Testi

1

Se dunque oggi indichiamo come Medio Oriente (non senza un consapevole senso del paradosso) anche quelle che i popoli mediorientali definiscono *maghreb* (occidente), è perché nella nostra definizione le connotazioni puramente geografiche passano in secondo piano; ad 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. “*Anta sharqi?*” (“sei orientale”?) mi veniva frequentemente chiesto all’inizio delle conversazioni. (*Antropologia politica dell’Islam*)

Il Maghreb non è nè la Turchia, nè l'Egitto. È l'Occidente di quell'Oriente lontano (Tahar Ben Jelloun)

2

*sì, la conoscenza è potere. Gli Americani e gli Inglesi sanno tutto. Vogliono sapere tutto sulla gente, su di noi. Così quando vengono in un paese, o vengono a governarlo, conoscono le necessità della gente e sanno come governarla. (Intervista rilasciata a Lila Abu-Lughod 1987)*

3

Gli antropologi hanno attraversato stati coloniali e postcoloniali alla ricerca di siti di ricerca che si avvicinassero alle culture primitive , "dove fanno ancora così" , nonostante secoli di integrazione del Terzo Mondo nell' economia globale (G.E. Marcus & M.M.J. Fischer)

4

L'accezione più comune del termine e dì natura accademica: "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,

È vero che tali termini sono oggi meno usati dagli specialisti. che spesso preferiscono espressioni come "studi orientali" e *area studies*, in parte per la loro maggiore specificità, in parte perché meno legate all'atteggiamento di superiorità del­l'imperialismo europeo del secolo xix e degli inizi del xx; nondimeno, anche oggi si scrivono libri e si tengono conferenze e congressi sull’«Oriente» che per forma e contenuto, a mio avviso, rientrano pienamente nelI’«orientalismo» classicamente inteso, a dispetto dell’etichetta più o meno nuova che si decida di applicarvi. Mi interessa sottolineare quindi che, sebbene in modo meno evidente di un tempo, I’orientalismo sopravvive in ambito accademico attraverso le teorie e le dottrine elaborate a proposito dell'Oriente e degli orientali (E. Said)

Ci si occupa oggi dell'Oriente molto più di quanto si sia mai fatto. Gli studi di orientalistica non si sono mai protesi così in avanti. Nel se­colo di Luigi XIV eravamo ellenisti, oggi siamo orientalisti. Mai tanti individui intelligenti hanno scavato questo grande abisso dell'Asia. Sia come immagini che come pensiero, l'Oriente è diventato per l'intelligenza e per l'immaginazione una specie di preoccupazione generale ( Victor Hugo 1829)

L'orientalista è colui che "ha viaggiato molto" (Gustave Flaubert 1911)

"l'Est è una carriera". (Benjamin Disraeli 1874)





5

“Il libro della Genesi deve essere considerato come il quadro idealizzato di un'epoca veramente esistita. La conferma della verità nascosta dei racconti della Genesi si trova nel libro di Giobbe, e soprattutto nella vita degli arabi così come questa vita esiste attualmente. (...) Le testimonianze sulla libera vita degli arabi dell'epoca precedente a quella di Maometto presentano scene del tutto analoghe a quelle presenti negli antichi testi ebraici e a quelle che è possibile ancora oggi osservare tra i beduini delle tende.”

6

*Senza questa [la lingua] è quasi impossibile penetrare lo spirito e il carattere di un popolo; la traduzione degli interpreti non ha mai la stessa efficacia del colloquio diretto* (Volney)

*Gli oggetti principali sui quali il viaggiatore orientalista deve esercitare le proprie osservazioni sono il clima, il governo, il potere, le piazzeforti, le città di maggior rilievo, la religione, la lingua, la moneta, il commercio, l’industria, la sanità, le strade, i ponti, i boschi, le montagne, gli usi, i costumi, le leggi, i privilegi* (John Churchill, 1704)

*Ho pensato che le relazioni di viaggio appartengono, come ogni altro genere, alla storia e non ai romanzi. Per questo non ho affatto dipinto i paesi più belli di quanto mi siano apparsi, né gli uomini migliori o peggiori di quanto si siano mostrati; e sono stato forse in grado di vederli come sono realmente, perché non ho ricevuto da loro né benefici né oltraggi.*(Volney)

7

Una vera e propria visione del mondo

Una accezione più ampia del termine "orientalismo". 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. Tracce di questo tipo di orientalismo sono reperibili in autori tanto diversi quanto Eschilo e Victor Hugo, Dante Alighieri e Karl Marx.

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. (E. Said)

Nell'Ottocento ognuno si è creato il proprio sogno d’Oriente. A Byron interessava l'Oriente turco, del pugnale dei vestiti albanesi, delle finestre sbarrate che si affacciavano sul mare . Invece Flaubert preferiva l'Oriente dei beduini dei deserti, delle profondità dell'Africa, con coccodrilli, cammelli e giraffe (Orhan Pamuk)

8

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 contrapponendosi all'Oriente, e facendone una sorta dI sè complementare e, per cosi dire, sotterraneo.

(E. Said)

9

È proprio I’egemonia (lo spontaneo prevalere di determinati sistemi di idee), o più precisamente il risultato dell'egemonia culturale, a dare all'orientalismo la durata e la forza su cui abbiamo or ora richiamato l'attenzione. 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. A ciò si aggiunge l'egemonia delle idee europee sull'Oriente, ove è ribadita la superiorità europea sull'immobile tradizionalismo orientale, egemonia che ha per lo più impedito l'elaborazione e la diffusione di altre opinioni in proposito.

La struttura dell’orientalismo non è affatto una mera struttura di miti e bugie, che si dissolverebbe come nebbia spazzata dal ven­to appena la verità le venisse contrapposta. (…) Ciò che dobbiamo rispettare e cercare di capire è la forte coerenza del discorso orientalista, il suo stretto legame con vicende e istituzioni politiche e socioeconomiche, la sua eccezionale durata. Dopotutto un sistema di idee sostanzialmente stabile che può essere insegnato (tramite università e istituzioni varie, libri, congressi e convegni) per un periodo che da Ernest Renan, verso la metà del secolo scorso, arriva fino a oggi, dev'essere ben più solido di una mera collezione di mistificazioni. L'orientalismo, quindi, non è solo una fantasia inventata da­gli europei sull'Oriente, quanto piuttosto un corpus teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettualo un imponente investimento materiale. Tale investimento ha fatto dell'orientalismo, come sistema di conoscenza dell'Oriente, un film attraverso il quale l'Oriente è entrato nella coscienza e nella cultura occidentali.

(E. Said)

10

Prima ancora che una scienza, un modo di porsi del mondo occidentale nei confronti dell'Oriente, un atteggiamento, una propensione politica, una proiezione immaginaria*.*

Il complesso di immagini e di rappresentazioni che definiscono il mondo orientale nella cultura occidentale. Un complesso che è il prodotto di relazioni fra stati, culture sistemi politici e religiosi; relazioni condizionate a loro volta da particolari momenti storici e da fattori geografici.

Più che una relazione paritetica fra culture, il lungo processo di «falsificazione» attraverso il quale l'Occidente avrebbe fatto dell'Oriente una plaga immobile, remota, indefinita e, nella sua atemporalità, carica di mistero e di attrazione; un luogo di avventure e di esperienze fuori dall’ordinario, popolato di creature esotiche e di città misteriose e dirute, di antichità meravigliose. Di fronte alla prosaicitàdella vita quotidiana occidentale questo Oriente favoloso conserva l'idea liberatoria di sensi e di energie vitaliche l'Occidente sente di non aver mai posseduto, o di avere da immemore tempo smarrito.

L'Oriente si presenta allora come un'alterità assoluta della quale la cultura occidentale si sarebbe appropriata, esibendola, parlando in sua vece ed esercitando su di essa la propria autorità culturale e politica

L'incapacità a destarsi dal letargo di un lungo sonno, a gestire il proprio destino se non al passo e in conformità con quello del mondo occidentale, nel presentimento almeno di una modernità ineluttabile.

All'idea di Oriente e alla moderna nozione di orientalismo collaborano varie scienze ed espressioni letterarie, da quelle storiche e politiche, a quelle economiche, antropologiche etnografiche, archeologiche. Scienze e finzioniletterarie che indagano e rappresentano i modi diversi in cui il mondo occidente ha concepito, rappresentato e utilizzato l'Oriente, ora come favo­loso deposito archeologico, oracome scenario dei propri sogni di illusoria evasione e di fuga effettiva dal mondo occidentale, ora come insieme di rotte e di piazze mercantili e infine come acquisizione coloniale. (Attilio Brilli, *Il viaggio in Oriente)*

I racconti non potranno che piacere per le usanze e i costumi degli orientali per i riti della loro religione, sia pagana che maomettana; infatti, le cose vi sono stagliate in maniera molto più incisiva di quanto lo siano negli scrittori che ne hanno parlato e nelle relazioni dei viaggiatori. Gli orientali tutti, i persiani, i tartari, e gli indiani vi si fanno distinguere e vi appaiono per come sono, dai sovrani agli individui della più bassa condizione. Per cui il lettore avrà il piacere di veder agire e di sentir parlare questi popoli, senza la fatica di andarli a cercare nei loro paesi. (Antoine Galland, *Le Mille e una notte,* 1717)

11

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

Prendendo il tar­do secolo xviii quale approssimativo limite cronologico, 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. In tale contesto ho trovato utilissima la nozione di "discorso" messa in luce da Michel Foucault in opere quali *L’Archeologie du savoir* e *Surveiller et punir .* Ritengo infatti che, a meno di concepire l'o­rientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disci­plina costante e sistematica con cui la cultura europea ha sapu­to trattare - e persino creare, in una certa misura - l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell’illuminismo.

Visitando Beirut durante la terribile guerra civile del 1975-1976, un giornalista francese scrisse con rincrescimento dei semidistrutti quartieri del centro che "un tempo sembravano ap­partenere [...] all'Oriente di Chateaubriand e di Nerval". E. per quanto riguarda Beirut aveva naturalmente ragione, soprattutto dal punto di vista di un europeo. L'Oriente stesso era in un certo senso un'invenzione dell’Occidente, sin dall'antichità luogo di avventure, popolato da creature esotiche, ricco di ricordi ricorren­ti e paesaggi, di esperienze eccezionali. E ora stava scomparen­do, come se tutto fosse finito. Forse sembrava irrilevante che in ciò fossero coinvolti degli orientali, che persino al tempo di Cha­teaubriand e dì Nerval degli orientali avessero abitato quei quar­tieri, e che adesso fossero loro a soffrire. Il fatto più importante per l'ospite europeo erano la rappresentazione europea dell'O­riente e la sorte che a tale rappresentazione stava toccando. L’u­na e l'altra avevano un significato comune e privilegiato, tanto per il giornalista francese quanto per i suoi lettori.

12

Nulla, si badi, di questo Oriente può dirsi puramente immaginario: esso è una parte integrante della civiltà e della cultura europee persino in senso *fisico****.*** L'orientalismo esprime e rap­presenta tale parte, culturalmente e talora ideologicamente, sotto forma di un lessico e di un discorso sorretti da istituzioni, in­segnamenti, immagini, dottrine, e in certi casi da burocrazie e politiche coloniali.

Parlare di orientalismo significa quindi soprattutto. anche se non esclusivamente, parlare di un’impresa culturale britannica e francese, un progetto le cui dimensioni si estendono in campi tanto disparati quanto l'immaginazione stessa: l'India intera e il Levante, i testi e i luoghi biblici, il commercio delle spezie, le armate coloniali e una lunga tradizione di am­ministratori coloniali, la formidabile mole di dati e teorie più o meno fondate, gli innumerevoli "esperti" di cose orientali, i docenti e le istituzioni universitarie, l'intrico di idee e pregiudizi sull’Oriente (dispotismo, splendore, crudeltà, sensualità orientali), le numerose sette orientali, le forme di filosofìa e saggezza orientali più **o** meno addomesticate per l'uso occidentale, e l'elenco potrebbe ancora continuare.

