuori in certe occasioni. Appena accennate, che li avrei dimenticati non appena me ne fossi andata e che non sarei mai più tornata a fare visita. La madre dello Haj non era una donna dominante, ma era una ligera chiara nel campo, la mattina quaranta minuti. Sapevo che sebbene le piacessi, ella si chiedeva cosa stessi facendo per davvero, ed era sempre un po' riservata. Il francese di non fratello alla fine cambiò il suo atteggiamento nei miei confronti. Quando ci giunse voce che era morto, insistetti per andare con le donne del nostro gruppo democratico a porgerle le condoglianze. Trovai tutta la sera molto commovente, con la lamentazione e il spianto. Quando mi accostai davanti all'anziana donna per abbracciarla e per commuoverla la mia

partecipazione, mi ritrovai a piangere. Il mio dolore mi faceva sentire il fatto che era stata malata per un po' di tempo, temevo per la sua salute. Ad ogni persona che arrivava ricominciavano i lamenti di pianto rituale e non riuscivo a trattenerne le lacrime. Questo fenomeno aveva travagliato il mio dolore per la morte della nonna e di un cugino, che non avevo potuto compiangere adeguatamente. Più tardi venni a sapere da altri che l'anziana donna era rimasta sola dal fatto che, come le sue parenti e suocere, avevo preso parte immediatamente al pianto rituale. Altre mi dissero che per lei aveva significato molto la mia gradina partecipativa e che aveva potuto sentirsi su di lei il mio dolore per la perdita del suo unico fratello di sangue. Da quel momento in poi mi trattò in modo differente, addirittura si mise a piangere mentre recitava alcuni canti commoventi nella separazione, posto prima che lasciassi il campo.

Dovrebbe essere chiaro da ciò che ho descritto quali siano stati i ritorni e i ritorni della mia particolare posizione nella comunità venanziana a creare durante il mio progetto etnografico. Comunque, se le permessi di chi mi ospitava, secondo cui ero parte della loro comunità morale e non una straniera coperta da immunità, mi impongono delle restrizioni, ciò mi permise anche il massimo coinvolgimento possibile. Essendo una figlia, fui obbligata a imporre gli standard per il comportamento delle donne dall'interno, per così dire - fu un processo di socializzazione e insieme di osservaazione. L'unico inconveniente fu che, come Althea (1971), scrissi che le perenni si aspettavano che io sapessi cose che nei fatti non sapevo e l'ansietà che tradiva la mia ignoranza, soprattutto nelle questioni religiose, mi impediva di affrontare alcuni argomenti del modo in cui avrei potuto se fosse stato altrimenti. Nonostante ciò, videro in un mondo sociale definito dalle stesse delimitazioni sperimentate dai membri della comunità, mi consentì di affermare con maggiore immediatezza il modo in cui funzionava quel mondo sociale e trina i suoi simboli lo concepivano.

L'essere venanziana entro un piccolo gruppo di cui avrei conosciuto incrementare tutti i membri era anche cosa adatta al mio stile di vivere, molto sempre meno l'esigenza di incontrare altri. Trovavo che le conversazioni superficiali possibili con loro erano solite e nel momento della

gestita. Cresceva in me l'interesse per la semplicità delle relazioni interpersonali nella società beduina e cercavo i successi attraverso cui gli Arabi. Ali comprendeva il loro modo sociale e agiva in esso. Questo tipo di conoscenza poteva scaturire solo attraverso l'intimità con le persone e col tempo.

Le lacrime che derivano dallo studio accurato della vita quotidiana non sono poca cosa. Qualche volta mi dispiace perché non coglievo le storie delle relazioni tra gruppi tribali e non distinguo i modelli di controllo del territorio. Ma ciò che dovrei sacrificare in semplicità fu, penso, ampiamente compensato dalla profondità di conoscenza degli individui su cui si basa l'analisi che segue. E se dovesti includere le donne parenti che si sono spose fuori dal gruppo, le affini, e le persone di cui ho sentito molto parlare ma che non ho mai incontrato, sono convinta che la mia conoscenza della società sia basata su un «campiono» più ampio rispetto ai precedenti gruppi familiari che formavano la comunità centrale.

Se questa comunità possa essere considerata rappresentativa degli Arabi? Ali è forse una questione senza senso. Nella vita in cui altri beduini erano considerati entro lo stesso universo sociale e morale (la differenza degli egiziani) - e coloro che ho incontrato nel visitare gli altri comunità non erano nulla differenti in quanto ad eccellenze che per la qualità e quantità dei beni tradizionali e moderni che possedevano - posso affermare che questa comunità era rappresentativa. Comunque, una «cultura locale» irripetibile si sviluppa in ogni comunità umana, quindi anche in nuclei familiari singoli, e in questo senso la mia comunità era diversa da tutte le altre. Non penso che questo renda le mie osservazioni meno valide.

