

L'ospitalità e il *fieldwork* etnografico: epistemologia di una "relazione impermanente"

DI FERDINANDO FAVA*

Abstract

L'autore presenta l'ospitalità non tanto come *custom* caratterizzante un'area geografica, oggetto etnologico nobile della tradizione comparativa, quanto piuttosto come dispositivo relazionale costitutivo del gesto di ricerca antropologico. Alla luce del testo "The Law of Hospitality" di Julian Pitt-Rivers in cui definisce l'ospitalità come "relazione impermanente", l'autore ne precisa alcuni tratti caratteristici. Queste particolarità sono gli elementi topologici di un dispositivo relazionale, e cioè il limite, la prossimità e la distanza, il dentro e il fuori, l'inclusione e l'esclusione. L'autore ne illustra le implicazioni epistemologiche indicandone la pertinenza nel processo di produzione delle conoscenze alla scala micro-sociale della ricerca. Nell'atto stesso in cui quest'ultima si realizza, infatti, tale architettura dinamica struttura in un modo originale quello spazio di comunicazione, l'inframezzo, in cui può avere luogo come "spazio terzo" la conversazione, la pratica fondatrice del ricercare antropologico. In seguito, attraverso questo dispositivo, rilegge la sua esperienza di *fieldwork* condotto in un'area marginale urbana italiana e nelle conclusioni accenna brevemente come proprio questa "relazione impermanente" così intesa indichi le caratteristiche del sapere che oggi la ricerca antropologica può ancora offrire.

Parole chiave: Pitt-Rivers; ospitalità; epistemologia; *fieldwork*; aree urbane marginali

Introduzione

Questo saggio¹ trae origine da una rilettura "spaziale" del testo di Julian Pitt-Rivers "The Law of Hospitality"², altrimenti definita da lui stesso, il

* ferdinando.fava@unipd.it

1 Desidero ringraziare i revisori anonimi i cui attenti commenti sono stati uno stimolo a dare maggiore chiarezza e profondità riflessiva a una prima stesura di questo saggio. Ringrazio il dott. Luca Rimoldi della Redazione di Antropologia per la sua preziosa cura nel lavoro di *editing*.

2 Farò riferimento alla versione riportata nel 2012 in *HAA: Journal of Ethnographic*

problema di come “to deal with strangers” (p. 501). La mia sarà una rilettura per certi versi eccentrica e indisciplinata rispetto alle interpretazioni che hanno retto la sua ricezione sia all’interno della tradizione dell’antropologia delle *Mediterranean societies*, vivente l’autore, sia al di fuori della disciplina, negli studi letterari, archeologici, storici e anche teologici a lui postumi.

Eccentrica, perché metterò in evidenza alcune caratteristiche marginali, sepolte nel *mainstream* della sua ricezione: la “legge dell’ospitalità” è il protocollo di scambi obbliganti di attenzioni e di rispetto, scrive Pitt-Rivers, che sospende le potenziali ostilità e rivalità dello straniero alla soglia di casa, convertendo gli attori implicati in *guest* e *host*. Indisciplinata, perché, di fatto, come lettura “spaziale” continua a sottrarre l’ospitalità non solo a una sua ricorrente culturalizzazione (la sua riduzione a *custom* locale), ma anche a mantenere aperta la sua interpretazione senza esaurirla, come ad esempio nella pure argomentata e ricorrente logica della reciprocità maussiana del dono e del contro dono (Gotman 2001, 2012). La mia lettura, che definirei “topologica”³, è orientata, infatti, a indentificare quelle articolazioni tra i suoi elementi spaziali che risultano avere una portata epistemologica, cioè che strutturano le possibilità e i vincoli della produzione di conoscenze nella ricerca sul campo nell’atto stesso del suo accadere.

Lo stretto rapporto della ricerca antropologica con l’ospitalità è sotto gli occhi di tutte le antropologhe e gli antropologi, giacché da loro esperita pressoché in ogni ricerca di campo. Come Michael Herzfeld faceva notare più di quindici anni fa, “ultimately, all ethnographers, even those who are considered native in any sense, are guests” (2000, p. 233). Poco interesse,

Theory 2(1), pp. 501-517. Il testo era stato pubblicato nel 1968 nella curatela di John George Peristiany *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean rural communities and social change*, Paris, Mouton, col titolo «The Stranger, the Guest and the Hostile Host: Introduction to the Study to the Laws of Hospitality» pp. 13-30, atti del convegno *The Mediterranean Sociological Conference*, tenuto ad Atene nel 1963 e organizzato dalla sezione VI dell’Ecole Pratique des Hautes Etudes. È stato ripubblicato con il titolo «The Law of Hospitality», nel 1977 come quinto capitolo di Julian Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or The Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 94-112.

3 Nelle scienze matematiche la topologia indica la teoria fondata sull’assiomatizzazione di nozioni spaziali come quelle di limite, di vicinanza, di continuità (Lévy, Lussault 2013, p. 1016; Shields 2013, p. 170) che permettono di analizzare le trasformazioni delle forme geometriche attraverso le loro proprietà invarianti. Il suo utilizzo nelle scienze sociali è dunque metaforico (esemplare l’uso che ne fa Bourdieu 1984 e più recentemente Bonnin 2010). In queste pagine, mi riferisco al senso letterale della parola, cioè a quello di “logica del luogo”, inerente all’analisi della configurazione degli elementi spaziali e delle loro relazioni reciproche. Questo articolo riprende in parte la lezione tenuta il 30 gennaio 2017 nel quadro del ciclo di quattro seminari *Les liens de l’anthropologue et l’anthropologie des liens* tenuto presso l’EHESS di Parigi in qualità di *Directeur d’Etudes invité* e fa parte di un più ampio programma di analisi dell’epistemologia del lavoro di campo, cfr. Fava *La topologia dell’antropologo* (in stampa).

però, ha sollevato da parte di questi stessi etnografi una trattazione "epistemologica" degli atti di ospitalità da loro sperimentati. Non è certo mancato nei media il riferimento all'antropologo come straniero. Dal titolo della celebre autobiografia di Hortense Powdermaker *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist* (1967), alla classica serie di documentari della BBC degli anni Ottanta, *Strangers Abroad: Pioneers of Social Anthropology* scritta da Bruce Dakowski e prodotta e diretta da Andre Singer, il tema dell'antropologo *qua* straniero, spesso avvolto di un'aura romantica ed epica, non è mai stato assente. Nella letteratura specialistica invece sono poche le riflessioni metodologiche inerenti alla posizione dello straniero-antropologo⁴ e al contributo teoretico che tale posizione può dare all'epistemologia della sua ricerca.

Negli anni Sessanta e Settanta, lo straniero-antropologo è stato soprattutto oggetto di una riflessione metodologica episodica e rivolta a tematizzare gli effetti psicologici della sua estraneazione, in particolare quelli distorsivi sull'attendibilità delle informazioni raccolte presso i suoi *host*-informatore (Nash 1963, 1972; Meintel 1973; Manyoni 1983). Questi lavori si richiamano tutti a Simmel e al suo testo fondatore sullo "straniero" (Simmel 1999 [1923]). In essi però la dimensione "spaziale", sia quella costitutiva della sua definizione di straniero sia quella correlata alla interazione che è possibile stabilire al suo "apparire" – di cui una tra le possibili è la pratica dell'ospitalità – non sono diventate il focus privilegiato di una riflessione epistemologica⁵. Una significativa eccezione è stata l'analisi maturata da Michael Herzfeld a metà degli anni Ottanta sulla propria esperienza di *guest* a Rodi (1980) e a Creta (1985), in cui riconosceva implicitamente un elemento spaziale, il rapporto di inclusione/esclusione, che sappiamo centrale nella definizione simmeliana dello straniero, come carattere essenziale all'ospitalità: "the architectonic image suggested by 'hospitality' brings this essential aspect [inclusion and exclusion] into much sharper focus" (Herzfeld 1987, 76). Nelle pagine che seguono intendo proprio riflettere su questa esperienza spaziale dell'ospitalità e sulla sua pertinenza per la produzione delle conoscenze antropologiche. E questo attraverso una rilettura del testo di Pitt-Rivers.