Credere che l'Oriente sia stato creato - o, come mi piace dire, "orientalizzalo" - per il solo gusto di esercitare l'immaginazione, sarebbe alquanto ingenuo, oppure tendenzioso. Il rapporto tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia (…). 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". Non è di consenso che si tratta, allorché 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 sè, 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 einterpretarne 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 unfatto casuale o isolato. Al contrario, esemplifica beneil complesso rapporto dì forze tra Oriente e Occidente allo­ra esistente, e il discorso sull'Oriente che tendeva a scaturirne.

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 prevalenzarelativa. E come avrebbe potuto andare diversamente, nel lungo perìodo 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, incontrando 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 unalogica più stringente coadiuvata non solo dalle nozioni empiriche che via via si accumulavano, ma anche da una quantità di desideri, rimozioni, investimenti e proiezioni.

13

Uso il termine «strategia» semplicemente per indicare il problema cui chiunque abbia scritto intorno all'Oriente si è tro­valo di fronte: come afferrarlo, come accostarcisi 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 (non escluso lo stesso Omero) 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 - per esempio, quella degli studi filologici, o delle antologie di fiabe orientali, o dei racconti di viaggi in Oriente - la cui presenza nel tempo, nel discorso, nelle varie istituzionii (scuole, biblioteche, enti culturali) le conferisce forza e autorità.

14

Neppure si può trascurare che gli europei e i norda­mericani che hanno studiato l'Oriente, l'hanno fatto in primo luo­go in quanto europei e nordamericani. e solo secondariamente in quanto studiosi senza altra specificazione. Essere europei o nor­damericani non è in alcun modo un dato inerte, privo di conse­guenze, neppure per un cultore delle scienze umane; significa sa­pere, più o meno consapevolmente, di appartenere a paesi con specifìci interessi in Oriente, e il cui coinvolgimento con l'Oriente, nel caso dell'Europa, risale addirittura al tempo di Omero.

lo penso che l'interesse europeo e poi nordamericano per l'O­riente abbia avuto forti tratti politici nel senso che ho testé ten­tato di delineare. ma che la fonte ultima di tale interesse sia sta­ta culturale: e che proprio la cultura, interagendo costantemen­te con forti motivazioni politiche, economiche e militari, abbia permesso il cristallizzarsi dell’Oriente come variegato e compIesso oggetto di conoscenza, entro il campo del sapere che chiamo orientalismo.

15

Soprattutto, 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 dì 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 cuIturale, 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 lare e ca­pire, e "gli altri" non riescono a fare, o capire, quanto "noi".

16

L'orientalismo, quindi, non èsoltanto un fatto politico rifles­so passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, ne 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-clirnatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. D'altra pane, 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.

Se è vero che nessuna produzione di conoscenza nelle scienze umane può ignorare o misconoscere il coinvolgimento dell'autore come un soggetto umano nelle proprie circostanze, allora deve essere vero anche che per un Europeo o un Americano che studia l'Oriente non è possibile misconoscere le circostanze della sua situazione: che egli affronta l'Oriente prima di tutto come un Europeo o un Americano, poi come un individuo. Ed essere un Europeo o un Americano in tale situazione non è assolutamente un fatto privo di conseguenze. Questo fatto ha comportato e comporta la consapevolezza, per quanto vaga, di appartenere a un potere con determinati interessi in Oriente e, cosa più importante, di appartenere a una parte del mondo con una determinata storia di coinvolgimento in Oriente almeno dai tempi di Omero.

17

«"orientalista" è 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.

La dignità per cosi dire archivistica, l'autorità istituzio­nale e la venerabile longevità dell'orientalismo dovrebbero essere prese sul serio, nella misura in cui il loro lavoro congiunto funzio­na come una vera e propria visione del mondo, dotata di una forza politica affatto considerevole che, al contrario di molta epistemo­logia, è davvero difficile spazzare via. Per questo 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 come ideologia assolutamente partigiana. Il fatto è che l'orientalismo ha finito per occultare precisamente quel contesto dietro al suo linguaggio accademico ed estetico. Ciò, in sintesi, è quanto intendevo dimostrare con quel libro, suggerendo inoltre co­me nessuna disciplina, nessuna struttura di conoscenza, nessuna istituzione o epistemologia possa dirsi oggi e sia stata mai in pas­sato immune dalle diverse configurazioni socioculturali, storiche e politiche che conferiscono a ogni epoca la propria cifra peculiare.

L'in­tera vicenda, di questa specifica pratica culturale, in Europa co­me negli Stati Uniti, reca in sé quale principale tratto costitutivo il rapporto di forza squilibrato che si instaura 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.

18

Gli interlocutori dell'antropologia sono soggetti addomesticati: quelli che i Francesi in Algeria definivano *evolué* o *qaid* (gli algerini li chiamavano *beni* *we-we*); oppure quelli che si pongono in atteggiamento antagonista, fanno rumore, e vengono ascoltati quando si calmano, come filosofi che discutono animatamente in salotto.

19

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 assolutamente imbarazzata, se dissimulata, del contesto imperiale come datità semplicemente onnipresente e inevitabile.

20

We must begin from the fact that the basic reality which made the pre-war social anthropology a feasible and effective enterprise was the power relationship between dominating (European) and dominat­ed (non-European) cultures. We then need to ask ourselves how this rela­tionship has affected the practical pre-conditions of social anthropology; the uses to which its knowledge was put; the theoretical treatment of par­ticular topics; the mode of perceiving and objectifying alien societies; and the anthropologist's claim of political neutrality. (T.Asad)

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. (E.Said)

21

l'Oriente (è un) paradigma di primitivismo, una notte feconda dalla quale si è sviluppata la razionalità europea: le origini dell'antropologia ed etnografia europee sono basate su questo senso di differenza, e l'antropologia non ha ancora fatto i conti con questo limite alla sua universalità che si vorrebbe disinteressata.

22

Anthropological studies in MENA (Middle East and North Africa) have largely failed to attract an audience of scholars beyond those devoted to undertaking such studies themselves" ;"with few exceptions, contributions to anthropological literature based on Middle Eastern research have failed to have an important impact upon theoretical con­cerns in the field of ethnology (Robert Fernea, 1975)

23

I francesi [disse l'informatore] erano appena arrivati. Costruirono una ventina di fortini sparsi tra qui, la città e la zona di Marmusha, su in mezzo alle montagne, ponendoli su alture in modo da poter sorvegliare il paese. Ma nonostante tutto non potevano garantire la sicurezza, specialmente di notte, e quindi, benché lì sistema del mezrag, il patto sul commercio, fosse considerato legalmente abolito, di fatto esso continuava come prima.

Una notte, quando Cohen (il quale parlava correntemente il berbero) era lassù a Marmusha, altri due ebrei che commerciavano con una tribù vicina vennero a comperare delle merci da lui. Alcuni berberi provenienti da una terza tribù vicina tentarono di irrompere in casa di Cohen, ma lui scaricò in aria il suo fucile. (Tradizionalmente, agli ebrei non era permesso di portare armi, ma in questo periodo c'era una tale confusione che molti lo facevano lo stesso.) Questo attirò l'attenzione dei francesi e i predoni fuggirono.

Tuttavia tornarono la notte dopo; uno di loro, travestito da donna, bussò alla porta con una scusa. Cohen aveva dei sospetti e non voleva lasciarla entrare, ma gli altri ebrei dissero: «Va tutto bene, è soltanto una donna». Così aprirono la porta e tutta la banda fece irruzione. I due ebrei in visita furono uccisi, ma Cohen riuscì a barricarsi in una stanza adiacente. Sentì che i predoni stavano progettando di linciarlo vivo nella bottega dopo aver rubato le sue merci e aprì la porta: roteando selvaggiamente un bastone attorno a sé, riuscì a fuggire dalla finestra.

Si recò poi al forte per farsi medicare le ferite e si lamentò col comandante locale, un certo capitano Dumari, dicendo che voleva il suo 'ar - cioè quattro o cinque volte il valore della mercanzia che gli era stata rubata. I predoni venivano da una tribù che non si era ancora sottomessa all'autorità francese ed era ancora in aperta ribellione, ed egli voleva l'autorizzazione ad andare col detentore del suo mezrag, lo sceicco tribale di Marmusha, a raccogliere l'indennizzo che gli spettava secondo le regole tradizionali. Il capitano Dumari non poteva dargli ufficialmente il per-messo di farlo a causa del divieto francese del mezrag, ma gli diede l'autorizzazione verbale, dicendogli: «Se ti fai ammazzare è af-far tuo».

Così lo sceicco, l'ebreo e una piccola compagnia di Marmu-shani armati si spinsero per dieci o quindici chilometri nella zona dei ribelli, dove naturalmente non c'era nessun francese, catturarono in un agguato il pastore della tribù di predoni e rubarono le sue greggi. I membri della tribù cominciarono ben presto a inseguirli a cavallo, armati di fucili e pronti ad attaccarli, ma quando videro chi erano i «ladri di pecore» ci ripensarono e dissero: «Va bene, parliamo». In effetti non potevano negare quanto era accaduto - che alcuni dei loro uomini avevano derubato Cohen e ucciso i suoi due ospiti - e non erano intenzionati ad iniziare coi Marmushani quella pericolosa faida che una scaramuccia col gruppo di invasori avrebbe

causato. Così i due gruppi parlarono a lungo, là sulla pianura in mezzo alle migliaia di pecore, e decisero finalmente di liquidare i danni con 500 pecore. I due gruppi armati di berberi quindi si allinearono coi loro cavalli alle estremità opposte della pianura con le pecore ammassate tra di loro e Cohen con il suo abito nero, lo zucchetto e le pantofole si avviò da solo in mezzo alle pecore scegliendo le migliori per il suo pagamento, una alla volta ed a gran velocità.

Così Cohen prese le sue pecore e le portò a Marmusha. I francesi nel loro fortino li udirono arrivare da una certa distanza («ba-ba-ba» diceva allegramente Cohen, rievocando la scena) e dissero «Che cosa diavolo succede?» e Cohen disse «Questo è il mio 'ar». I francesi non riuscirono a credere che avesse fatto realmente ciò che aveva fatto e lo accusarono di essere una spia di berberi ribelli, lo misero in prigione e gli presero le pecore. In città la sua famiglia, non avendo sue notizie da tanto tempo, cre-deva che fosse morto. Ma dopo breve tempo i francesi lo rilasciarono ed egli tornò a casa, ma senza pecore. Allora andò in città a lamentarsi dal colonnello, il francese che comandava tutta la regione. Ma il colonnello disse: «Non posso fare niente per questa faccenda. Non è affar mio».

24

«Cado al suolo. Se riesco a rialzarmi subito, allora ti dirò esattamente cosa ho visto. Se invece devo sforzarmi di rimettermi in piedi, e devo farcela da solo, allora non ricorderò ciò che ho visto. Ho molto prurito. Non sento il mio corpo. Non so dove sono. Né so che ore sono. Il mio corpo è come acqua bollente. E terrificante. Vedo solo 'A'isha [il demone femmina che lo possiede]».