Mi sono concentrata sul mondo delle donne e questo potrebbe anche essere considerato un limite. In tutti i modi, comunque, il mio accesso a entrambi i mondi era più equilibrato rispetto a quanto sarebbe potuto essere per un uomo. Ad eccezione di tali momenti, i ritrattisti maschi in società sembravano soprattutto essere minore accesso alle donne di quanto potessi avere le rispetto agli uomini. Non solo il mio padrone di casa era un intrattenitore estremamente dettagliato e generoso su se stesso e sulla sua cultura, ma suo fratello minore, i suoi figli e nipoti, e gli uomini con lo stesso di clienti erano tutti visitazioni amici del mondo delle donne, e con loro potevo parlare liberamente. Inoltre, la struttura del

flusso di informazioni tra il mondo maschile e quello femminile non era simmetrica. A causa della struttura gerarchica, gli uomini parlavano ma di loro alle presenze delle donne, ma il contrario non accadeva: i governi e gli uomini di status inferiore informavano le madri, le sore, le nonne, e in alcuni casi le mogli degli affari maschili, ma non viceversa. La cooperazione sociale veniva portata avanti dagli uomini adulti. La cooperazione del genere includeva gli amici del mondo delle donne.<sup>11</sup>

Ciò che ha influenzato profondamente la mia ricerca è stato forse l'esperienza non diretta che scrissi. Per un misto di questione di principio, posizione personale e circostanze contingenti, ero riluttante a fare domande in maniera aggressiva o a costringere interviste strutturate, e ciò lasciò la possibilità di studiare alcuni aspetti in modo dinamico. Ciò mi portò però anche di dar forma alla mia inchiesta intorno alle questioni che i beduini ritenevano più importanti e centrali. La mia posizione di scarso potere nella comunità mi impediva di costringere le persone entro discussioni a cui non erano intenzionati. E comunque avrei voluto farlo. Appena mi è fatto che mi peritenni diversamente da quei ricercatori che avevano incontrato prima. Avrei ascoltato storie di uomini che quando raccontati avevano scappato (spirituali) e i racconti di loro e dialoghi con cui i beduini li avevano nutriti. Ma uccidere avevo desiderato vivere con loro, mi servivo persino che questo sarebbe avvenuto su un piano di normali relazioni sociali. Ero riluttante al pensiero di violare questi uomini e quindi raramente prendevo appunti o utilizzavo il registratore quando parlavano (raramente più tardi quando tentavo di ricreare le poesie), piuttosto scrivevo appunti di note o in vari momenti durante la giornata, da ciò che ricordavo, e tentavo di fare domande quando le persone già parlavano di certi argomenti o erano giunte che di giorno in giorno. In questo modo sono stata in grado di dedicare liberamente le conversazioni beduine riguardo al mondo sociale e sono giunta a scoprire l'importanza della poesia nella vita quotidiana. Se avrei strutturato la mia ricerca in anticipo, avrei mantenuto una certa rigidità ed entrabbi.

<sup>11</sup> Ho stabilito tutto per la Yemen, da luglio 1977 per la Yemen occidentale uomini i membri della comunità erano dello stesso in presenza degli uomini, rispetto all'ordine delle informazioni.

<sup>12</sup> Per comprendere il contesto, secondo cui gli uomini sono esclusi dal mondo delle donne, cfr. Abu Ghayth 1978, per un'analisi di come le donne erano di una comunità eritrea islamizzata in Iraq, cfr. Powers 1980.

### Poesia e sentimenti

Una vedova di disperazione avvolge  
l'occhio, proprio quando comincia a vedere più chiaro...  
yabihā ablahā il-jah  
il 'ayn wa'ayn wa' il-jah.

Questa poesia mi ha incantata da una donna solitaria di mezza età, moglie di un potente capo tribale. Esistono molte accezioni diverse una connotazione di riconciliazione (salah), che coinvolgeva due soggetti tribali estremamente vicini, che si erano separati dopo una morte causata da un boticcio tra capi. L'anziana era tra. Le donne, sedute in una tenda rivolta verso la piazza dove c'erano numerose tende bianche ornamentali, ricevevano gli uomini, amichevolmente guardavano il loro andirivieni. A un certo punto alcune delle donne spaurite nella sua vicina e cominciarono ad andare in giro. Quando guardai perplesso, la donna che si era seduta la responsabilità di starmi vicina, mentre stavano in questo gruppo di estranei, mi spiegò che le donne stavano ricordando il loro parente defunto e lo stavano piangendo. Ai parenti delle ore, quando dicono che il defunto si era svolto tranquillamente, le donne si rilassano un poco. Alcune di loro, che non erano strettamente imparentate con i parenti che dovevano riaccompagnare, entravano di intrattenermi ricambiando alcune parole, inclusa quella cosa al quale. Quando tornai a casa dopo una giornata così lunga, le donne del mio campo mi intrattenevano in ogni dettaglio di chi e che cosa avrei visto, discutendo e aspettando tutto ciò che mi interessava. Quando lessi questa poesia e descrissi la donna che mi l'aveva recitata, esse capirono che fosse e mi spiegarono il significato della poesia. Lo fecero non illustrando il significato delle parole, ma raccontandomi come la donna avesse perduto il suo unico figlio due anni e mezzo prima. Gli avevano sparato in bocca durante un litigio tra alcuni beduini e un gruppo di soldati egiziani che viaggiavano verso il mare attraverso una zona desertica. Solo molto tempo dopo riuscì a tradurre la poesia e ad affermare il significato in quanto esperienza della tristezza che lei aveva provato per quella perdita, un'esperienza scatenata dal ricordo di come dell'amaro del giorno in un'altra circostanza, la riconciliazione dei parenti, e forse ricitata agli amici dell'empatia con le donne in lutto.