4 *The Professional Stranger* di Michael Agar, apparso negli anni Ottanta e riedito negli anni Novanta, consiste di un'introduzione informale all'etnografia e fa riferimento allo straniero solamente nel titolo.

5 Non mi riferisco alla copiosa letteratura che ha analizzato in prospettiva interdisciplinare la figura dello straniero nelle società del mondo antico e in quelle contemporanee (un esempio per tutti in Italia Bettini 2005). Mi riferisco piuttosto al fatto che, a differenza di ciò che è accaduto nella tradizione sociologica, dove molteplici sono state le teorizzazioni della figura dello straniero e della sua relazione alla produzione stessa del conoscere (per citare le più celebrate: Simmel 1923; Park 1928; Schutz 1944; Bauman 1995), in quella antropologica, "l'antropologo-straniero" non è mai diventato un *locus* epistemologico o almeno l'oggetto omologo di una analoga sociologia della conoscenza.

Questo testo è stato ripreso nel 2012, dopo anni di immeritato oblio, in uno *special issue* del *Journal of the Royal Anthropological Institute* interamente dedicato al tema dell'ospitalità (*The Return of Hospitality*)⁶. Nell'introduzione, i curatori, Matei Candea e Giovanni da Col, celebravano il testo di Pitt-Rivers come *field-setting classic* ma anche anticipatore di molteplici linee riflessive posteriori circa l'ospitalità, in particolare, la prospettiva derridiana. Inoltre essi definivano l'ospitalità, parafrasando Wagner (1975), come un "innato antropologico", una necessità, il *sine qua non* del *fieldwork* etnografico (Candea, da Col 2012, p. S3).

Attraverso Pitt-Rivers, il mio obiettivo sarà di esplorare la relazione tra l'ospitalità – come dispositivo spazio-relazionale di gestione del rapporto con lo straniero – e la pratica della ricerca sul campo come l'ho conosciuta e compresa nella mia esperienza (Fava 2012, 2017). Nella mia analisi, l'ospitalità emergerà non tanto come un apriori metodologico ineffabile, una sorta di nuova causa incausata, o più prosaicamente un'ovvia necessità, quanto, piuttosto, come una dimensione costitutiva del gesto antropologico stesso. Essa, infatti, risulterà essere non solo *cornice* necessaria dell'incontro con gli interlocutori nella ricerca sul campo ma anche *medium* strutturante questo stesso incontro, vale a dire la relazione spazio-temporale con lo "straniero-antropologo" e il processo di produzione di conoscenze che in essa si dispiega.

Nelle pagine che seguono riprenderò il testo di Pitt-Rivers ed enfatizzerò quindi le caratteristiche topologiche in esso presenti, sia quelle esplicite sia quelle implicite. Successivamente, con queste caratteristiche rileggerò la mia pratica di ricerca di campo in un'area di marginalità urbana italiana, il quartiere Zen di Palermo. Mostrerò come queste caratteristiche non siano accessorie, ma predisponenti il gesto di ricerca (Fava 2016, 2017), l'interazione che esso promuove e, pertanto, le sue dimensioni costitutive. Facendo questo mi iscrivo nel solco tracciato da Julian Pitt-Rivers e da molti altri prima di lui: egli stesso, infatti, non parlava dell'ospitalità solo da *terzo*, ma attingeva alla sua esperienza di *guest* nelle case di un villaggio andaluso per comprendere l'interazione che i suoi anfitrioni, così li chiamava, avevano, di volta in volta, stabilito con lui. Anch'io allora mi muoverò attorno a questa posizione unica, cifra di ogni ricerca sul campo. In effetti, nelle interazioni con i nostri interlocutori parliamo *in* esse alla prima persona e nel contempo quando le raccontiamo, parliamo o scriviamo *di* esse e, auspicio comune, a partire *da* esse, anche con la voce della terza persona. I nodi epistemologici di interpretazione e di scrittura della tradizione antropologica si giocano attorno all'articolazione di queste due "voci" nei nostri gesti di ricerca. Come

6 Dopo questa *special issue*, nel 2017, Giovanni da Col, ha curato l'edizione di una collezione di saggi, taluni inediti, di Pitt-Rivers, dal titolo significativo (*From Hospitality to Grace: a Julian Pitt-Rivers Omnibus*), che attesta il rinnovato interesse per la sua opera.

suggerisco in queste pagine, è proprio il dispositivo spazio-relazionale della pratica di ricerca così riformulato, grazie alla rilettura del testo di Pitt-Rivers, che permette il riconoscimento dell'originalità di questa postura.

Una "relazione impermanente" o lo spazio-tempo dell'ospitalità

Il riferimento iniziale all'impetosa strage dei Proci, i pretendenti al trono di Itaca, e la più estesa narrazione finale di questo sanguinoso colpo di scena incorniciano, come prologo e come epilogo, tutto il testo di Pitt-Rivers, indicando da subito le chiavi da lui scelte per comprendere i principi di questa condotta sociale volta a trattare/negoziare i problemi posti dall'apparire degli stranieri. Questi riferimenti al libro XXII dell'Odissea costituiscono uno degli oggetti, il primo nella fattispecie, di quella rete comparativa che Pitt-Rivers tesserà in cerca, a un livello di astrazione superiore, di una radice sociologica comune a questa pratica sociale rintracciata in diversi contesti. Questo riferimento epico contiene per Pitt-Rivers anche un'indicazione di metodo che egli adotterà per costruire il suo oggetto. Attraverso l'identificazione delle azioni che infrangono le distinte etichette di ospitalità nelle diverse culture (Pitt-Rivers 2012, p. 515), e il comportamento dei Proci ne è certo stato uno (cfr. p. 515 e p. 517), è possibile per lui riconoscere indirettamente la "legge" che la governa e la sua necessità sociale⁷. Egli si arrischierà

7 Benché pubblicato nel 1968, Pitt-Rivers farà esplicito riferimento all'esperienza dell'ospitalità ricevuta durante il lavoro di campo a Grazalema svolto ben sedici anni prima. Possiamo comprendere il suo modo di procedere ripercorrendo brevemente questa sua esperienza fondatrice. Nell'introduzione alla seconda edizione della sua monografia sul villaggio andaluso (*The People of the Sierra*, 1971 [1954]), Pitt-Rivers rivela il senso di questa scelta metodica adottata nel suo testo sull'ospitalità. Sbarcato a Grazalema, pur avendo voluto utilizzare i modelli (es: i sistemi di lignaggi e i gruppi di età) e i concetti del funzionalismo inglese nella versione di Evans-Pritchard, suo maestro e prefatore della monografia, Pitt-Rivers si era reso ben presto consapevole di essere pioniere nello studio antropologico di una società europea e di dovere inventarsi un metodo distinto da quello usato per lo studio delle società dell'Africa sub-sahariana. La preoccupazione comparativa e la priorità data all'osservazione dei comportamenti degli interlocutori diventavano così dispositivi metodologici per reintrodurre una distanza critica tra etnografo e oggetto di studio giacché palesemente ridotta quella culturale. Si trattava di defamiliarizzarsi da (e detotalizzare) norme e credenze come apparentemente e uniformemente conosciute e condivise. Le pratiche sociali abituali attraverso la comparazione ritrovavano così pertinenza perché proiettate in una prospettiva spazio-temporale più ampia; l'osservazione dei comportamenti e delle scelte reali permetteva d'identificare la trama dei desideri e delle sanzioni governanti le azioni concrete degli interlocutori, considerato che le norme raccontate dagli attori erano solo vuote parole (Ibidem p. 34). Egli rivelava in questa introduzione anche la propria genealogia teorica taciuta per purgare il testo nella prima edizione da citazioni erudite nella prima edizione: mentre era sul campo la sua "Bibbia" (1994, p. 32), confessa Pitt-Rivers, fu *Sociologia* di Simmel e dopo la prima stesura la lettura di Tonnies. Del primo, furono determinanti per la costruzione

così in una serie di comparazioni, pur consapevole della cattiva reputazione acquisita in antropologia da questo tipo di ragionamento e dell'impossibilità di apportare una qualche evidenza (cfr. p. 503). In questo modo, affiancherà le *Antichità classiche*, Omero innanzitutto e il colpo di scena finale dell'Odissea, a Boas e alla cerimonia "curiosa" del combattimento con cui i *Central Eskimo* sfidano gli stranieri, ma anche ai riti d'iniziazione delle scuole pubbliche inglesi, dei frammassoni, e delle società segrete africane, alle cerimonie di ospitalità dei Beduini d'Egitto, dei Kalinga delle Filippine, e infine, non da meno, alla sua esperienza di *guest* nelle case di Grazalema (Andalusia) dove aveva condotto ricerca di campo tra il 1949 e il 1952.