«Come ti senti quando batti la testa?» gli chiedo. «E 'A'isha che mi fa battere il capo. La vedo di fronte a me. Ha un pezzo di ferro in mano. Si batte la testa. Comincio anch'io a battere la testa. Ho il prurito e sudo, il mio corpo è bollente. Quando 'A'isha smette di colpirsi al capo, smetto anch'io. Poi continua a danzare. Il mio corpo e la mia testa continuano a battere. Non sento più le mie ferite. Sono ancora accaldato. Sudo moltissimo e sono affannato». (Labid, un amico marocchino)

Questa è una descrizione dell'esperienza della fase frenetica della trance, jidba, da parte di un uomo marocchino di nome Labid, letteralmente «lo schiavo», che era membro di una tariqa- una confraternita islamica - chiamata la Hamadsha, che ho studiato tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta. Le parole di Labid servono come medium per le mie riflessioni sul corpo, sul dolore e sul trauma, e sul ruolo che essi hanno nell'inquadrare e definire il nostro mondo, in particolare quello che ricordiamo. Uso il termine medium nell'accezione che Henry James in The Art of the Novel(1917) diede di quegli eventi minimi, o percezioni, di quegli aperçus transitori, che lo spinsero a scrivere i suoi racconti e romanzi. I medium hanno spesso un rapporto solo marginale con le storie; qui si tratta delle riflessioni e delle speculazioni a cui essi hanno dato vita.

Nel corso delle cerimonie, che sono di natura al tempo stesso spirituale ed esoteriica, gli Hamadsha cadono in trance e in quello stato, come fa Labid, talvolta si provocano delle mutilazioni. Gli uomini si feriscono la testa con coltelli e alabarde, la percuotono con palline di

ferro, bevono acqua bollente, afferrano con le mani carboni ardenti, si siedono su bracieri e compiono altri atti di questo genere. Le donne - anche se solo poche lo fanno - si feriscono i polsi con dei coltelli. In una sola occasione ho visto una donna tentare di trafiggersi il petto: venne fermata. Come mostra Labid, gli Hamadsha danzano, vanno in trance e si mutilano per soddisfare il demone (jinn), o più spesso il demone femmina (jinniyya), che si è impossessato di loro. Quando lo spirito che li domina è stato soddisfatto, di solito stramazzano a terra in uno stato catalettico da cui si destano, per quanto esausti, con rinnovata energia, liberi, almeno per il momento, dalle afflizioni imposte - secondo la loro credenza - dal demone.

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 «automutilazioni». Erano - per quello che capivo delle loro credenze - i demoni che li possedevano. Ed erano quegli stessi demoni a determinare il loro contenimento e, infine, la loro liberazione.

In conclusione, torno al mio amico marocchino Labid. Non seppe mai perché era stato colpito e posseduto dal demone 'A'isha, pur conoscendo la storia della sua origine. Era una storia che sentivo spesso dagli Hamadsha. Egli non pareva crederci, o almeno non del tutto, mentre la raccontava. Da ragazzo rideva degli Hamadsha e del loro demone; 'A'isha l'aveva afferrato, egli era caduto in trance e si era mutilato: si era fatto male - l'unica volta in cui si era ferito, mi disse. Da quel momento in poi aveva dovuto danzare e cadere in trance sbattere la testa non appena sentiva la sua melodia preferita (o quella del demone femmina) capace di indurre lo stato di trance. Qualche volta offriva una spiegazione per le trance successive, ma non metteva molta sostanza in queste spiegazioni. Che differenza faceva? In ogni caso, non gli davano tregua: non poteva far altro che sbattere la testa. Anche 'A'isha, aveva forse un'alternativa? E mai possibile anche solo porre questa domanda? La sua vita era articolata attorno a quest'esperienza e poteva solo ripetere quel dolore senza diventare indifferente; quanto alla sua iniziazione... non riusciva a ricordarla senza «riconoscerla», accettandone la fatalità che io - e dicendo io coinvolgo anche voi - troverei, se non del tutto aliena, quantomeno inquietante. Questo senso di fatalità non richiederebbe ostinati referenti nella nostra storicità? O nel nostro stesso desiderio? Nella nostra insistenza sul bisogno e sulla realtà del peccato? Possiamo davvero separare il nostro senso della storia da quello del desiderio? Labid pareva richiedere solo segni ripetitivi, come quelli della sanzione e della scarificazione. Talvolta, orgogliosamente, mi mostrava le sue cicatrici sulla testa. C'è qualcosa di più della rassegnazione nel suo atteggiamento - forse una resistenza alle spiegazioni fittizie e al senso di liberazione che pretendiamo di offrire -, ma c'è anche un senso di asservimento alle performance corporee che mi vedo indotto a percepire come fittizie. Inevitabili forme di evasione, in ogni caso.

25

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 accompagnarle sul campo per agevolare i loro contatti iniziali.

Una giovane donna non sposata, in viaggio da sola per svolgere un'attività non ben precisata, (rappresentava) un'anomalia. Avrebbe suscitato sospetto e avrebbe incontrato difficoltà nel persuadere le persone della sua rispettabilità.

Conoscevo l'immagine negativa delle donne occidentali, un'immagine alimentata dal pettegolezzo, dai film e, per certo, dalla scarsa sensibilità delle donne occidentali rispetto agli standard locali di moralità e ai modelli di comunicazione sociale.

I beduini, per i quali l'appartenenza alla tribù e alla famiglia è cosa suprema e l'istruzione delle ragazze una novità, (potevano) presumere che una donna sola debba essersi 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 immorale da essere ostracizzata.

Le mie credenziali musulmane erano deboli dato che non pregavo e che mia madre era conosciuta per essere americana. Ma la maggior parte pensava che condividevo con loro un‘identità fondamentale in quanto musulmana e senza dubbio il discorso di mio padre, con frasi religiose sparse qua e là, li aveva convinti della sua devozione e la cosa, per estensione, arrivava fino a me

26

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 II 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.

27

Volevo far parte del mondo femminile, ma non avevo una delle più importanti caratteristiche delle donne: i figli. 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 sessualità - venivo considerata ignorante in materia, e non avevo alcuna intenzione smentire questa idea, in quanto ne andava della mia reputazione. Ma le donne sembravano parlare apertamente, usando scherzosamente un linguaggio sboccato anche davanti ai bambini, e così mi parve che l'argomento non fosse completamente chiuso.

28

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 su cui si basa l'analisi che segue.

29

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 (questionari) 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.

30

Cresceva in me l'interesse per la complessità delle relazioni interpersonali nella società beduina e cercavo i concetti attraverso cui gli Awlad 'Ali comprendevano il loro mondo sociale e agivano in esso. Questo tipo di conoscenza poteva scaturire solo attraverso l’intimità con le persone e col tempo.

31

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 stranieri. Trovavo che le conversazioni superficiali possibili con loro erano noiose e mi stancavo delle loro domande di cosa si coltiva in *amrìka.*

32

La prima volta che presi questa strada, mi indicarono tutto questo. Mi sforzavo di vederlo, cercavo di memorizzarlo e mi chiedevo se mai sarebbe diventato familiare. Una volta insediata in una comunità di Awlad 'Ali, la mia reazione si fece diversa. Ogni volta che mi trovavo a viaggiare per questa strada, il battito del mio cuore accelerava al passare delle canne e degli stabilimenti e all'arrivo negli spazi aperti con le case color pastello.

Sapevo che passato il checkpoint governativo non distante dalla città principale, appena usciti dalla strada che si estendeva a sud verso II Cairo, avremmo cominciato a vedere le tende e le case di alcuni dei «nostri» paren­ti - il modo in cui divenne usuale considerare i membri della famiglia con cui vivevo. Guardavo sempre se riuscivo ad individuare la mia zia preferita, sperando di poter riferire di quanto visto a chi abitava più avanti. Essi amavano ricevere notizie dal mondo di chi stava al di là dei confini del villaggio.Al mio ritorno dalle strade affollate e rumorose del Cairo o di Alessandria, spesso mi sentivo sollevata vedendo gli spazi aperti, cogliendo il silenzio. Gli unici suoni erano le urla in lontananza, un asino che ragliava, un cane che abbaiava.Questo mondo pieno di persone di cui giunsi gradatamente a condividere la vita non era per niente come lo avevo immaginato. Le mie aspettative inconsce erano ispirate a immagini romantiche. Sapendo che gli Awlad 'Ali abitavano la fascia costiera lungo il bordo settentrionale del Deserto libico,1 mi ero figurata delle tende su una spiaggia di sabbia bianca, con il Mediterraneo turchese che luccicava sullo sfondo. Nella mia mente brillava un vivido passo di *Justine,* il primo romanzo del «Quartetto di Alessandria» di Lawrence Durrelb

33

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 fighe 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 naturalità 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.

Lasciai i festeggiamenti 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 ascoltando le diverse varianti del racconto dell'ultima crisi nel campo, un diverbio tra zia e nipote. Più tardi nel pomeriggio alcune ragazze adolescenti venne­ro da me, insistendo perché andassi con loro a raccogliere della legna nel *vicino* uliveto che era stato potato. Era una bella giornata e fui contenta della possibilità di stare all'aria aperta e mi affrettai a seguirle. Mi mostrarono il punto in cui le loro cugine avevano appena ucciso un grosso serpente e mi raccontarono altri dettagli sul diverbio familiare di cui avevo appena sentito parlare. Trascinam­mo rami e rametti e li caricammo su un carretto trainato da un asi­no per un po' e poi, al calare del sole, rientrammo verso casa. Fum­mo superate da un carretto trainato da un asino e guidato da due gio­vani uomini del nostro campo. Le mie compagne - due donne, tre ragazze e un bimbo, tutti del mio gruppo domestico - fecero loro cenno di rallentare implorando un passaggio. Ma i giovani uomini erano di corsa e cercarono di scansarci non considerandomi più come un ospite d'onore da viziare. Ci mettemmo ad inseguirli, tuttavia, e salimmo sul carretto in movimento ridendo pazzamente e insultandoci scherzosamente con i giovani uomini.

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.

Sebbene i miei sentimenti nei loro confronti fossero cambiati, penso che per molti di loro potei sembrare pienamente umana (in quanto essere sociale) solo dopo un certo funerale. I timori delle persone circa il fatto che non volevo loro bene allo stesso modo in cui loro ne volevano a me, veniva fuori in certe accuse scherzose, 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 figura chiave nel campo, la massima autorità morale. Sapevo che sebbene le piaces­si, ella si chiedeva cosa stessi facendo per davvero, ed era sempre un po' riservata. Il funerale di suo 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 dome­stico a porgere le condoglianze. Trovai tutta la scena molto com­movente, con la lamentazione e il «pianto».9 Quando mi accucciai davanti all'anziana donna per abbracciarla e per comunicarle la mia partecipazione, mi ritrovai a piangere. Il suo dolore mi faceva sof­frire e dato 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 trattenere le lacrime. Questo funerale aveva risvegliato 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 toccata dal fatto che, come le sue parenti e nuore, avevo preso par­te immediatamente al pianto rituale. Altre mi dissero che per lei aveva significato molto la mia genuina partecipazione e che aveva potuto sentire 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 sulla separazione, poco prima che lasciassi il campo.

34

Lo sfacelo non colpirà l'impero né da non né da sud, per il semplice fatto che esso e marcio dentro di se nel proprio cuore, e i germi della corruzione sono annidati nel governo stesso (Stratford Canning 1810-1812)

*Nulla mette al riparo dalle stravaganze del capriccio dei despoti, né la probità, né lo zelo, i servigi resi; un moto della loro fantasia, espresso da una smorfia della bocca, o da un ammiccamento degli occhi, e qualsiasi funzionario, dal più potente al più umile, può essere mandato a morte (*Jean Chardin 1643-1715).

Il pascià è circondato da uno stuolo di cortigiani che tengono costantemente gli occhi fissi su di lui per cogliere il minimo cenno che esprima un ordine fatale. I ruoli governativi nella piramide gerarchica non sono acquisiti per merito, ma vengono acquistati: il pascià paga il potere centrale per amministrare la sua provincia e a sua volta vende al miglior offerente l’amministrazione dei villaggi; il fine di ogni amministratore è quindi quello di ricavare quanto più possibile dalla sua carica; l’intero sistema del governo ottomano si basa sulla rapina, il saccheggio e l’estorsione. In province amministrate direttamente dai militari che le hanno conquistate, esse diventano spoglie di guerra di cui essi dispongono a proprio piacimento (William Wittman 1756-1815).