Accostando e osservando la vita quotidiana e le interazioni sociali che si pubblicano sia nell'intimità del mondo domestico, ovvero sotto che le persone spesso caricavano e portavano con loro interazioni con brevi poesie. Tutti mostravano un grande interesse in queste poesie e spesso si conmovono al loro ascolto. Dapprima le ignorai, dato che non avevo alcun interesse per la poesia. Era venuta a studiare i modelli e i significati delle relazioni interpersonali, in particolare tra uomini e donne, e così prendevo solo qualche appunto nelle mie note di campo sul fatto che le persone sembravano amare la recitazione di poesie brevi e brevi. Dopo alcuni episodi, cominciai a chiedermi che cosa significavano queste poesie e perché erano così preziose per i beduini. Cominciai a prestarvi attenzione.

La prima poesia che registrai fu di una donna anziana che abitava in un altro campo che avevo visitato. Lei e alcune altre donne di quel campo conoscevano donne della mia comunità. Mi dissi di averne qualche nel mio quaderno degli appunti, recitando lentamente e ripetendo la sua poesia per accertarmi che l'avevo registrata correttamente. Quindi mi dissi di recitarla a una certa donna nel mio campo. Prima di partire, chiesi il nome dell'anziana donna: e me ne diede uno. Quando ritornai a casa, con diligenza ripetei quella che per me erano sillabe senza senso. Le donne al stupirono quando dissi il nome della donna dell'altro campo. Tutte loro conoscevano su un altro nome, e io mi resi conto che lei mi aveva dato un nome falso. Per una settimana, ogni volta che visitavo una casa nella mia comunità, le donne mi chiedevano di recitare la poesia che quella donna aveva mandato. Loro erano affascinate ed io ero perplesso circa i motivi che l'avevano spinta a nascondere la sua identità.

Mi resi conto solo un po' dopo che la poesia riferiva di situazioni delicate. La moglie di un pastore stava aiutando il nostro gruppo domestico occupato nella cottura del pane durante il nostro turno al forno. Dopo un piccolo disappunto, di colpo, la donna recitò una di queste poesie. Insistenti affinché la ripetesse in modo da poterla trascrivere. Quella sera quando parlai alla Haj di ciò che avevo visto e ascoltato durante il giorno, facendogli domande e fornendo spiegazioni, gli lessi la poesia. Le sue maniere gentili e pedagogiche di colpo cambiarono. Agrato, volle sapere chi l'aveva recitata. Ebbi, sospettando di aver tradito senza volerlo qualcosa

di importante, ma quando finalmente rivelai che era la moglie di uno dei miei pastori, ne fu visibilmente sollevato. Mi spiegò che la poesia aveva a che fare con la disposizione e l'amore; la donna l'aveva cantata perché aveva perduto un marito e quello attuale era malato e vicino alla morte. Io allora capii che aveva tenuto che fosse stata una delle sue mogli a scrivere la poesia. Quando riferii della mia confessione a Goshka, la moglie più anziana dello Haj, la donna mi gridò per la mia indiscrezione e mi disse di non recitare mai le poesie delle donne agli uomini.

Le reazioni delle persone a queste poesie mi servirono per imparare dapprima/lo l'importanza della poesia come veicolo di espressione personale e di comunicazione confidenziale. Cominciai a scrivere o a registrare poesie ogniqualvolta gli individui le recitavano spontaneamente nelle conversazioni o quando le recitavano. Venne fuori che i casi eristi che ascolto dalle donne, e talvolta dagli uomini, erano dello stesso genere delle brevi poesie che recitavano. L'interesse primario dei beduini per le poesie e la loro sopravvivenza nel venire che ne riconoscono l'importanza, mi dava la certezza che era in rapporto in qualcosa di cruciale. Tuttavia la maggior parte delle donne non era in grado di spiegarmi le poesie. Quando chiedevo il significato di una poesia, esse ripetevano semplicemente le parole oppure descrivevano il tipo di situazione che avrebbe potuto far nascere quella poesia. Raramente ebbe l'occasione di discutere le poesie con gli uomini, per motivi che erano più diversi nei episodi seguenti. Per un po' di tempo le registrai frettolosamente, capendo poco perché il vocabolario era oscuro, le immagini erano dannate e i riferimenti ambigui. Finalmente, cominciai a interpretare con l'aiuto sia di alcuni individui della comunità sia di un giovane libano, paziente e molto espressivo, che aveva studiato al Cairo.

Trovai che queste poesie, chiamate *ghinnasat*<sup>11</sup> letteralmente, piccoli canti, erano poesie liriche simili nella forma<sup>12</sup> agli haiku

<sup>11</sup> Per semplicità, il termine non definisce il genere di versetto beduino *ghinnasat* (non tutti recitano la parola *ghinnasat*). Solo pochi usano la pronuncia più vicina agli haiku e, di conseguenza, la trascrizione. Secondo l'opinione di un certo numero di beduini con il termine *ghinnasat*, è il termine per *ghinnasat* (P.L.T.).