All'inizio della prima parte del suo testo, Pitt-Rivers riprende con un'estesa citazione la descrizione del rituale *eskimo* di sfida dello straniero⁸ riportato da Boas (1887). In esso, egli individua alcuni elementi cardine che gli permetteranno di "speculare" e operare questo confronto. In effetti, la messa alla prova degli stranieri per testarne la natura, letteralmente "il braccio" (Pitt-Rivers 2012, p. 502) – la loro possibile impietosa esecuzione se riconosciuti inferiori e la conclusione spesso pacifica della prova – definiscono il perimetro della domanda con cui egli interroga comparativamente tutte le altre situazioni, inclusa la propria esperienza di *guest*. Pitt-Rivers è interessato, infatti, a conoscere lo *status* dello straniero e la logica delle relazioni che questi stabilisce con il suo *eskimo*-sfidante, proprio nello spazio di quest'ultimo e dal momento in cui è riconosciuto straniero. Più in particolare, in un gesto che egli stesso concepisce come etnografia immaginaria (*imaginary ethnography* p. 506), ricamando metaforicamente (*embroidering* p. 506) sul lavoro etnografico di Boas, Pitt-Rivers si arrischia a fare ipotesi su quanto quest'ultimo tace, e cioè sulla relazione che si viene a creare tra lo straniero e il suo *eskimo*-sfidante, dopo che il primo è stato messo alla prova e prima che il secondo ne decida della eventuale integrazione o espulsione. Come interpretare questa relazione in questo spazio-tempo, si chiede Pitt-Rivers, se la sfida cui è sottoposto lo straniero degli *Eskimo* non è riconducibile – per durata e caratteristiche

della sua analisi le nozioni astratte di formazione sociale, di valore, di conflitto e di segreto. La sua monografia ebbe un grande successo accademico una volta pubblicata ma anche fu severamente criticata nel corso degli anni successivi, prima di tutto in Spagna una volta tradotta (Serrán Pagán 1980). Per un quadro sintetico dell'esemplare polemica epistemologica, storiografica e politica che la sua opera su Grazalema ha sollevato si veda Campuzano 2008.

8 Mettendo al centro dell'ospitalità lo scambio dell'onore che sospende l'ostilità, Pitt-Rivers fa dell'ospitalità la cristallizzazione principale dell'*Honour and Shame Society* mediterranea. Inversamente sarà proprio l'analisi dell'ospitalità che permetterà a Herzfeld negli anni Ottanta, pur in dialogo con il testo di Pitt-Rivers, di decostruire questa nozione stereotipata. L'ospitalità ridiventa con Herzfeld una nozione euristica e non una "conclusione apriori": la interpreta come atto di subordinazione morale e concettuale del *guest* all'*host*, per impedire l'esercizio del potere del primo (Herzfeld 1987, p. 77) e per esprimere l'inversione di questo pattern di dominio da parte del secondo (Ibidem p. 88).

di questo gruppo sociale – all'ordalia delle scuole maschili inglesi, distesa su un arco temporale di un anno e più simile a un rito d'iniziazione volto all'incorporazione stabile nel gruppo?

The ordeal of the Eskimo would decide rather his right to remain, assuming he was either victorious or spared. Yet during the time he remained, what exactly would his status be? (Pitt-Rivers 2012, p. 503).

Lo straniero che si affaccia nel territorio dell'*eskimo*-sfidante non ha status (cfr. p. 503), resta esterno alla gerarchia locale del gruppo. Non trovando posto nel suo sistema sociale, può solo stabilire un legame personale con il suo *sfidante*, che sarà l'unico mediatore del rapporto possibile con la comunità più estesa al di fuori del suo territorio.

Lo *status* posseduto nel suo gruppo d'origine non ha più alcun valore ed egli rimane potenzialmente qualsiasi cosa (cfr. p. 504). La sua sola individualità dunque deve essere messa alla prova – non le sue appartenenze/status sconosciuti – dal momento che sarà solo sulla base di questa che potrà stabilirsi la relazione, provvisoria e spazialmente circoscritta, attraverso cui acquisire il solo status possibile di *guest* (Pitt-Rivers 2012, p. 504). Non gli sarà richiesto di conseguire un sapere sul gruppo cui appartiene l'*host*, ma solo di apprendere il codice di comportamento necessario al suo agire nello spazio-tempo della relazione con il suo *host*.

Lo straniero sconosciuto, tautologia evidente scrive Pitt-Rivers, è portatore di pericoli poiché è avvolto nel mistero così come lo è l'esperienza del sacro: egli appartiene a un mondo extra-ordinario (Pitt-Rivers 2012, p. 508). Il codice dell'ospitalità interviene per aiutare a gestire questo potenziale pericolo. Esso consente di stabilire una "relazione impermanente" (cfr. p. 516), un rapporto provvisorio, che non cancella l'ostilità, ma la sospende, nello spazio e per il tempo dell'incontro. Questo può realizzarsi in due modi: da una parte con l'attesa di reciprocità nel futuro, per cui al *guest* sarà imposto di ricambiare l'ospitalità ricevuta quando incontrerà l'*host* nel proprio territorio; e dall'altra, grazie a una doppia trasformazione, quella da straniero a *guest* e quella di nuovo da *guest* a straniero quando quest'ultimo uscirà dallo spazio-tempo di questa relazione provvisoria⁹, cosicché i rapporti sospesi di possibili ostilità e competizione possano eventualmente riprendere. L'ambivalenza è il fondo con cui questa relazione deve venire a patti, invertendo

9 "The roles of *host* and *guest* have territorial limitations. A *host* is *host* only on the territory over which on a particular occasion he claims authority. Outside it he cannot maintain the role. A *guest* cannot be *guest* on ground where he has rights and responsibilities. So it is that the courtesy of showing a *guest* to the door or the gate both underlines a concern in his welfare as long as he is a *guest*, but it also defines precisely the point at which he ceases to be so, when the *host* is quit of his responsibility. At this point the roles lapse [corsivo mio]" (Pitt-Rivers 2012, p.514).

la potenziale ostilità dello straniero con “l’evitamento” della mancanza di rispetto, cioè prescrivendo lo scambio reciproco e controllato dell’onore.

The law of hospitality is founded upon ambivalence. It imposes order through an appeal to the sacred, makes the unknown knowable, and replaces conflict by reciprocal honour. It does not eliminate the conflict altogether but places it in abeyance and prohibits its expression (Pitt-Rivers 2012, p. 513).