I pascià dispongono delle milizie degli arnaut, mercenari albanesi, tra le cui fila militano delinquenti e assassini. Di media altezza, era irto d'armi come lo è il porcospino di aculei: di pistole, di una sciabola di Damasco e di un fucile buttato dietro le spalle con l'agio del cacciatore che porta lo schioppo. Era rosso di pelo, bruciato dal sole, i baffi che s'arricciavano da soli in spregio del pericolo. Cavalcava il cavallo come se fosse stato parte del nobile animale. Era l'individuo più spavaldo, impressionante e bellicoso che avessi mai visto. (Charles Gleyre 1806-74)

Era seduto con le gambe a ciondoloni, come di chi si fosse appena levato da letto [... ] Non volse mai il capo che tenne costantemente fisso in avanti, come se lo costringesse in quella posizione un qualche impedi­mento fisico, ma i suoi occhi roteavano senza requie e il bianco del globo oculare, simile al candore del vetro, che a tratti baluginava sotto la fronte color mogano mentre ci lanciava sguardi in tralice, aveva un'espressione demoniaca, in perfetto accordo con la sua fama di crudeltà, lo stato malinconico del paese e la tetra caverna in cui ci riceveva. (Robert Walsh (1864-1938)

35

La vera eccezione araba é la velocità con cui le proteste democratiche spazzano via i regimi. Gli Arabi sono tornati al centro dell'attenzione mondiale, questa volta non per la guerra o il terrore, ma per l'impegno popolare e la celebrazione della libertà: anche questa é una rivoluzione. (Jean-Pierre Filiu)

Da qualche mese, la riflessione teorica ha conosciuto un’importante evoluzione ed una moltiplicazione di lavori che analizzano meglio questa improvvisa irruzione della storia e le sue ripercussioni su un mondo che molti ritenevano definitivamente condannato all’immobilità (Ben Hamouda 2013).

36

The world has been finally taking cognizance of the fact that the core itself of what has been long dubbed the ‘Arab and Islamic’, or even ’Arab-Islamic world’ (a construction that al-Jazeera itself has obsessively reiterated during the 15 years of its existence) does share in a modern type of collective political subjectivity, and produces a socio-cultural experience in which it injects new interrogations and opens new gaps (Armando Salvatore)

37

Che comportasse un’occupazione, un prestito, l’acquisto a rate di un’auto, l’importazione di macchinari o componenti, l’esportazione o semplicemente la vendita di un prodotto, l’accesso alla rete elettrica, all’acqua potabile o alla rete fognaria, la costruzione di una casa, la corruzione era la norma, ed essere iscritti al RCD era utile, se non indispensabile (…). Ottenere semplicemente un passaporto era un privilegio, e rinnovarlo, in caso di furto o smarrimento, era una faccenda lunghissima, che richiedeva pazienza, calma e soprattutto le giuste conoscenze. Questo spiega il fatto che gli iscritti al RCD erano quasi due milioni e mezzo, su una popolazione di poco più di dieci milioni di abitanti. Il costo dell’acqua potabile, dell’elettricità e della fognatura aveva raggiunto livelli eccessivi, tali da aggravare la dinamica di impoverimento e marginalizzazione di interi settori della società. Infine, l’impiego era diventato un privilegio per pochi, fuori dalla portata delle famiglie dal basso reddito, anche se qualificate (Hayeb 2011, 470).

38

«Adesso posso definirmi un egiziano» (Un manifestante)

«Oggi prendo le questioni del mio paese nelle mie mani» (Un manifestante)

«Il giorno in cui riuscimmo a mantenere Tahrir è stato il più felice della mia vita. Il regime di Mubarak ci aveva sempre costretto ad essere perdenti. Per la prima volta nella mia vita, ho sentito di appartenere alla parte vincente. Ora non posso lasciare questo luogo» (Un regista)

«E’ stato uno dei momenti più profondi della mia vita» (*‘Abd al-Rahman Yusuf, poeta e leader politico)*

*The situation was beyond imagination. The faces of the demonstrators showed how clear they were in challenging the regime and how much they hated it, how willing they were to resist with their bodies all attempts to divide them with truncheons and water cannons and all other tools. They outnumbered forces by a million or more, a fact that shocked the Interior Ministry leaders and the president. Those government officials all sat at home watching the demonstrations on TV. Not one of them devised a political solution to what policemen were facing – confrontations with angry people and indescribable hatred of the government. All of us were astonished (*Habib Ibrahimel*-*Adly)

39

“(…) Par fierté pour la lutte de notre peuple afin d’accéder à l’indépendance et à la construction de l’Etat et, par la suite, pour se débarrasser de la tyrannie, répondant ainsi à sa libre volonté et concrétisant les objectifs de la révolution, de la liberté et de la dignité, révolution du 17 Décembre 2010 - 14 Janvier 2011; Par fidélité au sang de nos valeureux martyrs et aux sacrifices des tunisiens et tunisiennes au fil des générations ; Pour une rupture définitive avec l’injustice, la corruption et la tyrannie”. (Preambolo della nuova Costituzione tunisina, approvata il 27 gennaio 2014)

40

"I talk to you during critical times that are testing Egypt and its people which could sweep them into the unknown. The country is passing through difficult times and tough experiences which began with noble youths and citizens who practise their rights to peaceful demonstrations and protests, expressing their concerns and aspirations but they were quickly exploited by those who sought to spread chaos and violence, confrontation and to violate the constitutional legitimacy and to attack it.

Those protests were transformed from a noble and civilised phenomenon of practising freedom of expression to unfortunate clashes, mobilised and controlled by political forces that wanted to escalate and worsen the situation. They targeted the nation's security and stability through acts of provocation theft and looting and setting fires and blocking roads and attacking vital installations and public and private properties and storming some diplomatic missions”. (Speech of Hosni Mubarak, 2 February 2011)

41

“Se in passato l’Eni o la Benetton volevano fare degli affari in Tunisia, era sufficiente venire qui e parlare con qualche funzionario nominato dal regime e la cosa era fatta; il costo dell’investimento per queste imprese era minimo; la manodopera locale era sottopagata; questo al regime precedente andava bene. Ora le decisioni si prendono secondo la legge e la trasparenza; i lavoratori tunisini sono pagati il triplo di quanto venivano pagati prima. Ecco come si traduce in pratica il concetto di *karama”* (Osama as-Saghir)

42

Foreign funds that sponsor most of the civil society activities have corrupted Egyptian elite and taken them off the track of organized political action. Tuned to a foreign agenda, some in the civil society elite, who were previously Marxists or Nasserist cadres, have been preoccupied with their numerous travels to the U.S.

 The domestic political tyranny and the foreign colonialist aggression are two faces of the same coin. A struggle against one cannot possibly work without a struggle against the other

 (Amin Eskandar, Kefaya)

43

*D: «Sei Shami?»*

*Abu Mohammed: «No, io sono del Rif. Sono contadino, agricoltore»*

 *D.: «Ma non fai il tassista?»*

 *‘A: «Non dipende dal lavoro che faccio, ma da mio padre: lui era agricoltore e quindi anch’io sono agricoltore. È meglio essere agricoltore che essere Shami»*

*Fellah bi-Rif Dimashq*

Ziad Faraj: *«Prima* (bi-l-’aual) *non c’erano automobili e perciò mio padre lavorava nei campi»*

*«Questa zona è bella perché è vicina all’aeroporto»*

44

Questa è la casa di un giordano, hanno costruito la casa come quelle che facevano come muratori nello stile giordano. Quella è di un saudita. Erano tre fratelli senza soldi, guarda adesso che cosa hanno costruito, tutto in blocchi di cemento e con la parabola sul tetto. Quello è invece un libico, quello uno yeme­nita, quell'altro uno del Bahrein. Tutti gli shabbab (giovani non sposati) escono (tala’) qui. Quella casa là, quella bassa, sono partiti da poco e non hanno fatto ancora modifiche, non sono ancora arrivati soldi. Quell'altra, il proprietario è andata in Libano. Molti dopo la guerra in Iraq nel 1991 sono poi andati in Li­bano per i problemi che hanno avuto. Tutti amavano l'Iraq e molti hanno fatto soldi laggiù. Invece quella casa lì in basso, con il tetto in paglia, non sono anda­ti da nessuna parte chiaramente! Hanno ancora una casa tradizionale, sono ri­masti qui!

45

Qualsiasi possa essere la preferenza che accordo al carattere deglieuropei, nel vedere i beduini debbo riconoscere che, con tutti i loro difetti, sono uno dei più nobili popoli che abbia avuto occasione di conoscere. Chiunque preferisce la disordinata condizione di libertà del beduino all'apatia del dispotismo turco, riconosce che è meglio essere un selvaggio arabo del deserto dotato di rudi virtù, che uno sentivo relativamente educato come il turco, che ha meno feroci inclinazioni, ma poche, se non nessuna, virtù*. (*J.L. Burckhardt (1784-1817)

Si prende la strada che va verso Ovest, lasciandosi alle spalle gli edifici nobili, pieni di dignità e i vidi lunghi e diritti di Alessandria punteggiati di palme, si attraversano file di edifici identici, di color sabbia, con i balconi affollati di bambini, uomini in canottiera, donne che strillano alle vicine e panni stesi coperti da vestiti multicolore che asciugano all'istante nel sole caldo egiziano. Si attraversa poi un minuscolo ponte su cui può transitare solo una fila di traffico alla volta. In attesa del loro turno sul lato opposto, insieme a carretti 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, soprannominate «bare volanti» dagli stranieri cinici che troppo spesso notano le loro carcasse di acciaio accartocciato abbandonate sui bordi delle strade principali). Solo i pedoni passano con un flusso continuo. Una volta di là del ponte, i fumi maleodoranti e le alte canne annunciano le rive paludose del Lago Mariut. Sul bordo della strada, i pescatori mostrano alte le loro prede sperando di venderle. Si continua, lasciandosi alle spalle il lago, e si arriva ai bordi del deserto. Questo non è l'imponente deserto di nuda sabbia che si trova lontano, all'interno, né la bianca spiaggia sabbiosa che si sviluppa lungo la costa del Mediterraneo, nemmeno la steppa punteggiata di arbusti di piante selvatiche che rimane a venti chilometri a sud dalla costa. È piuttosto una distesa piatta e polverosa di terra compatta, un altipiano calcareo, punteggiato di stabilimenti e aree di stoccaggio a cielo aperto per camion e automobili appena scaricati nella zona portuale di Alessandria. Percorrendo la strada verso ovest, questi segni di una metropoli incalzante si assottigliano, sostituiti da case a un piano di pietra o di cemento coperto di gesso bianco, sparpagliate qua e là. Queste strutture grezze, spesso colorate di giallo, azzurro o rosa, abbellite con dipinti semplici fatti a mano e contornate da alberelli avvizziti di fico, sono segni sicuri che si è entrati nel Deserto Occidentale, il quale si estende per cinquecento chilometri verso il confine con la Libia, dimora delle tribù beduine chiamate collettivamente Awlad 'Ali.1 Perlopiù, queste case hanno sostituito le tende tradizionali dei beduini, che erano di lana tessuta. Anche le tende estive, fatte di sacchi di tela di juta, non sempre possono essere piantate a fianco delle case, specialmente in questo tratto orientale di deserto dove si è proceduto ad una sedentarizzazione estesa. La vista fugace di una donna al lavoro conferma che i beduirri vivono in queste case: si può notare lo scintillio tipico dei gioielli d'argento che portano ai polsi, il vestito svolazzante lungo fino ai piedi avvolto in vita da un'alta fascia rossa, la testa coperta da un manto nero.