<sup>12</sup> Non solo nella forma ma anche nella funzione: gli haiku e le altre forme della poesia in discorso giapponese hanno molto in comune con la *ghinnasat* beduina. Su questo, si può vedere la spiegazione sia in termini di parole come anche esempi di conversazioni in arabo nel romanzo di Morwenna Makbuli *The Two of Us*, del 1970, e la recitazione di poesie nel film



gioiellanti ma più simili al *blava* americano nel contenuto e nel tono ironico. Esistiti di solito descrivevano un sentimento ed erano percettivi degli altri come teorici personali di situazioni interpretative. La letteratura etnografica sugli *Avlad' Ali* non mi aveva preparata al ruolo vitale che la letteratura orale giocava nelle loro vite quotidiane. Degli antropologi che avevano lavorato con gli *Avlad' Ali* e con i loro cugini in Cirenaica, solo Poeta 1969 aveva menzionato i casi e poesie, senza elaborare sulla loro importanza. Il materiale pubblicato sulla poesia degli *Avlad' Ali*, che fu la grada di conoscere successivamente non offriva alcuna informazione sui centri sociali in cui la poesia veniva recitata.<sup>17</sup>

Tuttavia, la centralità culturale della poesia e del canto, che sono pienamente integrati nella vita quotidiana di altre società arabe, emerge in alcuni tra i primi e migliori studi etnografici. Imparaghiabli nella moderna letteratura sono i manoscritti di grandi etnologi quali Grainger 1931 e 1935 e Mühl 1928 che, più di cinquanta anni fa, studiavano, rispettivamente, i villaggi polverinosi e i beduini *Rwala*. I testi di Grainger sono pieni di poesie e canti associati ad ogni evento, più o meno importante, della vita degli abitanti dei villaggi, così vividamente dipinti dall'etnologo. Mühl ha anche raccolto ricco materiale poetico tra i beduini *Rwala*. Nella maggior parte dei casi, comunque, nonostante la frequenza con cui gli studiosi della cultura araba commentano l'alto valore attribuito alla poesia, pochi hanno tentato di situare questa poesia nel suo denotativo contesto sociale. Colui che si interessava alle questioni letterarie e artistiche sono etnologi, essi non registrarono le poesie nel modo in cui accadono nella vita quotidiana, né le sce-

neggiavano i beduini, descritti nei cap. 3 e 4. Forse la differenza maggiore è il fatto che a Ghadames il suo lavoro orale, non scritto, è accompagnato da calligrafia, che è così importante nel tradizionale processo di trasmissione e riferimento in questo caso.

<sup>17</sup> Alcuni ritrattisti e giornalisti tedeschi avevano cercato sempre di parlare degli *Avlad' Ali* che vivevano nei villaggi e nel deserto del 19° secolo. Alcuni di questi scrittori sono parte di un altro libro di questo volume, il *Il lavoro orale e il lavoro degli *Avlad' Ali* sui polidattili per il tuo lavoro*. Come gli studiosi tedeschi a 19° si riferivano continuamente, egli non è un etnologo e non vive con i beduini. Considero il suo studio in pochi mesi, durante i quali viaggiò all'interno di una città 1917 e scrisse un inoppugnabile ma abbia visto l'importanza di molti tra le poesie e i testi nei loro contesti sociali di recitazione. In alcuni casi, studiosi tedeschi nell'individuare le necessità in un questo gruppo di poesia e il canto veniva preparato per il processo. Esiste anche un vecchio copia di letteratura in arabo sulla poesia folklorica libana che fornisce sempre e raramente un, di nuovo, però notevole di contesto. Questo libro sarebbe discusso nel cap. 3 e 4. Appendice.

luzzano in riferimento ai loro usi sociali, cercando invece la spiegazione dell'attrazione alla poesia letteraria classica. Alcuni, come Zwerdling 1976 e 1978, stanno cominciando a prendere in considerazione le forme classiche alla luce di una conoscenza della letteratura orale stessa, comunque, esiste in grado di considerare una delle questioni più rilevanti della tradizione orale - cioè, il contesto sociale della poesia scritta.<sup>18</sup>

Dato che la maggior parte delle poesie da me raccolte sembrano scaturite spontaneamente in specifici contesti sociali, non posso fare a meno di riconoscere che esse erano una forma di discorso ben integrata nella vita sociale dei beduini invece che un'elemento estraneo in forma di arte separata dalla vita quotidiana e di interesse solo per gli specialisti.<sup>19</sup> La domanda, comunque, per tutti coloro che studiano i discorsi, dalla poesia alla preghiera, dal prosaico al mitico, è come questi rimarranno alla vita sociale. Dagli eventi sociali etnologici sulla poesia tribale araba (Merlier 1979, Cassin 1984)<sup>20</sup> della nazione la relazione tra poesia e società in un modo che va al di là della vecchia nozione di folklore, inteso come recitazione e forma di segni e valori culturali, che della recitazione etnografica occidentale del le arti, in quanto espressione del grido individuale. Michael Mandel, in un'analisi brillante e complessa della poesia e della società dei beduini *Rwala* basata su etnografie della prima parte del secolo scorso, definisce la relazione nel modo seguente:

Tra i beduini, lo parole, molto più delle azioni beduine, erano centrali nel tentativo di trascendere la soglia delle possibilità all'interno delle relazioni politiche interne. Questo parole rivela un'arguzia dialettica per liberare un'idea che rimane politica, nonostante l'incertezza delle relazioni. Dando forma alla voce beduina, si può concludere a caviglie con qualche precisione la condizione dell'esperienza beduina (Mandel 1979: 27).