L’esperienza dell’ospitalità ricevuta a Grazalema e da lui narrata è un’illustrazione dell’asimmetria di questo rapporto *host-guest* (non gli sarà concesso di agire come membro a pieno titolo del villaggio, di contraccambiare al presente l’ospitalità ma di differirla nel tempo) e dei diversi gradi di estraneità in cui sarà ascritto dai suoi anfitrioni (cfr. p. 512). Il pericolo di cui è portatore agli occhi degli abitanti è quello di essere in realtà una spia al soldo del governo spagnolo prima e britannico poi¹⁰. Questa figura attualizza la

10 L’attribuzione del ruolo di “spia” rinvia al processo con cui gli interlocutori dell’antropologo interpretano il suo stare nel campo e i suoi gesti di ricerca, (il fare domande ad esempio, lo straniero inquisitivo come Pitt-Rivers parla di sé a p. 515) altrimenti detto con Gérard Althabe, al modo con cui lo implicano (Fava 2017). Questa implicazione, quando analizzata, riconduce al presente della ricerca e alle dinamiche sociali, locali e storiche, che attraversano le vite di questi interlocutori e che in esse si rifrangono. Nell’epilogo della seconda edizione del suo lavoro su Grazalema lo stesso Pitt-Rivers ne spiega in nota le ragioni (1994, p. 245). La resistenza al regime franchista, *los rojos*, fu spenta a Grazalema solo nel 1951 (Pitt-Rivers 1994, p. 198), e nel periodo in cui iniziò la sua ricerca di campo (1949), nella regione delle Alpujarras era in corso contro di loro un’intensa azione governativa. Uno straniero a Grazalema dunque poteva essere spia al soldo del regime franchista. In seguito, grazie anche alla campagna di stampa esterna che evocava quale avrebbe dovuto essere la posizione degli Alleati nei confronti di tale regime, Pitt-Rivers diventava invece una potenziale spia del governo britannico. Grazalema non era allora solo un territorio recentemente uscito da una sanguinosa guerra civile ma anche l’arena di una dura repressione (Campuzano 2008, p. 14). Tutti sono concordi nel riconoscere che la vera omissione di Pitt-Rivers è stata quella inerente al regime dittatoriale, da lui solamente connotato nella monografia come “stato centrale” (Taussig 1999, p. 72; Prunés 2000). Taussig chioserà questa omissione dicendo che Pitt-Rivers nella scrittura del segreto che governa tutta la vita sociale di Grazalema si è lasciato intrappolare dalla stessa logica confessando solamente in seguito, nella seconda edizione, i propri (Taussig 1999, p. 64). Pitt-Rivers rivela, infatti, che la sua monografia non è che un’illustrazione etnografica del saggio sul segreto di Simmel (1994, p. 32). Il senso e la funzione di questa segretezza che egli mette al centro del villaggio andaluso saranno oggetto di valutazioni contrastanti (cfr. Serrán Pagán 1980; Campuzano 2008). Nell’implicazione di “spia” si rifrangono così le tensioni della congiuntura economico-politica del presente della ricerca ma anche gli effetti di quelle del passato. Nell’appendice della monografia su Grazalema (*Appendix. The Present and The Past*, 1954, p. 211 e ss.) Pitt-Rivers propone una breve lettura della storia del territorio analizzando in particolare l’apparizione nel XIX secolo del movimento anarchico agrario. La storia politica della regione secondo la sua lettura è attraversata da un conflitto ricorrente tra la comunità locale e “lo stato centrale”, conflitto mantenuto e approfondito con il diffondersi del movimento anarchico. Anche questa referenza all’anarchismo agrario è stata fonte di controversie, considerata sia una riduzione minimizzante

tensione, già descritta precedentemente, tra lo straniero e il mondo sconosciuto e misterioso da cui sorge/appare. Non è senza ironia che Pitt-Rivers si chiederà, tra le righe, se la figura della spia non sia un ripresentarsi di *Zeus xenos* sotto mentite spoglie, *Zeus in disguise?* (p. 512), la divinità nascosta protettrice dello straniero e pertanto minacciosa per se stessa.

L'asimmetria di ruoli in cui sarà bloccato – il *guest* non deve usurpare il ruolo di *host* (cfr. p. 515) e non gli è mai concesso di "fuggire" dal suo *status* di *guest* – avrà proprio il significato nascosto di essere una sorta di barriera di status a difesa della minaccia di cui è pensato essere portatore¹¹.

In sintesi, per Pitt-Rivers, l'ospitalità risulta essere una relazione temporanea circoscritta nel territorio al cui confine appare lo straniero, territorio a cui è pertanto concesso l'accesso proprio grazie a un'asimmetria di ruoli (*guest-host*), che la relazione stessa stabilisce per negoziare il rapporto tra il mondo ordinario e quello straordinario, non familiare e inatteso, che lo straniero porta con sé e manifesta. Nel prossimo paragrafo, riprenderò alcuni degli elementi topologici rintracciati nell'opera di Pitt-Rivers per delineare quello che definisco il "dispositivo spazio-temporale" dell'ospitalità e illustrare le loro conseguenze sul (e nel) gesto di ricerca.

Il limite e l'ordine, il dentro e il fuori, l'inclusione e l'esclusione: la topologia dell'ospitalità

Nel dispositivo spazio-temporale dell'ospitalità, la "soglia" è centrale poiché il limite è il luogo dove appare lo straniero. È solo questa l'area in cui possono avvenire contemporaneamente il riconoscimento dell'estraneità (reciproca in verità e qualunque ne sia il grado), la possibilità dell'interazione "ospitale", l'accesso a ciò che sfugge e si sottrae alla presa conoscitiva (il "mistero" che non smetterà paradossalmente di sfuggire, di deprendersi, da quella). Lo straniero appartiene a un mondo *extra*-ordinario poiché appare al limite del mondo ordinario, che è anche un mondo già strutturato, organizzato, nel quale, al suo interno, egli non era e non è né previsto (spesso prevedibile) né "sistemabile" (*no place within the system, no status*, cfr. p. 503). Ora è proprio un "ordine" a istituire quei limiti fisici e simbolici che fanno apparire *straniera* una persona e non un'altra e, viceversa, sono coloro che appaiono stranieri a manifestare i limiti di quel mondo, di tutti i possibili mondi, dei diversi ordini, coinvolti. Con i limiti, infatti, non solo

il fenomeno (Hobsbawm 1959) sia all'opposto una sua sproporzionata e furoviante amplificazione (Serrán Pagán 1980).

11 "This long-extended hospitality for which I remain ever grateful carried the covert significance of a status barrier whereby the leaders of local society protected themselves from the threat that my strangeness represented" (Pitt-Rivers 2012, p. 512). Di questa asimmetria ne aveva fatto menzione già in *The People of the Sierra* (1954, pp. 27).

appare lo straniero, ma sono definiti anche il dentro e il fuori dell'ordine (che stabilisce i confini del territorio), ciò che viene in esso incluso e ciò che viene escluso, e così implicitamente i criteri di accessibilità che l'ordine stesso stabilisce (l'ordinamento). Ne consegue che il limite dell'ordine attraverso cui appare lo straniero istituisce un'asimmetria, dei vettori di direzione che impediscono di stare indifferentemente, allo stesso tempo, al di qua e al di là del limite. Ed è proprio grazie alla relazione di ospitalità, iniziativa personale, che è possibile fare spazio nell'ordinario di un mondo strutturato e nel suo territorio a quanto vi si presenta come estraneo, *extra-ordinario*, proprio "là" dove non poteva esservene, senza però annullare quel limite e l'asimmetria che questo comporta. Le caratteristiche topologiche di questo nuovo "spazio-tempo", inframezzo, caratterizzeranno in modo originale lo spazio di interazione che autorizzano.

L'asimmetria dei ruoli *guest-host* implicata nel rapporto di ospitalità, che impone a entrambi di stare al "proprio posto", si presta a essere analizzata nella sua dimensione spaziale. Essa comporta l'impossibilità condivisa di prendere uno il "posto" dell'altro, che non è l'impossibilità del *guest* e dell'*host* di scambiarsi reciprocamente di seggiola attorno al tavolo della cucina del secondo! Il "posto" in questa lettura indica il luogo proprio di entrambi, coincidente con i distinti e irriducibili "qui e ora" dei propri corpi agenti e parlanti, e che a ben vedere fanno di quei "posti" dei "luoghi" reciprocamente irraggiungibili, anche se separati solo da quello stesso tavolo attorno a cui sorseggiare una tazza di caffè. Questa è la condizione originale dell'apparire spaziale dello straniero: colui che "vicino è lontano".

L'altrove, da cui giunge lo straniero, definisce, insolubile paradosso, colui che "qui" vicino è anche lontano e fa di quel lontano, irriducibile a un punto sulla carta geografica, un orizzonte che sempre sfugge¹². Altra cosa è il territorio: esso spazializza l'ordine ai cui bordi sorge lo straniero e in cui egli, tensione costitutiva della relazione ospitale, può accedervi senza pertanto che in esso vi sia spazio per lui.