Questo mondo pieno di persone di cui giunsi gradatamente a condividere la vita non era per niente come lo avevo immaginato. Le mie aspettative inconsce erano ispirate a immagini romantiche. Sapendo che gli Awlad 'Ali abitavano la fascia costiera lungo il bordo settentrionale del Deserto libico,1 mi ero figurata delle tende su una spiaggia di sabbia bianca, con il Mediterraneo turchese che luccicava sullo sfondo.

Scoprii invece che, nonostante la sua vicinanza, il mare aveva poca parte nella vita dei beduini, che riservavano il loro apprezzamento alla bellezza naturale al deserto, I membri della mia comunità parlavano tutti con nostalgia del deserto interno, «l'entroterra» (fogj, sebbene fossero migrati per l'ultima volta sette anni prima del mio arrivo. Descrivevano la flora e la fauna, le graminacee così deliziose per le gazzelle, l'ombrellifera che stimola l'appetito, l'erba medicamentosa che, bollita con il tè, cura tutti i mali, le lepri selvatiche che devono essere cacciate di notte e la selvaggina che all'improvviso si alza in volo da un cespuglio.

Eppure, nonostante il loro apprezzamento dei doni naturali del deserto, i beduini pensano al territorio in cui vivono principalmente nei termini delle persone e dei gruppi che lo abitano. Il loro è un mondo intensamente sociale, in cui le attività e le relazioni delle persone affascinano, e la solitudine è così aborrita che nessuno dorme da solo (…)

Mi ero anche aspettata di trovare dei pastori nomadi che vivevano tranquillamente con le loro greggi, ma scoprii invece che quelle stesse persone che magnificavano le attrattive del deserto abitavano in case (anche se continuavano a piantarvi vicino le loro tende e a trascorrere in queste la maggior parte delle giornate), indossavano lucenti orologi da polso e scarpe di gomma, ascoltavano radio e mangianastri, e viaggiavano sui pick-up Toyota.4 non consideravano queste cose come segni allarmanti del fatto che stessero perdendo la loro identità come gruppo culturale, che non fossero più beduini, perché loro si definiscono non tanto sulla base di ufi modo di vita - per quanto attribuiscano grande valore alla pastorizia nomade e all'asprezza del deserto - ma piuttosto sulla base di alcuni princìpi-chiave di organizzazione sociale: la genealogia e un ordine tribale fondato sulla vicinanza degli agnati (i parenti paterni) e legato a un codice morale, quello dell'onore e della modestia. (L. Abu-Lughod)

46

Tutti questi servizi erano effettuati da schiavi e servi che obbedivano con prontezza ad ogni cenno dello sceicco; ogni azione era svolta con gran sol­lecitudine... Non appena i visitatori se ne furono andati, apparve chiaro che l’intera scena era stata una commedia il cui fine era essenzialmente quello di impressionare gli invitati. Gli schiavi si lasciarono andare sulle sedie che la partenza dei dignitari aveva lasciato vacanti, gli sceicchi incominciarono a servirsi il tè da soli ed i servi a dedicare le loro attenzioni alle leccornie lasciate nei vassoi o, più semplicemente, se ne andarono. Dopo un po', quan­do divenne ovvio che non vi era più alcuna ragione di mantenere la facciata, quegli stessi schiavi che pochi minuti prima sembravano dei servitori mo­dello, incominciarono a lamentarsi con lo sceicco che faceva troppo caldo per eseguire ciò che egli ordinava e che quindi egli si sarebbe dovuto arran­giare da solo. (W. Lancaster)

47

"One day, an 'arubi came to Casa [short for Casablanca]. He went up to a cigarette seller and asked him for a pack of filtered Casa [the cheapest brand of filterless cigarettes available in Morocco]. The cigarette seller said, 'If Casa had a filter, you wouldn't be here.'“

You can’t reach a business understanding with rural people, they’re uneducated, not well brought up. (Geoff D. Porter)

48

*Non un’operazione che si occupi solo della protezione e restauro degli edifici della medina… né un’operazione che si accontenti di inserire la protezione dei monumenti nel contesto della riabilitazione dello spazio fisico in cui vivono gli abitanti… ma come un’ampia impresa che propone di assicurare il prosieguo e la fioritura dell’insieme della vita sociale, economica, culturale e religiosa che ha prodotto il particolare spirito della medina.*

49

Ziad ‘Abu Iiar Faraj: *La gente di Damasco è una cosa, la gente del Rif un’altra (*’ahl Sham lahalun, ’ahl al-Rif lahalun*)*

Uno Shami: The villagers are not only bringing their families; they're bringing their way of life into the city. They're living a villager's life in the city, and this is having negative effects on the city itself. They are not adapted to city life, and this is bad for the city, especially if it is Damascus.

It's becoming more important for Damascenes to marry Damascenes, much more so than it was ten years ago. That way, you'll belong to a part of this country that has prestige, and not just in terms of money. Some­times it's even easier to tell your friends you're marrying a foreigner, as long as he's a Muslim, than someone from a Syrian village.

50

*Uno Shami: “Io in casa ho sia il majles, o il tarraha, per sedermi per terra con la mia famiglia, sia il kanabaie e le sedie per gli ospiti che vogliono sedersi in poltrona e stare più comodi. Gli ospiti di fuori (ghurb) si siedono in poltrona. In campagna non hanno il kanabaie, si siedono e fanno sedere tutti per terra: “Dai, siediti per terra!”. Il proverbio dice:* “Apri e sii orgoglioso, oppure chiudi e lascia stare”. *Se voglio invitare gente a casa mia, devo riceverli con un bell’aspetto, devo sorridere, devo offrire loro cose adeguate per degli ospiti, devo aprire loro la porta ed essere orgoglioso. Devo essere orgoglioso di aver parlato bene e di aver offerto cose buone. Altrimenti è meglio che chiudi la porta, ti siedi nascosto e non inviti nessuno.”*

Un *fellah*: «*In città le case sono piccole e lo spazio è limitato; le case di campagna (buiut rifie) sono più grandi. Abbiamo la s*tanza degli ospiti (*ghurfa al-duiuf*), sala da pranzo (*ghurfa al-’akel*), sala delle bevute (*ghurfa al-shrob*), sala della veglia (*ghurfa al-sahra*)»

51

Un *fellah:* «*“Lì, a Sham, ci sono soldi. Qui i bambini lavorano, perché pensano ai propri familiari che devono fare sacrifici per loro. In città mandano tutti i bambini a scuola, anche se sono degli asini e se vengono bocciati. I bambini della campagna sono più intelligenti, anche se più poveri!”*

52

*Per la nostra legge (al-shar‘) e la nostra religione nostra sorella, anche se è fidanzata (makhtube) non deve uscire con il fidanzato (al-khatib). Solo quando si sposa può andare a casa del marito; prima può vedere il fidanzato solo accogliendolo in casa propria, in presenza di suo fratello.*

53

*Con l’avvento dell’islam Dio disse: potete sposare solo quattro donne. Prima un uomo poteva sposarne quante voleva. Se uno sposa quattro donne, se è musulmano e ama Mohammed deve essere equo nei loro confronti: deve dare a tutti una penna, un pigiama, un bacio. Dio disse: “sposate quattro donne se volete, ma dovete essere equi. Ma io so che non sarete equi”; è come se avesse detto di sposarne solo una! In Siria solo l’uno per mille sposa più di una donna; se vedi uno che va in giro con due donne dici “ooh!”: io sono musulmano, e a me sembrerebbe strano. Può capitare che un uomo sposi due donne, ma ci deve essere una ragione, come il fatto che la prima non può generare figli. Io ho un parente che l’ha fatto per questo motivo.*

*In campagna accade più che in città. Nella campagna vicina pochi sposano più di una donna; ma nella campagna lontana, ad esempio a Deir Ezzor, o Qamishli, lavorano la terra, coltivano, e sposano le donne come se fossero delle lavoratrici: ne sposano una seconda, una terza e una quarta perché li aiutino nei campi. Una famiglia è una compagnia! Si siedono al tavolo tutti insieme, il marito una volta dorme con una, una volta con l’altra, di mattina quando si svegliano vanno tutti nei campi.*

"[Male] peas­ants in our society are lazy” he noted. "But the ladies, if you can call them that, rise at 5:00 and do all the work.“

54

*I Fassi hanno un gusto vivace per gli studi e le cose dello spirito, una inclinazione naturale per la vita religiosa, un temperamento acuto e profondo. [Adottano] un codice morale [che guida tutte le loro azioni] dal modo di mangiare e ricevere gli ospiti alle più avanzate relazioni intellettuali. Sanno utilizzare un tono pacato che rende dolce anche la conversazione più banale.*

*Paragonata alle popolazioni rurali che la circondano e alle altre città del Marocco, Fez presenta un’innegabile superiorità da tutti i punti di vista. I Fassi trattano con sufficienza tutti i non-Fassi], e soprattutto la gente delle campagne marocchine, specialmente i Berberi.*

*Hanno compassione per la gente che conosce i precetti del Libro Sacro in maniera povera e li trasgredisce continuamente. (*Roger Le Tourneau, dir. Collège Musulman di Fez)

55

- [gli edifici sono] utilizzati per uno scopo differente, che i loro costruttori non avevano previsto e per il quale essi sono stati male adattati e trasformati

 - assenza totale di manutenzione

 - povera gente e rifugiati

 - troppo poveri per intraprendere le spese necessarie

 - edifici malsani e parassitari

 - malattie di una città vecchia

56

*La gente non viene più alla moschea per studiare e acquisire conoscenze scientifiche, per cui lo stile di vita della città antica, la cui base era la cultura scientifica diffusa dalla moschea, si sta deteriorando, proprio come gli edifici. (*Direttore degli Archivi Qarawiyyin)

*[inhabitants pursue activities] a detriment to the habitat. This density places the traditional urban fabric in danger and constitutes a threat for the population and the built environment.*

*[Immigrants are] Responsible for densification and ‘ruralization’, with a corollary explosion of the traditional system, of social solidarity, and the degradation of the architectural heritage.*

*[The medina], already aged by the effects of time and fulfilling the function of a refuge for the social categories in need of housing, [is] degrading in a continuous fashion under the effect of densification and promiscuity*

 *- Ruralization*:

* + *The impregnation of the city with semirural modes of life*
	+ *Deplorable hygiene conditions and a lack of urban traditions*
	+ *The bursting of traditional social relations*

57

*“Mio nonno costruì questa casa; è morto quando eravamo piccoli. C’erano dentro degli orti (zar‘) coltivati, degli alberi. La casa è di terra (tin). Vedi questa corda? Vi era attaccato un secchio con cui prendevamo l’acqua dal pozzo”.*

58

Abu Mohammed: “In campagna l’aria è pulita”

 “Vivo lì, ad ‘Ammara, per il lavoro, per il cibo. Ma la vita lì no good. Qui (a Al-Tauani) i bambini vanno per strada tranquilli, lì no. Qui non c’è rumore; senti rumori? E l’aria è buona. Mia moglie ama stare qui. Mi piacerebbe risiedere in un quartiere periferico di Damasco, per arrivare più in fretta al mio paese di me, ma per il mio lavoro è meglio stare in centro”. (Abu Mohammed)

D: «Com’è il quartiere (‘Ammara Barranie)? Ti piace?»

‘A: «Deve piacermi. Tra il vicino e l’amico deve esserci affetto (mahabbe)»

D.: «Non ci sono problemi con i vicini?»

‘A.: «Va tutto bene qui, siamo tutti poveri»

D.: «Conosci tutta la gente che abita qui?»

‘A.: «Devo conoscerla, conosco tutti i vicini qui intorno»

D.: «Non preferiresti abitare in un appartamento piuttosto che in una casa araba?»

‘A.: «Io sono della campagna, amo la casa araba»

D.: «I vicini ti conoscono?»

‘A.: «Sì; chiedi “dov’è la casa di ’Abu Mohammed” e tutti te lo diranno».

D.: «Ma preferisci la città o la campagna?»