Due sono i punti da sottolineare. In primo luogo, Merlier preferisce la letteratura a quelli che nella sua visione sono i riferimenti

<sup>18</sup> Il termine *eply* sembra essere un termine popolare. Mi interessava il fatto che il suo uso da parte pubblica dopo la guerra del 1948-1949 era stato così comune e che il suo uso non abbia potuto incorporare il suo contributo. Per il dialogo completo sul tempo della letteratura orale, v. Flanagan 1977.

<sup>19</sup> Qui si fanno il tentativo di essere estremamente ingenuo, in quanto non intendo fare il confronto tra il, per esempio, Labov 1972. Alcuni lo sono in un modo più complesso specificato nel cap. 3, A. 1.1.1.1.1.1.

<sup>20</sup> Nessuno di questi studi era disponibile prima del momento del campo.

ominali nella vita del *Wakala*, cioè, le relazioni politiche interne e la lotta tra uomini armati a cavallo. In secondo luogo, allo stesso modo di Lévi-Strauss che talora - quantomeno nella *Scusa di Arafat* (1967) - sostiene che il mito è un mezzo per risolvere dilemmi filosofico-sociali fondamentali per una società, anche Merleau si ritiene la poesia uno strumento indispensabile per affrontare le questioni centrali di cui sopra.

Steven Cavari, sebbene condivida l'immissione di Merleau nei suoi discorsi sulla poesia è legata al conflitto politico, argomenta in modo persuasivo a favore di relazioni pragmatiche tra la poesia tribale e la vita sociale yemenite. Anticipo alle intuizioni di Kenneth Burke e concentrandosi sull'uso degli scambi poetici nella mediazione delle dispute, egli sostiene che «la poesia è un atto che affonda nella realtà socio-storica, uno strumento aggressivo come la spada o la revoltella ma benedetta in una guerra tribale di retorica politica» (1984: 8).

Questi modi di intendere la funzione della poesia dell'orientamento naturalmente, ma essi condividono una serie interconnessa di elementi che meritano un esame minuzioso preliminarmente perché ci faranno preannunciare deflasi, pregiudizi che il mio lavoro mette in discussione. Sia Merleau che Cavari trattano il problema del conflitto e dell'ordine sociale come se fosse la preoccupazione fondamentale degli uomini delle tribù in Yemen e tra i *Wakala*, ed entrambi esaminate solo alcuni generi di poesia: i versi formali e in rima degli uomini. Sebbene sia ampiamente riconosciuto che questi uomini sono orientamenti del conflitto e dalle alleanze politiche, i nomi suggestivi che il primato che tali autori attribuiscono a tali aspetti della vita sociale deriva ugualmente dalla loro immissione nella letteratura antropologica sul Medio Oriente, la maggioranza parte della quale è minacciata si dibattiti sul modello linguistico-segmentario. Non dovrebbe sorprendere che antropologi come Erika Prechard, l'uomo che è maggiormente responsabile di questo dibattito sull'organizzazione linguistico-segmentaria, fossero interessati all'organizzazione politica in epoca tribale.<sup>11</sup> Vorrei piuttosto sollevare una questione più generale: la relazione tra gli uomini e la politica.

<sup>11</sup> Cfr. Axel 1971 per una intelligente discussione su antropologia e colonialismo.

Sebbene l'esistenza di un'associazione inversa tra gli uomini e la politica è tra le donne e la stessa letteratura - quantitate esplicita negli studi femministi (de Beauvoir 1973, Eisenstein 1981, Rosaldo e Lamphere 1974) - possa non altro essere messa in discussione, tale configurazione descrittiva maltratta un fatto della vita sociale nella società occidentale moderna. Non uomini Merleau, Cavari, Eisenstein, Prechard, Peters e nessun altro di presumere in modo poco appropriato i propri interessi in una situazione, né colpisce però che la loro corrispondenza tra la visione degli uomini delle tribù, anche a quella degli uomini europei abbia portato gli uni a rinfacciare gli interessi specifici degli altri e a disdegnare altri aspetti: sui poteri dell'esperienza e dei valori. Questi aspetti, come per esempio il personale e l'interpersonale contrapposti all'attività e all'orientamento di gruppo, il domestico, il privato e l'informale contrapposti al pubblico, co, cerimoniale e formale, l'affiliazione contrapposta all'agitazione, non sono per nulla faccende esclusivamente femminili (occidentali e beduine). Ma sono più difficili da leggere se, nello studio di una società, si prendono in considerazione le esperienze benedette. Infatti, le donne nella società beduina si occupano profondamente di questioni strettamente politiche che riguardano la tribù e il conflitto di gruppo, allo stesso modo come la ricorrenza tribale descritta sopra in cui sono coinvolti direttamente i loro mariti, padri e figli. Le donne non dividono mai i mariti l'etichetta nazionale della società beduina. Ma non come le donne beduine sono fortemente legati alla tribù e connessi all'autorità, gli uomini sono molto più che semplici attori politici. Essi hanno famiglia, desideri e aspirazioni e soffrono tragiche perdite in amore e nell'amicizia. Le rimoie che diventano angosce personali nella visione delle società tribali arcaiche fino a orientamento queste dimensioni dell'esperienza nell'analisi della vita sociale. Pur non sarà chiaro come questi aspetti della vita siano inseparabili.