La relazione impermanente caratteristica dell'ospitalità indica allora un dispositivo "aperto" sia nel tempo che nello spazio. Nel tempo perché, dal suo inizio fino al suo termine, questa relazione non si risolve nell'integrazione; lo straniero continuerà ad arrivare e a ripartire rimanendo *guest* per la sola durata della relazione di ospitalità. Nello spazio perché, pur autorizzata dalla circoscrizione di un territorio proprio, la relazione è ancorata alla co-impossibilità di essere l'uno al posto dell'altro, alla non scambiabilità

12 Il paradosso della concomitante lontananza/prossimità suggerito indirettamente nella definizione dello straniero di Simmel (Simmel 1993, pp. 25-29) viene risolto da lui stesso attribuendo alla distanza un valore simbolico, indicando cioè che lo straniero, fisicamente vicino, è sociologicamente e psicologicamente lontano. Se manteniamo la tensione aperta dal paradosso, la lontananza e la vicinanza dello straniero restano orizzonti di ulteriore non circoscrivibili.

delle posizioni, che impedisce la costituzione di uno spazio comune della stessa "natura" del territorio ospitante. È proprio quest'apertura strutturante il dispositivo che caratterizza lo spazio di comunicazione che ho altrimenti definito "terzo" e che non è risolvibile al territorio ospitante pur accadendo in esso¹³.

L'articolazione tra i diversi elementi topologici racchiusa in questo dispositivo mi sembra avere notevoli conseguenze sul dispiegarsi della ricerca. Questo non tanto perché è sua condizione di possibilità – desideriamo certo incontrare i nostri interlocutori e questo accade "da qualche parte e per un certo tempo" (spesso nelle loro case, ma non necessariamente); quanto piuttosto perché opera come una articolazione pragmatica, contiene delle potenziali istruzioni per l'azione. Essa mette in relazione gli elementi sopradescritti (la soglia, il dentro e il fuori, l'asimmetria) come *medium* spazio-temporali predisponenti lo scambio dialogico possibile al centro della relazione di ricerca come anche fa sì che i movimenti e le stasi da essa implicati abbiano una portata epistemologica, cioè diventino fonti essi stessi di conoscenze (avvicinarsi e/o allontanarsi, entrare e/o uscire, accedere o restare esclusi, non saranno per nulla movimenti spaziali anodini).

È in questa relazione impermanente "inframezzo" spaziale e temporale, che infatti la nostra *ur-practice* (Marcus 2012, p. XV), la conversazione, ha così modo di avere luogo e dispiegarsi. La relazione impermanente fissa i confini spazio-temporali in cui il processo di ricerca si sviluppa e così anche i vincoli abilitanti e delimitanti il processo di produzione di conoscenze che per essa avrà luogo. La cornice diventa insomma anche *medium*. La condizione di *statusless* dell'antropologo apre alla possibilità di stabilire con lui un legame emergente implicandolo in modo singolare in quel particolare contesto e in quella particolare relazione di ricerca (Fava 2017, p. 127 e seguenti); l'asimmetria fissa "gli argini" della modalità della conversazione come della sua rappresentazione. L'impossibilità di essere l'uno al posto dell'altro preserva da un'illusoria sostituzione, senza impedire la comprensione nel dialogo; essa conduce proprio a un ascolto più esigente e decentrante perché non solo o non tanto attento al "detto" ma anche e soprattutto al "dire" dell'*host* (Fava 2005), via maestra per comprenderlo a partire da lui e a par-

13 L'atto della ricerca etnografica come "luogo terzo" è stato certo oggetto di riflessione critica: da una parte rinvia allo spazio di dialogo, in analogia dell'enunciazione psicanalitica ("espace extraterritoriale d'énonciation" Selim 2009, p. 472) e dall'altra ai significati condivisi che genera il flusso dialogico, il mondo di significati esito della negoziazione tra antropologo e interlocutore ("mondo terzo", Fabietti 2008, pp. 42-43). Nella mia analisi con "spazio di comunicazione terzo", mi riferisco alla interazione dialogica che è resa possibile da questa architettura topologica e temporale non riconducibile agli altri spazi di comunicazione degli attori implicati e che dà luogo a un ascolto e una presa di parola distinti da quella della comunicazione ordinaria. Uno spazio di comunicazione creato dai miei interlocutori e provocato dal riconoscimento e dall'accettazione della mia intenzione manifesta di ricerca.

tire dalla impossibilità di “mettersi nei suoi panni”.

Michael Herzfeld, come già accennato, ha tematizzato in senso epistemologico il rapporto di esclusione/inclusione che si manifesta nell'accesso dello straniero al territorio proprio dell'*host*, dimensione spaziale essenziale nell'ospitalità. Egli lo ha fatto utilizzando la categoria dello *shifter* (Herzfeld 1981, p. 154). Secondo Herzfeld, il rapporto di esclusione/inclusione dello straniero opera come un commutatore linguistico (*shifter*, appunto) che prende significato solo in relazione al rapporto attuale che intercorre tra il parlante e il referente extralinguistico e a quello tra il parlante e chi lo ascolta. Sono questi rapporti che definiscono “the exact level at which [lo straniero come *shifter*] it represents a category of exclusion” (Herzfeld 1987, p. 77), per cui lo straniero rinvia a diverse scale di esclusione, riconoscibili solo nell'accadere dell'atto stesso di ospitalità. Analogamente, gli stessi rapporti definiscono anche il livello di inclusione sociale dell'atto stesso di ospitalità: anch'esso opera come uno *shifter* perché “indexes a set of mutually congruent social boundaries, each of which reproduces the moral implications of all the others” (Ibidem, p. 78). Se intesi come *shifter* allora, lo straniero e il correlativo atto di ospitalità, producono conoscenze solo nell'attualità contestuale della ricerca, indicando i diversi livelli e i relativi limiti delle identità sociali in gioco.

L'esperienza dell'ospitalità permette allora all'etnografo di riconoscere “different but congruent levels of social and cultural identity” che per Herzfeld sono primariamente geografici, implicanti diverse scale spaziali: “household, village, island, nation, and – more recently – the geopolitical entity known as ‘the Mediterranean’” (Ibidem p. 78). La spazialità implicata nell'ospitalità, il limite relativo attraverso cui opera l'inclusione e l'esclusione, diventa in questo senso un elemento topologico di portata conoscitiva.

La lettura dell'ospitalità che propongo in questo saggio si aggiunge a quella di Herzfeld come un'ulteriore linea armonica di una stessa melodia. Essa pone l'attenzione su altri elementi topologici presenti nella relazione di ospitalità: le categorie correlate di limite e di ordine, che permettono di espandere l'estraneità oltre la determinazione territoriale/spaziale senza abolirla (al genere e ai suoi “spazi” per esempio), e l'asimmetria, che definisce il *medium* della relazione dialogica una volta che l'antropologo-straniero ha accesso alla relazione “impermanente”. In particolare, esploro questi elementi topologici attraverso l'incontro con Vichi e Vita.

A casa di Vichi e Vita

Vita e Vichi vivono nella stessa *insula*, ma in scale diverse anche se non molto distanti. Vita è casalinga, sulla cinquantina, madre di tre figli, e si sente molto stretta nell'identità femminile che sino a oggi la famiglia di origine e

le vicine la "spingono" ad assumere e a cui lei, invece, resiste: essere donna dipendente dal marito, che non prende parola nello spazio pubblico in sua presenza, possibilmente relegata in casa. Vichi, che sta per Vittorio, è transessuale¹⁴, e vive con il suo compagno nell'*insula* dove "con amore" hanno fatto di un appartamento – abbandonato e degradato – il loro "nido". "*Fimmina in nu cervieddu* ["Femmina nel cervello"] con un difetto tra le gambe" così si definisce. Quando esce di casa i bambini che giocano nella via pedonale gli chiedono spesso se sia maschio o femmina. "Tutti e due!", risponde. Vichi resiste alla pressione di identità di genere analoga, che la spinge ad assumere l'identità, violenta e offensiva, del "frocio" o del "gay operato"¹⁵.