‘A: «È meglio la campagna. Qui non offrono il tè, non c’è generosità. In campagna tutti sono generosi»

59

Al-badiya *è praticato dai contadini e dagli indigenti in città;* al-hadara *comprende le persone istruite, i signori, gli industriali, gli artigiani, i mercanti, i costruttori, gli officiali, la gente con un lignaggio.*  (Al-Dukalli)

*60*

*Se uno voleva imparare i modi di città, doveva essere invitato. Doveva essere portato in una casa e gli si doveva mostrare, ad esempio, come fare un caffè. Uno poteva passare cinque anni qui senza imparare queste cose.*

*Gli studenti rurali (Soussi) entravano a Fez e poi diventavano figli della città, tra i più profondamente radicati.*

61

 Would I like to watch? They brought out their little televison set. They apologized, as they fiddled with its homemade aerial, that the set was black and white. And they invited me to come watch with them any evening, pitying me for not having access to a television set of my own. Television, not the spontaneous common fear of the police, bonded us. (L. Abu-Lughod)

62

Zeynab: "We say when a girl is past thirty she won't marry. ... It is shameful. If a woman over thirty does marry, she'll do it quietly, far away, without a wedding celebration."

Zaynab's comment was revealing in so many ways. Directed to me, it posited the difference between the villagers (and Upper Egyptians in general, by exten­sion) and the urban, wealthy Alexandrian women of the television serial as a cul­tural difference within a moral frame. This construction of difference was partly for the edification of the anthropologist. Zaynab's long years of watching her mother's wealth of funeral laments being carefully noted by our folklorist friend as well as her own regular experiences of being photographed by tourists had no doubt helped her objectify her own culture. Her gifts to me over the years sug­gested she had learned her lessons well. Her first gift was a crude earthenware casserole dish of the sort locally made and used. The second was a traditional piece of black cloth, offered with the confident announcement that she had got me something I would really like, something rare nowadays. The third was a black shawl, the latest local design for what "traditional" women wore on their heads. Each represented something unique to Upper Egypt and something that those eager to become more sophisticated—like her daughter—would have rejected as old-fashioned.

63

Yet for Zaynab, a woman very much at home in her social world, a little old before her time and confident as one of the adult women of the village who took her social duties—sick visits and funerals, for example—very seriously, the cul­tural differences within which she framed her response to the serial were also personally meaningful. Her own experience of marriage was very different from what she saw on television.

Zaynab, like most women in the village, had had an arranged marriage—but, following the lines of closest practical kinship, it was to a maternal, not a paternal, cousin. Zaynab's mother had been a second and younger wife, widowed shortly after she gave birth to her only child. Not close to her husband's patrilineage, she had turned to her own relatives for support, and eventually, for a husband for her daughter. She had inherited from her father some land, on which she and Zaynab later built a two-story mud-brick home. Zaynab's husband had worked on and off in Cairo since he was fourteen, leaving her mostly alone with her mother to raise her children. Secretly, he had married a second wife in Cairo; Zaynab now knew about this and was resigned to the fact that he would probably never return to live in the village.

As the years went by and Zaynab had more children, conceived on her hus­band's visits home, she had a harder time coping. It was especially difficult when her milk dried up after she gave birth to twins. Not long after that, she and her mother were forced to sell all their livestock because they couldn't take care of them. Then her mother died, leaving Zaynab on her own.

One cannot ignore the possibility that Zaynab had remarked on the episode of the older widow's wedding because it was meaningful to her own personal situation. The idea of remarriage might have been appealing. She was alone, managing a complex household, and her children provided her with her only company most evenings (when they all watched television together). She had no man to help her make decisions about the children's schooling, about what to plant and harvest on which strips of land, and about which domestic livestock to buy or sell. For help with the work in the fields, she had to call on young malerelatives or pay for labor. Certainly she had no one for companionship or love-She said about her husband's visits home: "He's like a guest; he doesn't know anything about our lives.“

In fact, a recurrent theme in my conversations with Zaynab was the situation of the five or six older women from Switzerland, Germany, and the United States who had married—or had affairs with—village youths they met while on holiday. Some were divorcees with grown children, as Zaynab noted. Using me as an infor­mant about the strange behavior of foreigners, she would ask me how these women could do it. She was puzzled about how their behavior might be acceptable, especially to their children. She was not the only village woman to talk to me about this phenomenon, but I wondered if her curiosity about these older women who had had second lives, second chances at love or sex, might not have had a special resonance, as had the episode about the widow's remarriage. Nevertheless, as a woman whose respectability rested on her marriage, she distanced herself in moral language from what she perceived as a cultural difference between life here, in Upper Egyptian villages, and there, in Alexandria, Cairo, or other cities.

64

Zaynab could not even begin to recognize that for the Cairene writer of *Moth­ers in the House of Love,* a progressive activist engaged in arguments with more conservative intellectuals and politicians, this episode about the value of love in the face of social pressure was not meant as a simple portrayal of the middle-class values of Alexandrian society but as a universally applicable revolutionary alternative to enhance women's status and lives.

“*I wanted to create a new role for older women. ... In the retirement home itself, they started a class for teaching English, because one woman had been an English professor; another woman who had been a silversmith opened a small silver workshop and taught women the skills needed for this work. They participated in the eradication of illiteracy by teaching neighborhood girls to read and write. They also gave classes on household management, and even agriculture. . . . My message is that women can still learn at this age, and we can still benefit from what they have to teach us as well.”*

*“I am sixty years old now. In the past, when a woman was sixty she was supposed to sit at home waiting to die, having already married off her children. I now have four children and eight grandchildren, but because I have my own concerns and ambitions as a writer and a politician, I do not feel that I am getting older. I wanted to communicate this in a serial.*“

65

*It was about how she was able to deal with life, how she refused to ever return to being the wife of so-and-so, how she had to become a person in her own right, how she worked in a publishing house and read and expanded her horizons, and finally how she wrote stories and won a prize for them. The serial ended up on that note, in order to show how she was able to win the prize herself—she was the sole master of the victory.*

66

*"But can I learn?" she asked me dubiously. "No, I'm too old. I've got no brain," she laughed. Then she added, "An old woman—why, they'll talk. They'll say, 'Why does she need to go and learn?'" I asked her who would talk, and she said, "The men. The men will talk."*

*When her son, a young man in his early thirties and the father of two young children, walked into the room, I teased, "Hey, you should let her go to the literacy classes." He replied, "Fine, that's fine. She can go." Turning to her with a smile, he added, "In fact, I'll get you a book bag.“*

But Umm Ahmad was no downtrodden, superannuated old woman lacking any socially useful role or skills, as al-'Assal might have feared. She was a grand­mother, but a wiry and energetic one—working in the fields, caring for her water buffalo, and selling cheese and butter locally. Her situation was somewhat un­usual, but in my experience everyone's story in the village was unique. She had had a bad marriage and returned to live in her father's household. She had only one son who, also unusually, lived with her and worked her father's fields while holding a night job as a guard at a nearby Pharaonic temple. For years she had taken care of her father, who was in poor health and not always lucid. A founder of the hamlet in which they lived, he had been an important figure. Umm Ahmad had been in charge of running her father's household and farming enterprise, especially the livestock, while her son was growing up as well as after he left, desperate for income, to work briefly for a Lebanese-owned chicken-breeding factory near Alexandria.

What significance could a group of wealthy or formerly wealthy women, sit­ting around a comfortable retirement home and suddenly putting aside their individual troubles and overcoming their sense of helplessness and uselessness, have for Umm Ahmad? What about the modernist feminist ideal of women's rights to education and a meaningful career, or at least socially useful work? What about the idea of winning a prize for writing? Umm Ahmad had to contend with a gender system that constrained women, but this was hardly her main impedi­ment to securing a decent life. Other concerns were more pressing: the cost of farming with more expensive fertilizer, the depressed prices the government paid for crops, the IMF-enforced lifting of subsidies for wheat that made provisioning households with bread a strain for most local families, the higher cost of living in an area where hotels catering to tourists drove up prices, the felt need to get children educated so they might find employment, and the vast inequalities be­tween large landlords and the majority of households.

What possibilities did Umm Ahmad or other village women have for careers that would provide personal fulfillment and the financial independence necessary for a marriage based on equality when even the finest local men who had become educated might have to content themselves with being foremen at archaeological sites? Or perhaps with waiting for five or six years after graduating from teaching college for a government job as a librarian in the local high school, working a couple of hours a day and making barely enough to pay for cigarettes?

67

Lila Abu-Lughod parla di Zeynab e altre persone del villaggio non come rappresentanti di una cultura contadina egiziana, ma come individui cosmopoliti.

Nell'etnografia di Abu-Lughod l'individuo cosmopolita in senso classico è la scrittrice al-'Assal; è inserita in discorsi politici internazionali; conosce le letterature straniere e i media internazionali; i figli vivono in Europa.

Ma altri individui sono cosmopoliti in altri sensi anche nel villaggio.

Zeynab conosce altri mondi: nel villaggio circolano folkloristi, giornalisti, studiosi, turisti, donne divorziate; i programmi di scolarizzazione hanno portato insegnanti nel villaggio; le serie televisive promuovono ideali modernisti; gli emigranti importano oggetti fabbricati all'estero.

Eppure la risposta di Zeynab ad alcuni messaggi mediatici non è quella dell'intera comunità; una pubblicità televisiva di carne in scatola mostrava un paragone tra macellai che caricavano carcasse di animali e tecnici in camice bianco che lavoravano su macchine d'acciaio. L'immagine richiamava idee di modernità e igiene. Ma Zeynab, a differenza dei suoi figli, non fu convinta da questo spot a comprare cibi in scatola, considerando la sua - e di molte altre donne - avversione verso cibi provenienti da fuori (e non dai propri animali).

Il cosmopolitismo di un'altra donna del paese, Fayruz, è molto diverso. Suo padre era il più ricco proprietario terriero del villaggio; suo marito e suo fratello sono ricchi commercianti; Fayruz viveva in una villa di cemento e mattoni, simbolo del suo stato sociale elevato, con mobili moderni, bagno di tipo europeo; Feyruz svolgeva anche attività comuni alle altre donne, come fare il pane e cucinare per gli ospiti. Quando si recò al Cairo con suo marito per delle attività, Fayruz indossò dei vestiti lunghi, si truccò, si sfoltì le sopracciglia e indossò l'*hijab*, il copricapo associato alla modestia nel vestiario e all'islam; rinunciando al soprabito e al copricapo nero, in questo modo Fayruz cancellava la sua identità rurale; Fayruz cercava così di inserirsi nel contesto delle donne delle classi medie urbane, per le quali il velo e la modestia islamica erano diventate status symbol dagli anni ottanta; questa autodefinizione era l'unica possibile per Fayruz, alla quale mancava l'istruzione e la reale esperienza urbana della scrittrice al-'Assal, e alla quale erano estranei i discorsi di emancipazione femminile anche attraverso l'abbandono del velo. Zeynab non aveva potuto fare lo stesso e aveva indossato i medesimi vestiti del villaggio anche in città.

Il cosmopolitismo di Sumaya, figlia di Zeynab, era di un altro tipo: è istruita, a differenza di Fayruz, avendo finito la scuola superiore, ma non dispone delle risorse finanziarie di quest'ultima. Come segno distintivo della sua educazione, indossa l'*hijab* e ha abbandonato gli abiti confezionati da sarti locali per indossare completi in tessuti sintetici di fabbricazione industriale e scarpe coi tacchi. Sensibile alla propaganda nazionale che legge sui giornali, programma di avere una piccola famiglia. Un regalo che fece a Lila rivela il suo cosmopolitismo: una foto di una coppia (marito e moglie) europea che si guarda negli occhi, in una cornice fabbricata dalla stessa Sumaya, come ha imparato a scuola. In questo oggetto si trovavano elementi provenienti da diverse comunità: fantasie romantiche, propaganda televisiva, educazione nazionale.