In tutte queste società ci sono diversi generi poetici: alcuni, soprattutto la modo elaborato e dal tema eroico, vengono recitati o cantati solo in occasioni cerimoniali o in contesti politici specifici.

<sup>12</sup> Cavari 1984 è il solo che gli uomini delle tribù possono ritrattare in modo molto più che per un uomo ma un discorso ancora parte in politica. Lo stesso uomo scrive invece *Quarta funzione* non è valido per gli *Arabi* (1981), abbiamo la recitazione della poesia di considerare viaggiatori e l'appropriatezza in alcuni, anche altri rispetto all'analisi e le norme. Cfr. sup. 518.

altri, più semplici nella struttura, riguardano questioni personali e settimentali, sono più radicati nelle situazioni sociali individuali. Il primo sono di solito appartenenti agli uomini, mentre i secondi vengono comunemente scritti dagli uomini anziani in quanto protagonisti poco impegnati di donne e giovani.<sup>16</sup> Forse in conseguenza di ciò si continuano a ignorare le poesie e i canti d'amore delle società tribali sudamericane, nonostante si trovino numerosi riferimenti alla loro diffusione.<sup>17</sup>

Meeke e Caton seguono questo modello, in quanto trattano esclusivamente del primo tipo, forse a causa del loro interesse per l'aspetto politico.<sup>18</sup> Per Meeke la scelta è stata intenzionale. Tra il vasto corpus di poesie disponibili nella raccolta di Muill, egli decide di analizzarne solo le poetiche e le narrazioni di guerra trovate in un ospedale, ignorando le poesie d'amore e le canzoni in occasione di Meeker (1977: 26, 94-97) secondo cui i Bwala intrattengono scarse notizie per la vita domestica del campo, a differenza delle popolazioni sedentarie e semi-sedentarie meridionali. Discuendo la vita domestica del campo, Meeker, seguendo Charley Douglas, nota solo il *swifa*, l'assemblea maschile che si riunisce nella strada del capo. Caton, che trascorre un periodo considerevole di ricerca sul campo in Yezeti, aveva invece scelto, in questa società segregata sessualmente, di rintracciare quasi esclusivamente nel mondo degli uomini, registrando poche resistenze dagli uomini in occasioni formali pubbliche, dove veniva accolto come un ospite tra altri ospiti, e intervenendo i poeti delle tribù. Aveva accettato l'isolamento etnologico domestico della casa e delle riunioni intime di amici (inviti) e di parenti.

<sup>16</sup> Caton scrive, «In un discorso nella differenza tra uomini e donne, si fanno due nomi etnologici solo per gli uomini: Achak Qalabdi (1970: 127) che è un nome in abig. di uomini babilonici fatti per essere portati da lui raccolto, e un'altra parola babilonica, la radice tra uomo e donna e giovani metà che sono nell'appendice. Per una ricerca interessante sull'organizzazione dei tribù dei giovani con le donne, cf. Dwyer (1977: 220-21)».

<sup>17</sup> L'argomento sulla vita dei tribù primitivi delle zone babiloniche Bwala era altrettanto noto solo agli studiosi. Lo studio di Berman (1977: 20) della poesia di organizzazione della donna babilonica è lo studio di Joseph (1976) delle poesie ritualistiche della donna babilonica. Berman non menziona esplicitamente alla ricerca generale di ricerca in questi anni.

<sup>18</sup> In più che la ricerca con un'indagine presso di Caton (1976) sulla comunicazione, aggrava il fatto che la ricerca di Meeker e di Caton (1977) sulla poesia maschile e la politica.

Il fatto che io mi sia mosso entro il mondo intimo degli Awlad 'Ali, con l'intento primario di fare ricerca non sulla poesia, ma sulla politica tra la vita sociale, in particolare sulla vita sociale, certamente ha avuto qualche influenza sul genere di poesia che ho incontrato e trovato centrale e questo ha avuto un effetto sulla relazione che in definitiva ho trascritto tra la poesia e la società babilonica.<sup>19</sup> La grande e può essere considerata una poesia della vita personale: gli individui recitano queste poesie in contesti sociali specifici, per la maggior parte privati, articolabili in vari modi sulla loro situazione personale e sulle relazioni più strette.

La cosa più sorprendente che riguarda le poesie recitate dalle donne e dagli uomini Awlad 'Ali di mia conoscenza era la differenza tale tra i sentimenti espressi in esse e quelli manifestati nelle loro spinte sociali e nelle conversazioni di tutti i giorni, riguardanti le medesime situazioni. La percezione del babilonico a scartare o a negare il riferimento a questioni personali e ad esprimere rabbia sulle situazioni difficili, mi era sembrato un successo di difesa. Ma avevo potuto apprezzare facilmente la costituzione di sentimenti espressi nelle loro conversazioni poetiche liriche, che per la maggior parte hanno a che fare con la vulnerabilità e l'attaccamento proprio verso gli altri; quelli erano i sentimenti più comprensibili anche per loro.