"Tu non sei dello Zen!", "Tu non sei siciliano!", "Non sei come i maschi di qui...". Queste sono alcune delle frasi che mi sono sentito spesso rivolgere da Vichi e Vita, quando sono comparso sulla via pedonale interna alle *insulae*, lo spazio comune, o nei loro appartamenti che si affacciano su quella via, lo spazio domestico, per tutta la durata della ricerca di campo.

Con quelle frasi sono riconosciuto straniero, alla soglia d'accesso della via interna pedonale, e poi da questa alla soglia dei loro appartamenti singoli: riguardo al mio presunto luogo di residenza al di fuori del quartiere "da qualche parte" nella città; rispetto all'accento, alle abitudini, al modo dominante stereotipato di pensare/rappresentare il mondo ("la sicilianità!"); rispetto alla modalità di performare la mascolinità ("non sei un maschio che inquieta!"). Queste constatazioni rendono comprensibile l'operare pragmatico dei limiti che identificano le differenze poste da questi diversi "mondi ordinari", gli "ordini" del quartiere e dei suoi residenti, portati alla luce dal mio arrivo e dalla mia frequentazione dell'*insula*. Sono limiti posti e mantenuti da questi stessi mondi, prodotti dell'interazione sociale, dei legami reali dei residenti nel quartiere e nella parte restante della città. Essi rinviano alle condizioni di accessibilità con cui questi "mondi", di natura e scala distinti, rispettivamente lo spazio urbano in Palermo, lo stile di vita locale, il genere, governano le rispettive differenze e le spazializzano. Queste ultime non sono dunque differenze tra classi logiche, ma espressione dei rapporti sociali in

14 *L'insula* è l'unità abitativa tipologica del quartiere progettato da Vittorio Gregotti e Associati e considerato esemplare del modernismo italiano. È un blocco compatto costituito da quattro stecche elevate di appartamenti separate da vie pedonali che intendevano, nell'idea progettuale, ricreare analogicamente i vicoli del centro storico di Palermo (l'area cui è stata costruito il quartiere è la Piana dei Colli alla periferia nord della città e distante dal centro) e i loro rapporti face-to-face. Il quartiere è stato meta di ondate cicliche di occupazioni "abusive" dalla sua costruzione ad oggi dallo scasso fisico delle porte degli inizi al mercato informale del presente (Fava 2012)

15 Uso sia il maschile sia il femminile per descrivere Vichi perché Vichi stessa li utilizza entrambe quando parla di sé: non ha voluto "fare" l'operazione e ha scelto di dimorare nell'ambivalenza che si esprime anche nella coesistenza del femminile e maschile nella sua narrazione del sé.

essere attraverso cui e in cui Vichi e Vita si definiscono, si *de-limitano*, circoscrivono il proprio “territorio” (l’appartamento, la via pedonale, il quartiere, la città), le proprie identità sociali (rispetto ai vicini e ai residenti di tutta Palermo) e di genere (rispetto alla modalità di performare la femminilità e la mascolinità nello Zen). Con il gesto dell’arrivare nel quartiere, di entrare nell’*insula* e di frequentare questi spazi, via pedonale e appartamenti contigui, già inizio a intervenire, letteralmente a “venire in mezzo”, a questi rapporti.

Queste frasi, mi preme precisarlo, sono state pronunciate in contesti relazionali distinti, la via pedonale e gli appartamenti, cioè in spazi-tempi concreti, e andrebbero riprese con una trascrizione il più possibile metonimica dell’evento, del luogo e del dialogo in cui sono state pronunciate. Una trascrizione in cui con il “detto” possa essere anche riportato tutto quanto può essere traccia del “dire”¹⁶. Vorrei qui ricordare solo come le attribuzioni di identità in questi contesti spazio-temporali di enunciazione, lo spazio comune dell’*insula* e i suoi appartamenti, quello di Vichi e Vita, rinviino sia ai limiti, spaziali e simbolici e, in ogni caso, performativi perché contenenti sempre istruzioni all’azione, a una performance¹⁷, attraverso cui queste identità reciprocamente si delimitano e si riproducono, sia agli “ordini” che mantengono questi limiti.

L’altrove che porto in me e a cui rinvio, quando mi affaccio nel loro viale interno sopraelevato alla fine delle scalette di accesso e quando passo le soglie delle case, è certo pensato da Vichi, Vita e dai loro vicini di casa come un altrove geografico, socio-culturale, di genere. Questo da una parte fa già emergere, evento inatteso, il campo dei rapporti sociali e le logiche che governano, in scala-microsociale, le loro interazioni, le asimmetrie di possibilità e costrizioni che contengono e con cui si confrontano. Espresso, inoltre, per altro verso, per *via negationis* (mancanza valutata da Vichi e Vita in termini positivi), ne lascia aperta l’interpretazione. Questo altrove sarà quindi oggetto di un’attribuzione di significato in relazione al mio andare e venire, al mio entrare e uscire nel/dal loro spazio comune dell’*insula* e del loro appartamento, e ai miei gesti di ricerca, conversare, prendere appunti. È quanto desideriamo esplorare “da dentro”, stabilendo quel legame emergente (Fava 2017, p. 132) che è l’interazione di ricerca e che proprio il dispositivo spazio-relazionale dell’ospitalità promuove.

La loro ospitalità è presto descritta. Mi invitano spesso a prendere il caffè o, secondo la stagione, ad assaggiare le caldarroste, la “neonata” (le polpet-

16 Ad esempio esplicitando i deittici relativi allo spazio, alle persone e ai tempi. Rinvio per una trattazione più estesa a Fava 2012.

17 Non tutti i limiti che istituiscono differenze contengono istruzioni all’azione: le differenze sul piano logico tra pere e mele ne è un esempio ovvio. La lettura semiotica, peirciana, dello stigma (Fava 2014) che il quartiere e i suoi residenti patiscono, illustra questo processo che è presente invece in tutti i limiti semiotici socialmente costruiti.

tine di piccoli pesci appena nati) o la "tonnina" quando si apre la pesca dei tonni. Accolto in casa, il nostro tempo scorre lungo, seduti attorno al tavolo, in cucina per Vita o nel salone appena dopo la porta d'ingresso per Vichi. Passo ore ad ascoltarle. Se permesso, registro le conversazioni. Talvolta prendo appunti, scarabocchi, parole brevissime, *jot-notes*. Attorno al tavolo, se in casa, si raccolgono anche il marito e i figli di Vita o il compagno di Vichi. Anch'essi ascoltano Vita e Vichi raccontare e talvolta intervengono.

Vita e Vichi, da traiettorie diverse, si sentono violentate dalla matrice identitaria dominante di genere. Ebbene, è proprio l'attribuzione delle identità, le loro e la mia, dentro e fuori il loro appartamento, che viene resa esplicitata dal mio transitare nella via pedonale dell'*insula* e dall'attraversare la loro soglia. La matrice consiste nella coppia "*masculo*, autoritario, geloso, che inquieta" e nella complementare "*fimmina*, dipendente, sottomessa, realizzata solo nel matrimonio, che mai esce sola". Essa comporta anche dei correlati identitari regolativi e normalizzanti, del "*frocio*" e della "*pulla*", rispettivamente per gli uomini e per le donne. Sono i poli negativi saturanti e disprezzanti della matrice: il "*frocio*" è la passività femminile assoluta nel maschio, la *pulla* è la voluttà femminile senza limiti. Questa matrice è confinata nello spazio comune, cioè è il filtro dominante di attribuzione d'identità quando vi si accede; nello spazio domestico l'identità potrà essere performata e riconosciuta diversamente. Chi è allora questo sconosciuto che giunge nell'*insula* e che varca la soglia delle case di Vichi e Vita?¹⁸

"Tu sei frocio!" mi dice Giuseppe, ragazzo vivace che ho conosciuto al servizio di animazione del Comune di Palermo, quando mi vede uscire dall'appartamento di Vichi mentre tira calci al pallone nella via pedonale. Anche Vichi, la prima volta che la incontro nel suo appartamento, mi chiede se sia venuto per chiederle una prestazione sessuale a pagamento. Quando manifesto il mio desiderio di conversare con lei sul quartiere e sulla sua vita e lei riconosce la mia intenzione, e si fida, allora comincio a emergere come straniero da un mondo *extra-ordinario*, ai limiti del mondo ordinario in cui lei/lui e i ragazzi dell'*insula* sono abituati a vedere uomini arrivare e bussare alla sua porta in cerca di prestazioni sessuali. Comincio a sporgere, invece, così da un mondo altro, non faccio parte del suo mondo ordinario e posso anche cominciare a affacciarmi, non tanto sul suo mondo, che mi è strutturalmente impossibile, ma su quanto lei mi porgerà di questo suo mondo. Anche Vichi, accogliendomi in questa relazione di ospitalità, inizia a sporgere dal suo mondo e ad affacciarsi su uno spazio terzo che può così costituirsi. La conversazione e le narrazioni possono cominciare e mantenersi.