Questo dimostra che le definizioni del sè e l'immaginazione sociale si configurano nelle località anche attraverso l'interpretazione di messaggi più ampi, inseriti in un contesto specifico di relazioni di potere, ricchezza e istruzione. Città e campagne in Medio Oriente sono interconnesse tra di loro e con mondi sociali più ampi.

68

Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defenses of peace must be constructed

Ignorance of each other’s ways and lives has been a common cause, throughout the history of mankind, of that suspicion and mistrust between the peoples of the world through which their differences have all too often broken into war.

The wide diffusion of culture, and the education of humanity for justice and liberty and peace are indispensable to dignity of man and constitute a sacred duty which all the nations must fulfill in a spirit of mutual assistance and concern.

A peace based exclusively upon the political and economic arrangements of governments would not be a peace which could secure the unanimous, lasting and sincere support of the peoples of the world, and the peace must therefore be founded, if it is not to fail, upon the intellectual and moral solidarity of mankind” (Costituzione Unesco (1945)

“For this specialized UN agency, it is not enough to buid classrooms in devastated countries or to publish scientific breakthroughs. Education, science, culture and communication are the means to a far more ambitious goal: to build peace in the minds of men” (Convenzione Unesco per il Patrimonio Mondiale (1972)

69

* *Ho scoperto il busto accanto alle parti frammentarie del suo corpo e del suo trono, la faccia rivolta verso l'alto, sorridente, almeno all'apparenza, nei miei confronti al pensiero di essere trasportato in Inghilterra. Devo dire che la sua bellezza superava le mie aspettative, ma non così le sue dimensioni. (*Giovanni Battista Belzoni (1778-1823)

70

*Via via che ci si allontana dall'Europa verso queste regioni del silenzio, si vive sempre più nel passato. Il fiume sul quale si naviga, il deserto che si attraversa, la foresta nella quale si penetra, la stessa aria che si respira, hanno il dono insondabile dell'immobilità. Nella loro spaventosa solitudine, i templi, le statue colossali, le tombe con le sfingi guardiane, sono tutti sprofondati nel sonno, e alla fine anche l'irrequietezza della tua isola s'ammansisce e s'immerge nella pace universale (*Elliot Warburton (1810-52)

*Immagina, amico mio, cosa vuol dire, mentre si passeggia per le strade, vedere, chinati al sole, impegnati a rammendare le ciabatte, dei personaggi consolari, dei Catoni, dei Bruti ai quali non manca certo l'aria sdegnosa che dovevano avere i padroni del mondo. Questa gente non ha che una sola veste con la quale passeggiano, dormono e vengono sepolti, eppure hanno l'aria soddisfatta di Cicerone. Non c'è nulla di più bello nell'antichità (*Eugéne Delacroix (1798-1863)

71

“Leur rayonnement dépasse les frontières; leur conservation n’importe pas seulement au pays qui les possède, elle intéresse toutes les nations civilisées [...]. Les monuments [...] s’incorporent [...] complètement au trésor culturel de l’humanité” (UNESCO 1953: Paul Collart, Selim Abul-Hak e Armando Dillon)

“What makes the concept of World Heritage exceptional is its universal application. World Heritage sites belong to all the peoples of the world, irrespective of the territory on which they are located. (…) How does a World Heritage site differ from a site of national heritage? The key lies in the words ‘outstanding universal value’ (…) Sites selected for World Heritage listing are approved on the basis of their merits as the best possible examples of the [world’s] cultural and natural heritage. The WHL draws attention to the wealth and diversity of Earth’s cultural and natural heritage (Unesco 2005)

72

Paradossalmente uno strumento di oppressione coloniale, utilizzato dagli occupanti per imporre la loro dominazione sui popoli sottomessi, si è trasformato in uno strumento di potere utilizzato dai governanti locali dopo la partenza degli Europei. […] Il patrimonio culturale selezionato, valorizzato e rivendicato è diventato la posta in gioco di relazioni politiche più o meno asimmetriche tra attori di vario tipo (Maffi 2008)

73

Located at the crossroads of several trade routes from the 2nd millennium B.C., Aleppo was ruled successively by the Hittites, Assyrians, Arabs, Mongols, Mamelukes and Ottomans. The 13th-century citadel, 12th-century Great Mosque and various 17th-century madrasas, palaces, caravanserais and hammams all form part of the city's cohesive, unique urban fabric, now threatened by overpopulation.

74

“Power may be conceptualized as the mode by which certain forms (...) become realized, often at the expense of others” (Daniel Miller 2005)

Since the inclusion of intangible cultural heritage in the UNESCO list is a state-dominated procedure, and states try to display in this international showcase only positive aspects of their official culture, it is very likely that (...) embarrassing traits that tend to be kept secret (...) will not be selected to represent the country – not to mention the fact that various groups of the population will not be represented, because they fail to accord with the official narrative of national identity (Maffi & Daher 2012, 19)

75

 “Il y a toute une architecture formée par le siècles, une sorte de pétrification de l’histoire, des costumes, des besoins même de la population” (Unesco 1958)

76

 “The social character (al-tabi‘a al-ijtima‘ia) of that time affected the city's morphological and dwelling structures (*tarkibe al-morfologie wa sakanie*)” (Dr MoafaqDughman, Maktab ‘Anbar director in 2004)

77

Criteri WHL

1. Rappresentare un capolavoro del genio umano

2. Esibire un’importante influenza di valori umani (…) sugli sviluppi successivi nell’architettura, tecnologia, arti monumentali, pianificazione urbana, disegno paesaggistico

3. Presentare una testimonianza unica o quantomeno eccezionale di una tradizione culturale o di una civilizzazione viva o scomparsa

4. Essere un esempio significativo di tipologie architettoniche o di un insieme tecnologico o di un paesaggio che illustrino uno stadio significativo della storia umana

5. Essere un esempio significativo di uno stanziamento umano o di un utilizzo del suolo tradizionale, che rappresenti una cultura, soprattutto quando questa è diventata vulnerabile sotto l’impatto di un cambiamento irreversibile.

6. Essere direttamente o tangibilmente associato ad eventi, a tradizioni vive, o a significati di valore universale

78

«Ce monument représent en soi un capital dont le valeur se modifie au course des âges; que, judicieusement restauré et mis en valeur, il peut encore jouer son rôle dans l’organisme vivant de la cité et du pais [...]. Le développement du tourisme pourrait aussi puissamment servir la cause de la protection des monument historiques, en montrant à la population que ceux-ci sont susceptibles d’entretenir une activité économique profitable». (Unesco 1954)

79

Una propaganda intelligente, sul triplo piano della pedagogia, del turismo e dell'urbanistica. Effettuata con gusto, essa contribuirà non solo a interessare qualche erudito esperto del passato, ma a far affezionare il popolo ai monumenti, di cui esso avvertirà più o meno consciamente la bellezza e che le appariranno ben presto come un ornamento necessario e familiare della sua esistenza quotidiana. (Unesco)

80

The Committee having laid down that authenticity is a sine qua non at first sight the WHList should not include a town or part of a town which has been entirely destroyed and reconstructed, whatever the quality of the reconstruction (UNESCO)

81

« Una cornacchia vide un pavone e tentò di imitarne l’elegante camminata. A furia di provarci riuscì nel suo intento, ma la sua camminata pavoneggiante non poteva che risultare goffa e ridicola. Nel frattempo la cornacchia aveva dimenticato come camminano i suoi simili, così passò il resto della sua vita a camminare nell’orrenda maniera di una cornacchia che imita il pavone» (Arch. Beshr al-Berry)

«La forza della tecnologia moderna, la cui base è principalmente in Europa e America, è così schiacciante, così subdolamente attraente per questi paesi, e così ricettiva nei confronti dei loro desideri di costruzione rapida e in una scala e volume inusitati, che è quasi impossibile resistere alla tentazione di copiare indiscriminatamente i suoi metodi, forme e tecnologie» (Fazlur R. Khan, *The Islamic environment: can the future learn from the past?*, Toward an architecture in the spirit of Islam,32-38, 1978)

82

Ghaned: I chose to live in the Old City because it's quieter, far from cars; I love this lifestyle. I love high ceilings; if you live in an Arab home you have a piece of earth and a piece of sky. The Arab home allows you to live in contact with nature and the weather. Since I've lived here I feel cold and heat 100 per cent. I feel nature and sometimes it's hard, but I like it. Since I've lived here I haven't been ill, because my body has got used to weather changes. I've got closer relations with walls, wood, earth.

83

“i materiali tradizionali sono degli isolanti naturali; le case antiche sono costruite con materiali naturali, mentre il cemento è chimico: vivere in una casa antica fa bene” (Luna Rajab).

“la civiltà antica era costruita con la terra (*tin*) e con il legno (*khashab*): aveva le sue radici (*jzur*) nella terra. Qual è la differenza tra il cemento e la terra (*trab*)? È una grande differenza: la terra (*trab*) dà calore (*daf’*) e ciò che dà calore si chiama nostalgia (*hanin*) e amore (*hob*). Il cemento dà freddo: preclude la relazione (*‘alaqa*) con l’amore e l’emozione (*‘atef*)” (Michel Shatta)

84

- Some owners think that restoration is a quick handicraft. But it requires much time; the expert is required to spend hours watching and becoming acquainted with the building materials, trying to understand why a wall is built in a certain manner, studying the reasons of a certain technique - nothing is accidental in ancient houses - and acting accordingly, after having gained an understanding (Arch. Zabita).

85

At Montlucon’s home Mohammed showed me a restored wall in the hall to the right of the iwan. It was at that time that I got to know what the complex ‘stone-wood-earth’ was made of precisely. Mohammed asked me proudly: “Have you ever seen a wall like this?”. This rhetorical question, which anticipated a negative reply, implied the knowledge of the secret kept by that wall. Such secret lied in the mixture used to build it, called khabour, consisting in a mix of water, sand, lime, dried tar and ash. He told me that nobody could make a khabour like he did. His sand, indeed, was mined 450 meters underground; it was lacking in salt and for this reason it didn’t melt like normal sand. Normal sand is itchy to sleep on, whereas Mohammed’s sand was not. He wouldn’t reveal the secrets of his sand to workmates that he would not trust with his life. To keep the secret, he claimed it was normal sand. The secret of this sand was discovered through a trick: he and Bilal went into the restoring site of a house. The master mason, who thought they were foreigners – Algerians or Moroccans – invited them to take a seat and to have some tea. They remained silent watching the master mason preparing his khabour and talking about the characteristics of the sand with his aides, thinking Mohammed and Bilal didn’t understand his language (as Syrian and Maghrebi dialects are mutually incomprehensible). Mohammed sat observing, smoking and drinking his tea, and trying to commit the procedure to memory. At one point he stood up and greeted in perfect Syrian Arabic. The master mason, astonished, asked him about his origins and his occupation: Mohammed revealed that he was a Syrian mason and slipped away. “God gave us slyness, we have to use it!”, as he told me. This episode highlights the absence of consistency in the communication of knowledge in the field of restoration of ancient houses; Syrian Universities didn’t give restoration courses, and learning in this sector was merely experiential (Copertino 2013a). Nevertheless it was actually Mohammed’s experience that made him a point of reference for the architects who directed the restorations.

86

«Les monuments) sont susceptibles d’entretenir une activité économique profitable (meme s’ils sont) presque totalement inexploitées» (Unesco 1958)

«Ho preso (*akhadt*) il periodo mamelucco, ho visto com’erano le porte, le finestre, le sedie».

«Gli stranieri che vengono qua cercano un’idea (*fikra*) di casa araba, ma vogliono anche comodità (*raha*). Perché gli stranieri non dovrebbero poter assaggiare (*istadūq*) la casa araba?»