Questa discrepanza suggerisce i problemi espliciti in questo studio. Come è possibile che gli individui esprimano sentimenti esattamente diversi nel discorso poetico e in quello non poetico? Quale dei due discorsi è espressione più autentica dell'esperienza personale? Robert LeVine, nella sua valutazione dello studio antropologico del sé, afferma che «la comunicazione interpretabile è il mezzo attraverso cui noi accettiamo come gli individui tanto esperienza delle loro vite e di come le credenze culturali danno forma a quell'esperienza» (1984a: 293). Egli nota le difficoltà di una tale comunicazione quando avviene attraverso mezzi e altre modalità.

<sup>19</sup> È anche probabile che gli Awlad 'Ali propriamente intesi nella poesia personale non in quella sociale, forse in conseguenza del loro scarso interesse per l'argomento politico in termini di relazioni tra la vita sociale e la vita personale. La ricerca di Meeker e di Joseph (1976) sulla vita sociale babilonica è lo studio di Joseph (1976) sulla vita sociale babilonica. Berman non menziona esplicitamente alla ricerca generale di ricerca in questi anni.



14 **PROLOGO**

tipi e la possibile contraddittorietà dei messaggi trasmessi. I critici saggi delle poesie nella società beduina araba hanno un significato profondo e una centralità culturale, sono quindi cruciali per comprendere l'esperienza degli *Awlad 'Ali*.

La questione centrale che emerge quando si considerano le glisnams degli *Awlad 'Ali*, allora, riguarda la relazione tra il discorso poetico beduino e il discorso della vita sociale ordinaria.<sup>15</sup> Per cominciare a esplorare questa relazione, dobbiamo guardare oltre il contesto immediato della situazione di recitazione, ma anche oltre il contesto più ampio degli eventi della vita di chi recita, nel tentativo di cogliere le nozioni culturali di base che gli *Awlad 'Ali* possiedono sulla società, sulle relazioni sociali, e sull'individuo - in breve, l'ideologia della vita sociale.<sup>16</sup> A questo fine, nei capitoli 1, 3, 4 descrivo gli elementi di base di questa ideologia, presentando i concetti che i beduini usano per dare senso al loro mondo e le idee dominanti che orientano le loro azioni e le loro interazioni.

Dato che l'ideologia della parentela, in particolare il concetto di «sangue» nel suo duplice aspetto di discendenza e agnazione, struttura la visione del mondo sociale degli *Awlad 'Ali*, definire l'identità sociale degli individuali e l'identità culturale collettiva e dà forma alle attitudini e ai sentimenti individuali verso gli altri, essa viene discussa per prima cosa. L'organizzazione della vita politica prende forma intorno a questa ideologia. Ma fatto per i beduini, che hanno cura l'autonomia e sono orgogliosi del loro egualitarismo, almeno nella vita politica, le questioni di giustizia, di potere e di status più pressanti delle faccende quotidiane della vita sociale. A questo proposito subentrano parole-chiave quali onore e modestia. Quasi tutti concorderebbero sul fatto che i valori associati con la nozione di onore, comunque definita, sono al centro delle ideologie sociali di diverse società dell'area mediter-

15 Per lo più si riconosce anche il legame tra l'onore e la tradizione.<sup>15</sup> Ma sembra che un'impresa più difficile sia il compito di definire i termini del codice dell'onore, determinando l'area del suo significato, spiegare il collegamento tra onore e modestia sessuale e comprendere perché questo codice sia così centrale. Queste analisi devono essere compiute nei contesti etnografici di comunità particolari.

Nei capitoli 3 e 4 esploro la logica dell'ideologia dell'onore e la relazione tra modestia e onore nella società *Awlad 'Ali*. Mentre come questa ideologia serve a razionalizzare l'ineguaglianza sociale e il controllo di alcuni sulla vita di altri, in un sistema che idealizza l'eguaglianza degli agnati e l'autonomia degli individuali. Esiste in questa impresa principalmente attraverso il riferimento alla moralità, e con ciò garantisce che gli individuali siano trattati ad agire in modo tale da perpetuare il sistema politico e sociale. Nel pensiero degli *Awlad 'Ali* si ottiene autorità e preminenza sociale incrementando il proprio valore morale, essendo il merito morale misurato sul grado in cui un individuo incarna gli ideali associati con il concetto di persona, ideali - suggeriti dal codice dell'onore - che notano inverso al valore dell'autonomia. Ma se l'onore deriva dalle virtù associate all'autonomia, allora ci sono molti, più facilmente donne, che sono impediti nei loro sforzi di realizzare questi ideali, a causa della loro dipendenza fisica, sociale ed economica. Sebbene condividano l'ethos generale e ostentino in certe circostanze alcune virtù dell'autonomia in questo sistema, le loro stime da verso l'onore è diversa. Per avere valore morale, queste persone devono mostrare modestia (*harām*), che deve essere concepita come una deferenza volontaria verso coloro che nel sistema locale hanno più da vicino i suoi ideali. Nel capitolo 4 esploro la ragione per cui la modestia sessuale, specialmente per le donne, sia un aspetto cruciale di questa deferenza verso i superiori nella vita sociale, in particolare uomini agnati più anziani, ed explore le idee dei beduini legate al genere e al posto rispetto dalla sessualità e

<sup>15</sup> Non dimentico il concetto di vergogna che di solito compare insieme con l'onore presso molti popoli, la modestia. È il concetto più importante da studiare di come onore e modestia si relazionano tra di loro e al *harām*. Cfr. esp. J. G. 197: 3, 5, 11.