"È tuo fratello?" chiede a Vita la sua dirimpettaia della via pedonale in-

18 Vichi e Vita non hanno mai usato categorie linguistiche locali per descrivere la loro ospitalità. Con *guest/host* continuo ad usare delle categorie etiche sulla scia di Pitt-Rivers.

terna, dopo che mi ha visto diverse volte *entrare* nel suo appartamento. Tale domanda indica le condizioni dell'accesso socialmente ammissibili allo spazio domestico quando un marito è assente (e tutti i vicini e le vicine lo sanno). Il marito di Vita trascorre, infatti, molti giorni del mese fuori casa, al nord, nel cantiere dell'impresa edile presso cui lavora e quindi solo il fratello della moglie, e non i "maschi" della famiglia del marito, come il suocero o il cognato, possono frequentarla in sua assenza senza dare adito a maldicenze. Ebbene, con una certa grinta di resistenza e superbia, Vita mi dice che le ha risposto che sono un antropologo. Con Pitt-Rivers diremmo che, permettendomi di passare la soglia di casa sua, Vita dialoga e agisce con due sistemi gerarchici di conferimento dell'onore: quello ordinario che ha al centro la matrice identitaria dominante nella via pedonale interna – per il quale accogliendomi in casa il rischio che lei corre è proprio quello di perderlo (diventare "pulla"), ma rispetto al quale Vita resiste – e quello extra-ordinario, fuori dal quartiere. È a questo sistema, in cui il differenziale gerarchico è stabilito dal grado di "possesso di cultura", a cui Vita s'iscrive, e attraverso cui invece acquisisce onore, proprio accogliendo in casa l'antropologo, portatore di un differenziale desiderabile di cultura.

Se ci fermassimo a questa lettura della sua ospitalità verremmo meno nel riconoscere il dispositivo relazionale che pone in essere. Con Vita le cose prendono un'altra piega. Il mio provenire da un altrove extra-ordinario, urbano, "culturale", di genere, sarà ciò che la autorizzerà a stabilire una relazione "nuova" cui essa stessa darà forma. Vita creerà un "inframezzo" in cui può sporgere dal suo mondo, portando a parola i suoi legami. In questo inframezzo, io non sarò, né *masculo* né *fimmina*, senza *status*, ma "persona", come Vita mi ha sempre detto. Sporgo dalle determinazioni sociali locali prescritte per essere uomo e donna e con cui lei è abituata a trattare e ad adattarsi: con me queste prescrizioni all'agire, *script*, non sono necessarie, sono da lei sospese, e in questo modo possono essere portate alla luce. Non sarò mai integrato come amico di famiglia, parente (anche fittizio), locatario, né con lei né con Vichi. *No place within the system, no status for me!*

Il mio *status* di essere così *statusless*, cioè di non avere alcun ruolo specifico della rete di relazioni interne, non cambierà per tutta la durata della ricerca sul campo. Questo potrà sembrare forse difficile da credere, ma è la posizione che Vita e Vichi hanno scelto per me per potere stare nel loro universo (ordine) e parlarne nella durata di alcuni anni. Lo *status* che mi assegnano, il solo possibile, è quello dell'ascoltatore, del mediatore del loro prendere parola su loro stesse, sul quartiere e sui loro legami. Uno *status* per certi versi paradossale. La "legge dell'ospitalità" che, nell'ottica di Pitt-Rivers avrebbe in effetti lo scopo di evitare lo sconvolgimento dell'ordine sociale all'apparire dello straniero (quest'ordine è ben il sistema dei legami-Zen), per Vita e Vichi invece questa stessa legge ne favorisce la messa in questione. Entrambe, infatti, si vedono marginali in relazione agli altri residenti del

quartiere, marginali nel margine urbano di Palermo: la "legge dell'ospitalità", che governa l'incontro con lo stra-ordinario, nel loro caso, permette la sospensione, non tanto dell'ostilità di cui lo straniero-antropologo sarebbe potenziale portatore, ma dell'ordine stesso rispetto a cui egli è straniero e che Vita e Vichi soffrono. Una tensione dialettica insolubile allora si manifesta nell'inframezzo e nella conversazione della relazione ospitale. Il movimento di superamento simbolico di quest'ordine nello spazio di comunicazione terzo – entrambe lo sospendono e da esso sporgono – coesiste anche con la sua concomitante e indiretta riproduzione conservatrice, restando quest'ordine sullo sfondo e comunque vincolante. Vita e Vichi, infatti, non cambieranno casa e continuano ad abitare nel quartiere.

In queste situazioni d'indagine, nel dispositivo relazionale che si mette in essere nell'arrivare e nel restare sul campo, sia nell'insula sia nei suoi appartamenti, emergono "ordini" di natura e di scala differente: il nodo delle relazioni di genere all'interno dell'*insula* e quello della relazione del quartiere al suo esterno con la parte restante di Palermo. Anche per questo "ordine", attraverso l'articolazione topologica del dispositivo, viene alla luce un analogo processo di differenziazione. Lo spazio urbano mobilitato, nell'attribuzione della mia identità di straniero ("Tu non sei dello Zen"), rinvia alla delimitazione performativa di una area marginale della città, connotata negativamente e stigmatizzata (Fava 2012, 2014), che localizza e cristallizza, ma non solo in quell'area, la violenza strutturale del sistema-urbano Palermo. La differenza tra la città "normale" e il quartiere "non-città", come scritto nella relazione alla variante generale del piano regolatore del 2007¹⁹, non va colta come una differenza di ragione, come la percepirebbe un osservatore distante non coinvolto, "dall'alto e da fuori"; i rapporti sociali (pratiche e rappresentazioni ad esse associate) che delimitano lo Zen dalla città sono posti in essere "là" nello Zen come nella parte restante della città, in quella fabbrica di legami che è il quotidiano. Il mio inter-venire nel quartiere, "entrandoci" da ricercatore (come anche presentando la mia ricerca al di fuori di esso), fa emergere questi limiti e, con essi, gli effetti concreti della differenza che essi mantengono. L'altrove urbano da cui provengo è quello che porta "dietro le mie spalle" il giudizio stigmatizzante sui residenti: Vichi e Vita sono spinti a desolidarizzarsi dal loro quartiere quando mi raccontano il loro stare allo Zen, a minimizzare la natura e l'intensità delle frequentazioni quotidiana dei vicini e dei negozi ricavati nei garage dell'*insula*. E nello stesso tempo le loro traiettorie biografiche rendono ragione delle loro scelte di venire ad abitare da "abusivi", dal 2000 Vichi e dal 1995 Vita rispettivamente, in questo margine urbano. La città "normale" per entrambe è "inospitale":

19 Nel piano del 2001 lo Zen era definito "la sigla della non-città", e sorprendentemente in quello del 2017 di esso non ne sarà fatta alcuna menzione. Questo silenzio, come lo era la precedente sovraesposizione, rimane certo un *elemento analizzatore* da esplorare.

“avara” di uno spazio simbolico per una coppia di gay come di un alloggio sostenibile in condizioni di seria precarietà economica per una famiglia di cinque persone. Asimmetrica, reale e arbitraria – per deflettere l’esclusione e l’evitamento dello stigma ai residenti basta dire di abitare nelle vie al confine del quartiere – tale differenza è riprodotta continuamente.