«Le case antiche sono ricche di cultura (ġanīe al-taqafe): la gente ama entrare, osservare, toccare. Uno che soggiorna in questo hotel dopo va alla ricerca di (bītlob: letteralmente “ordina” ) questo modo di abitare (q‘ada). Soprattutto d’estate, c’è la fontana, gli alberi di limone, e il cortile offre una bella immagine. I turisti vogliono qualcosa del patrimonio (*turāt*)» (Una *mustathmara* di Damasco)

87

«Se vogliamo salire sul tetto informiamo i nostri vicini: mandiamo avanti i bambini e diciamo loro di dire ai vicini “c’è un uomo (*zalme*) che sale su, nascondetevi!”. Tuttavia tutto il *balad* è fatto di parenti, non ci sono problemi» (Abu Sadi, Ghusaniye)

88

Era rimasto chiuso nella sala di ricevimento circondato da un gruppetto di amici fra i più fedeli, finché quelli di loro che non sopportavano più di attenersi alla serietà mentre sentivano il canto rIsuonare dall'esterno, ruppero il cerchio attorno a lui e si sparpagliarono fra quelli che ascoltavano, per rallegrarsi e divertirsi. Rimasero con lui solo coloro ai quali la sua compagnia era più cara del divertimento. Rimasero tutti in uno stato d'insolita serietà come se compissero un dovere o assistessero a un funerale. Avevano già immaginato che sarebbe andata così quando Ahmad Abd al-Gawwad li aveva invitati alla festa di nozze, avendo avuto esperienza della sua doppia natura di cui gli amici conoscevano un aspetto e i familiari l'altro. Nessuno degli aspetti del contrasto esistente fra quella riunione austera con cui festeggiavano la «notte degli sponsali» e le turbolenti riunioni serali, nel corso delle quali non festeggiavano nulla, sfuggì ai loro occhi. Non tardarono poi a fare della loro serietà oggetto dì ironia e di scherzi leggeri. Cosi, quando si senti la voce del sayyed Effat alzarsi in una sonora risata, il sayyed el-Far si affrettò a mettergli l'indice sulle labbra, come per ordinargli di abbassare la voce, e gli bisbigliò nell'orecchio mettendolo in guardia e rimproverandolo: «Amico mio, siamo ad un matrimonio!...».

 In un altro momento, dopo essere stati a lungo immersi nel silenzio, il sayyed Ali si mise tutt'a un tratto a scrutare i loro visi e poi, portando la mano alla fronte in segno di ringraziamento, disse: «Che Allah ricompensi i vostri sforzi!». A quelle parole, il sayyed Ahmad li invitò a raggiungere fuori il resto della compagnia e a divertirsi con gli altri. Ma il sayyed Effat, rivolgendosi a lui con un tono di severo rimprovero, gli disse:

 «Lasciarti solo in una sera come questa? Non è forse soltanto nei momenti di disagio che si riconoscono i veri amici?...».

 Ahmad Abd el-Gawwad non poté trattenersi e rise rispondendo:

 «Ancora qualche serata in occasione di feste di matrimonio e Allah ci perdonerà tutti!». (N. Mahfouz, *Tra i due palazzi)*

89

Il primo caso riguarda Zariba, un uomo anziano dall'aria distinta, tra i sessanta e i settantanni, che era stato uno degli uomini più rispettati e ricchi della zona. Aveva ereditato da suo padre un grande gregge, ma nell'arco di dieci anni aveva cominciato a dissipare la sua ricchezza. La gente diceva che si lasciava attirare a comprare per la sua famiglia qualsiasi inutile novità che comparisse sui mercati. Agiva in modo non appropriato anche in altri contesti. Un giorno, per esempio, si presentò a casa di un'anziana donna che conosceva sin da giovane, lamentandosi che i suoi vestiti erano sporchi e pregandola di lavarli per lui. La donna acconsentì ma si chiese che cosa avrebbe potuto indossare nel frattempo. Zariba suggerì che avrebbe potuto indossare uno dei vestiti di lei. Il vestito che la donna prese a caso era assai trasparente. L'uomo si mise a ridere e a fare commenti sul fatto che i suoi genitali fossero in mostra. La gente interpretò il suo bizzarro e sconveniente comportamento come segno del fatto che avesse smarrito la ragione. Cosa più importante, comunque, iniziò a rincorrere le donne, vendendo le sue proprietà, comprese le pecore, per comprare doni e attrarre queste donne e poi convincerle a sposarlo. Specialmente a causa del suo desiderio per le donne divenne lo zimbello della zona. Il caso di Zariba illustra come venga data maggiore importanza al comportamento onorevole rispetto alle posizioni ascritte basate sull'età o sulla ricchezza. Non riuscendo a controllare le sue passioni Zariba aveva violato il codice dell'onore; correva dietro alle donne e agiva da svergognato, in quanto faceva commenti osceni. Mostrandosi irresponsabile verso la sua famiglia e non adempiendo al ruolo che gli imponeva di fornire a essa i mezzi necessari, egli aveva trasgredito il patto che assicura che chi domina provveda a chi è debole. Per quanto più vecchio della maggior parte degli uomini con cui si accompagnava, egli non aveva più il loro rispetto. (l. Abu Lughod)

90

Rashid, un uomo poco più che quarantenne che proveniva da una famiglia importante, prese una seconda moglie di quindici o venti anni più giovane di lui. Per le prime due settimane dopo le nozze Rashid trascorse ogni notte con la nuova sposa, che era stata sistemata in una casa separata da quella della prima moglie, la madre dei suoi sei bambini. È una consuetudine passare la prima settimana esclusivamente con la nuova sposa, ma in questo caso sembrava che egli ritardasse l'avvio del piano di rotazione prescritto. Anche quando alla fine tornò a trascorrere delle notti con la prima moglie, non compì l'alternanza attesa ma passò la maggior parte delle notti con la nuova sposa. La gente nella comunità cominciò a criticarlo un po', facendo commenti sul fatto che i suoi bambini iniziassero a sentire la mancanza del padre. Un giorno, in seguito a una crescente infelicità (sconosciuta a tutti se non alle donne che condividevano la sua casa), la sposa improvvisamente scappò via, cercando rifugio nella casa di alcuni vicini che appartenevano a una tribù nota per i suoi lignaggi santi. L'altra donna presente nel gruppo domestico, cugina prima paterna di Rashid e moglie di suo fratello maggiore, la riconobbe proprio mentre raggiungeva la casa del vicino. Corse a informare Rashid, che incominciò a inseguire la sposa ma poi si fermò, rendendosi presumibilmente conto dell'assoluta sconvenienza di tale mossa.

Chiese invece alla cugina di andare a parlarle e di cercare di convincerla a tornare. La donna andò con grande imbarazzo, perché entrava in una casa che non aveva mai visitato (violando una convenzione sociale), e fu respinta dalla sposa. Rashid partì allora in camion alla volta della casa del fratello della sua sposa, a circa venti chilometri di distanza, per informare la famiglia di lei. (La sposa era sotto la tutela del fratello poiché il padre aveva divorziato dalla madre, si era risposato e si era trasferito in un altro gruppo domestico, duecento chilometri più lontano). La madre e il fratello vennero immediatamente a prenderla e la portarono a casa con loro. Rashid trascorse la notte da solo. I suoi familiari raccontarono che non aveva dormito e che era molto depresso. Il fratello maggiore di Rashid, portavoce della famiglia e suo membro più rispettato, fu informato di questi eventi il giorno successivo, al ritorno da un viaggio. Si consultò a lungo con gli altri fratelli e cugini di Rashid presenti nell'accampamento. Tutti questi uomini pensavano che fosse meglio che Rashid divorziasse dalla moglie perché questa con il suo comportamento li aveva insultati: aveva compromesso l'orgoglio di Rashid e la cosa si rifletteva su di loro come parenti; volevano rovesciare la situazione e far apparire scorretta la famiglia di lei. Preferivano lasciare la sposa a casa sua e, come insulto, non chiedere nemmeno la restituzione del compenso matrimoniale, a cui avevano diritto in quanto lei desiderava il divorzio.

Ma Rashid la voleva indietro, così, pochi giorni più tardi, suo fratello maggiore andò a negoziare il ritorno della sposa, furioso di dover sopportare l'umiliazione di implorare il ritorno della donna. Non fu il solo ad arrabbiarsi. Uno dei cugini di Rashid più tardi commentò: «Rashid è un idiota. Non si rincorre una donna quando se ne va!». L'avesse picchiata o le avesse dato qualche motivo, sarebbe stato meglio. La madre di Rashid. un'anziana donna senza peli sulla lingua, inveì contro il figlio: «E un idiota \*habaì*\. Non ho mai sentito di uno così stupido. La donna se ne va e si rivolge ai Mrabtin. Se sei un uomo non devi andarle dietro, per amor di Dio. Idiota! Non ho mai visto una cosa del genere. Quello che devi fare è lasciare là la ragazza - non dire neanche alla sua famiglia che lei è scappata. Lascia che sentano al mercato che la loro figlia è a casa di estranei. [Questo costituirebbe uno scandalo non solo perché la gente parlerebbe della loro parente in pubblico, ma anche perché nascerebbero sospetti sulla sua castità]. Non è un uomo!». Gli altri uomini della famiglia erano unanimi nel criticare il desiderio di Rashid di riportarla indietro - uno ne fu così disturbato che evitò la famiglia per molti mesi dopo che la sposa tornò. Anche la cugina di Rashid, con la quale si era confidato e che era stata più comprensiva, quando lo vide subito dopo il ritorno della sposa commentò: «E un idiota. Non riesce a credere che lei sia tornata. È così felice». La donna, in precedenza, aveva rimproverato il nipote di Rashid, che sembrava mogio e comprensivo con lo zio, con queste parole: «Te la prendi per una donna? Non lasciarti mai sconvolgere da una donna. Grazie a Dio abbiamo uomini e denaro. Ci sono molte donne. Puoi sempre prenderne un'altra». A queste parole fece seguire un canto con lo stesso significato:

*Denaro ne abbiamo in abbondanza se lei se ne va, prenderemo qualcun'altra...*

Per un po' di settimane dopo il ritorno della sposa, Rashid non visitò la sua prima moglie. Uomini e donne della comunità iniziarono di nuovo a fare commenti critici. La maggior parte di loro, comunque, non sapeva che la sposa aveva scoperto sotto il suo letto un amuleto e che alla fine Rashid aveva confessato di averlo messo la per impedire che lei se ne andasse di nuovo. Alcuni membri della famiglia erano al corrente di questo segreto straordinariamente mantenuto, ma erano così imbarazzati (per amore di Rashid) a causa della sua dipendenza dalla giovane sposa che non volevano che si sapesse. La disapprovazione pubblica che fece seguito al fallimento di quest'uomo nel realizzare gli ideali di indipendenza dura e assertiva ebbe come risultato il venir meno del rispetto da parte della comunità. Rinunciando al controllo sui suoi sentimenti, Rashid permetteva che fosse un'altra persona a tenerlo sotto controllo. Il suo attaccamento alla sposa fu interpretato come una debolezza di carattere: sua madre, i suoi fratelli e cugini criticarono la sua

mancanza di *'agi*, e anche tutti i bambini, i suoi nipoti e le sue nipoti, mi dissero che non avevano più paura di lui. Per questo episodio Rashid perse lo status appropriato alla sua età, quello dell'uomo d'onore che è padrone di se stesso e degli altri - uno status che aveva mantenuto fino ad allora.

91

Anche i giovani uomini di buona famiglia cadono nel silenzio e si sentono a disagio in presenza dei loro agnati più vecchi; non ridono o scherzano ma siedono senza parlare, rimanendo ad ascoltare pronti a servire. Non sorprende che preferiscano il mondo dei loro pari, dei clienti o anche delle donne, le loro madri, zie e nonne. Riducendo il contatto tra quelli di status disuguale, la segregazione limita il tempo in cui il debole deve sopportare il disagio e comportarsi con tali limitazioni.

92

"Categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information, but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual life histories". (F. Barth)