<sup>16</sup> Cfr. esp. 1, 3, 4 per riferimento alla letteratura in cui è sviluppato tale settore di ricerca.

<sup>15</sup> Il mio uso del termine *harām* in riferimento alle azioni e alle parole della vita quotidiana mi sembra dell'ideologia dominante dell'onore, per esempio più ampio del concetto con la modestia, è connesso con l'ordine estremo che ogni *harām* verso e verso a la critica sempre di esso stesso. Cfr. esp. 3, p. 122-4, e per una definizione più precisa.

<sup>16</sup> Due termini ideologici in un campo accademico (cfr. Bourdieu 1985) in riferimento a ciò che molti antropologi preferirebbero chiamare *ethos*. Non intendo questo termine nel senso moderno di stabilizzazione (Rouchon). L'ideologia è quell'insieme di definizioni sul mondo che nessuno che provenga di sopra o di sotto. La sua relazione con i sistemi sociali e politici deve essere determinata in ogni sistema sociale ed etnografico.



un sistema basato sui legami di agnazione. La forma estetica di tale interpretazione della modestia sessuale è dimostrata dalla capacità di conferire senso ai difetti d'essere e ai modi in cui le donne usano il velo.

Argomenti della seconda parte del libro è il modo in cui questa stessa narrazione associata all'ideologia dell'onore influenza gli individui in ciò che dicono e fanno e persino nell'ambito più intimo di ciò che affermano di sentire. Ma quando parliamo della vita personale ecco che torniamo alla poesia, perché le persone esprimono sentimenti e rispetto a situazioni personali sia attraverso la convenzione ordinaria sia attraverso la poesia. Così, dopo una breve introduzione nel capitolo 3 al genere poetico su cui si basa l'esperienza degli Arabi 'Alī e all'analisi del contesto in cui questa poesia viene recitata, nei capitoli 6 e 7 mi dedico a esplorare il modo in cui i beduini rispondono a varie situazioni di vita, in particolare alle crisi legate alla perdita e all'amore. Qui la diglammazione costante tra i sentimenti che gli individui esprimono nelle enunciazioni poetiche, da un lato, e nelle enunciazioni non poetiche, dall'altro, ci induce a concludere che i sentimenti che esprimono hanno significati culturali. Infatti, uso il termine sentimento piuttosto che emozione e affetto proprio per segnalare la natura letteraria o convenzionale di queste risposte. Nonostante molta della ricerca recente in antropologia psicologica è interpretativa si sia interrogata sulla relazione tra risposte emotive e contesto culturale, conferendo un diverso valore a certi sentimenti (cfr. Geertz 1973a; Lutz 1982; Riesenman 1977 e 1983; Rimahló 1980, 1983 e 1984), la mia ricerca si spinge oltre. È mia intenzione mostrare che i sentimenti possono essere simboli di valori e che l'espressione di questi sentimenti da parte degli individui contribuisce alle rappresentazioni del sé, rappresentazioni che sono legate alla moralità che a sua volta è in ultima istanza legata alla poetica in senso ampio. I sentimenti del discorso ordinario sono intrinseci con l'ideologia dell'onore e della modestia. I sentimenti esprimono prevalentemente nella poesia suggeriscono un sé valterabile e debole, un sé mosso da emozioni profonde d'amore e di desiderio. Non sono a prima vista sentimenti di individuali orgogliosi e autonomi e nemmeno sono sentimenti di individuali casti.

Cosa rappresentano gli individui attraverso questi simboli e attraverso l'espressione di sentimenti non attraverso questi simboli e

poesia che le consente di essere usate per esprimere sentimenti contrastanti a quelli comuni all'ideale dell'onore senza mettere a repentaglio la reputazione di chi le recita? Cosa comunicano gli individui di se stessi e della società in cui vivono attraverso poesie che esprimono sentimenti di sfida al sistema morale? Riformulando due entrambe le risposte sono socialmente legittime, quale significato viene attribuito alla presenza di due discorsi culturali che intersecano di articolare i sentimenti individuali? Considerando che da che le persone affermano, sia nel discorso ordinario sia nel discorso poetico convenzionale e stilizzato, può essere fino a un punto punto una finestra sulla loro esperienza, cosa ci comunica la differenza tra due modalità discorsive, in riferimento all'ideologia dell'onore e della modestia e al loro potere di modellare l'esperienza? Infine, cosa ci fa capire lo straordinario valore culturale del discorso poetico circa la relazione tra l'ideologia dell'onore e l'esperienza individuale, non solo, ma anche circa l'organizzazione della vita sociale e politica beduina nel suo complesso? Analizziamo queste questioni nel capitolo finale, dove ciò che comincio come un'indagine sul significato di un singolo genere poetico diventa una riflessione sulle questioni fondamentali della politica dei discorsi del sentimento, sulla natura dell'ideologia e sulla relazione tra ideologia ed esperienza umana.

*Fuori tema*

*L'ideologia della vita sociale tedesca*