Conclusioni

In questo saggio ho esplorato l’ospitalità nel suo rapporto con la ricerca sul campo, insoddisfatto della sua frequente e rapida dismissione a sola (e ovvia) condizione per raccogliere informazioni o a *background* silenzioso delle relazioni amicali di cui il campo sempre è sorpresa. Mi sono proposto di esplorarla rileggendo il testo di Pitt-Rivers, per identificare alcuni elementi “topologici” che ne fanno un dispositivo relazionale spazio-temporale originale quando provato nel contesto del progetto di conoscenza del gesto antropologico. Ho mostrato la portata epistemologica di questi elementi caratteristici, scelta che certo esprime una prospettiva specifica di “fare campo” e di pensare la pertinenza epistemologica delle interazioni che lo costituiscono. Ho richiamato l’attenzione su questa relazione alla scala dell’incontro micro-sociale, dove il territorio e i suoi limiti, i corpi, il movimento, la stasi, e le parole di cui è fatta, “parlano” e “fanno parlare”.

In queste note conclusive vorrei suggerire alcune brevi considerazioni più generali relative al conoscere in antropologia, su come cioè questa *relazione impermanente* possa essere indice di un sapere possibile, ma non scontato, che la ricerca sul campo può contribuire a creare oggi.

Abbiamo visto come lo straniero-antropologo quando “viene in mezzo” nel campo mette in luce le logiche che istituiscono i limiti dei mondi che vuole conoscere e che fissano così “il dentro e il fuori”, “gli al di qua e gli al di là” dei rapporti sociali – nel caso dello Zen di Palermo, le logiche urbane, quelle socio-economiche e di genere che ho chiamato “ordini”.

Lo sforzo di mediazione concettuale interno al gesto di ricerca, e cioè il passaggio dal “conoscere al comprendere” la relazione tra questi universi (Fabietti 2008) può condurre a esiti distinti. Può generare un sapere isomorfo a questi ordini, vale a dire costituire un altro ordine simbolico che si cerca però come “luogo proprio” (de Certeau 2005). Può anche ridurre un ordine all’altro, vale a dire restare prigioniero degli avatar di quello che la tradizione antropologica ha chiamato etnocentrismo. È data però anche una terza possibilità: generare un sapere aperto, non saturo e non totalizzante, di transito, un’antropologia del presente (Althabe, Selim 1998). Questo sforzo può dare origine cioè a una riflessione che si salvaguarda dal solidificarsi in essenza o dal mascherarsi in ideologia, se si riconosce e accetta in un gesto di ricerca come pratica di transito. Nell’apertura e nella provvisorietà fondanti

il dispositivo dell'ospitalità, quell'*impermanent relationship* che Pitt-Rivers ci ha indicato, mi sembra che questo sforzo possa trovare il proprio ancoraggio. E, oso dire, la propria regola aurea.

Bibliografia

- Agar, M., (1980, 1995), *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, San Diego, Academic Press.
- Althabe, G., Selim M., (1998), *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan.
- Bauman, Z., (1995), *Making and Unmaking of Strangers*, Thesis Eleven, 43, pp. 1-16.
- Bettini, M. (2005), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Bari, Laterza.
- Bonnin, P., (2010), Pour une topologie sociale, *Communications*, 87, pp. 43-64.
- Bourdieu, P., (1984), Espace social et genèse des "classes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52,1, pp. 3-14.
- Candea, M., Da Col, G., (2012), The Return to Hospitality, Special Issue: The Return to Hospitality: Strangers, Guests, and Ambiguous Encounters, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, Preface, pp. Siii-Siv.
- Campuzano, F., (2008), Grazalema revisitée : changement social et culturel dans un village de la sierra andalouse, *Ateliers d'anthropologie*, 32, pp. 1-21.
- Certeau de, M., (2005), *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Fabietti, U., (2008), *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.
- Fava, F., (2005), Pour une anthropologie de l'écoute, *Journal des Anthropologues*, vol. 102-103, pp. 437-445.
- (2012), *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, FrancoAngeli, (2^a ristampa).
- (2014), La scatola nera dello stigma, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XVI, 16, 1, pp. 31-44.
- (2016), «Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica. Note introduttive», *Antropologia Pubblica*, 2, 2, pp. 147-157.
- (2017), *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*, Milano, Meltemi.
- Goffman, E., (1974), *Frame analysis. An essay on the organization of experience*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Gotman, A., (2001), *Le sens de l'ospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris, PUF.
- (2012), Les périls de l'asymétrie. L'étranger est-il soluble dans l'immigré ?

- Pardès*, 52, pp. 15-36.
- Herzfeld, M., (1980), Honor and Shame: Some Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems, *Man*, 15, pp. 339-351.
- (1983), Looking both ways: the ethnographer in the text, *Semiotica*, 46, 2/4, pp. 151-166.
- (1985), *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press.
- (1987), 'As In Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society, in Gilmore D.D., (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington, American Anthropological Association, pp. 75-89.
- (2000), Afterword: Intimations from an Uncertain Place, in De Soto, H.G., Dudwick, N., eds., *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Post-socialist States*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 219-235.
- Hobsbawm, Eric J., (1959), *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University Press.
- Manyoni, J., (1983), Eager Visitor, Reluctant Host: The Anthropologist as Stranger, *Anthropologica*, Canadian Anthropology Society, New Series, 25, 2, pp. 221-249.
- Marcus, G., (2012), Foreword, in Boellstorff T. et alii, *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*, Princeton, Princeton University Press.
- Lévy, J., Lussault, M., (2003), *Dictionnaire de Géographie*, Paris, Belin.
- Meintel, D., (1973), A. Strangers, Homecomers, and Ordinary Men, *Anthropological Quarterly*, 46, pp. 47-58.
- Nash, D., (1963), The Ethnologist as Stranger: An Essay in the Sociology of Knowledge, *Southwestern Journal of Anthropology*, 19, pp. 149-167.
- Nash, D., Wintrob, D., (1972), The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography, *Current Anthropology*, 13, pp.527-542.
- Park, R.E., (1928), Human Migration and the Marginal Man, *The American Journal of Sociology*, 33, 6, pp. 881-893.
- Pitt-Rivers, J.A., (1954), *The People of the Sierra*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- (1968) The Stranger, the Guest and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of hospitality, in J.-G. Peristiany, ed., *Contributions to Mediterranean sociology: Mediterranean rural communities and social change*, Paris, Mouton, 13-30. . [Ristampata nel 2012 come: *The Law of Hospitality*. HAU 2, 1].
- (1994), *Un pueblo de la sierra: Grazalema, Madrid, Alianza* Universidad.
- (2017), *From Hospitality to Grace: a Julian Pitt-Rivers Omnibus*, (da Col, G., Shryok, A., eds), Chicago, University Chicago Press, distributed for HAU

- Schechner, R., (2006), *Performance Studies. An Introduction*, New York, Routledge, pp. 66-67.
- Prunés, O., (2000), Dos versiones antagónicas de un pueblo andaluz: de Julian Pitt-Rivers a Ginés Serrán Pagán, Demófilo, *Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 33/34, pp. 65-84.
- Shields, R., (2013), *Spatial Questions : Cultural Topologies and Social Spatialisation*, London, Sage.
- Schutz, A., (1944), The stranger: an essay in social psychology, *American Journal of Sociology*, 49, pp. 499-507.
- Selim, M. (2009), La 'folie' du terrain. Quelles médiations analytiques ? *Journal des Anthropologues*, 116/117, pp. 467-492.
- Serrán Pagán, G., (1980), La fábula de Alcalá y la realidad histórica en Grazalema. Replanteamiento del primer estudio de antropología social en España, *Revista española de investigaciones sociológicas*, 9, pp. 81-115.
- Simmel, G., (1999 [1923]), Excursus sullo straniero, in Pozzi, E., (a cura di), *Lo straniero interno*, Firenze, Ponte alle Grazie, pp. 25-29.
- (2011), *La porta e il ponte*, in *Ponte e porta. Saggi di estetica*, Bologna, Archetipo Libri, pp. 1-5.
- Taussig, M., (1999), *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Standford, Standofrd University Press
- Wagner, R., (1981 [1975]), *The invention of culture*, Chicago, Chicago University Press.