

Etnografia, scoperte “serendipitose”, amicizie teoriche e reali

DOMENICO COPERTINO*

Abstract

A partire dalla mia esperienza etnografica in Medio Oriente, propongo una riflessione metodologica sul concetto di scoperta serendipitosa, elaborato da Ugo Fabietti e caratterizzato dal binomio casualità/sagacia. La dimensione della serendipità, o abduzione, ha contraddistinto alcuni punti focali della mia ricerca sul patrimonio culturale in Siria, dalla scelta dei contesti e argomenti di ricerca agli sviluppi dell'indagine etnografica. Propongo un ampliamento della definizione di scoperta serendipitosa, che consenta di cogliere la potenzialità, propria di una simile scoperta, di consolidare un certo punto di vista, attraverso il riferimento agli “amici teorici” dell'etnografo. Questa riflessione è inserita in una discussione sulle relazioni che, come antropologo, ho intessuto con alcuni dei miei interlocutori, dalla quale emerge la necessità di una preparazione metodologica al procedimento abduttivo, ovvero una predisposizione a vivere l'esperienza del campo senza preoccuparsi di perdere tempo a fare cose apparentemente inutili, come affinare le sfumature della lingua, approfondire le competenze non verbali e curare le relazioni con le persone. Questo consente di cogliere gli aspetti dell'esperienza etnografica che, emergendo come elementi secondari, diventano snodi centrali nella ricerca.

Parole chiave: Medio Oriente; Serendipità; Patrimonio culturale; Pratiche spaziali

Medio Oriente serendipitoso

Durante il mio primo anno di dottorato, nel 2003, assistetti a una conferenza, tenuta da Ugo Fabietti, dal titolo “Medio Oriente serendipitoso”; gli argomenti della conferenza, riportati in seguito in un contributo a un volume collettaneo (Fabietti 2012), chiarivano l'idea di serendipità in antropologia, attraverso la presentazione dell'origine del concetto e una serie di esempi etnografici tratti dall'esperienza di Fabietti. Egli parlò della serendipità come proposta metodologica finalizzata a superare tanto i modelli

* domenico.copertino@unibas.it

oggettivisti di ricerca, quanto le tendenze ispirate alla dimensione dialogica e al riflessivismo in etnografia. Tuttavia, come spesso accade a chi assiste a lezioni coinvolgenti, evocative e libere da supporti informatici, ne afferrai solo alcuni punti e mi lasciai trasportare dall'immaginazione. In particolare, colsi l'invito di Fabietti a non preoccuparsi di "perdere tempo", a vivere l'esperienza di campo in modo sereno, prestando attenzione a eventi che sembrerebbero eludere il tema della ricerca, ma che in realtà possono modificare il corso in modo proficuo.

Il mio soggiorno sul campo, a Damasco, in Siria, era iniziato qualche mese prima e si era interrotto bruscamente, a causa dell'intervento dissuasivo (Copertino 2017a) attuato nei miei confronti dai servizi di sicurezza (*mukhabarat*) siriani. A precipitarmi nell'abbraccio dei servizi di sicurezza era stata l'eccessiva fretta di darmi da fare nel lavoro di ricerca. All'inizio consideravo delle perdite di tempo tutte le occasioni in cui affrontavo argomenti diversi da quello della ricerca o non studiavo la lingua araba; raramente abbandonavo i miei taccuini, ritenendo necessario annotare seduta stante tutto quello che mi accadeva. Incapace di rilassarmi e di apprezzare quelli che solo in seguito divennero momenti piacevoli (le chiacchierate fuori tema, le passeggiate con i conoscenti, le serate passate a giocare a carte e a fumare, le gite in campagna, le barzellette e i giochi di parole), nel primo periodo passato sul campo non strinsi vere amicizie. Le mie interrelazioni con gli interlocutori della mia ricerca restavano improntate a un certo distacco professionale. Ma la scoperta "serendipitosa" può avvenire quando un ricercatore, avendo sviluppato adeguatamente le proprie competenze etnografiche e conoscendo bene il campo, vi si trova a proprio agio, tanto che può dimenticare il tema centrale della ricerca, lasciarsi trasportare da quel che accade, notare dettagli secondari, dare importanza alle novità inattese.

Inizialmente intendevo studiare le specificità della questione palestinese in Siria; dopo poche settimane di permanenza, un giorno mi recai nel principale quartiere (*mukhayyam*, letteralmente "campo") palestinese, entrai in un negozio di souvenir armato di penna e taccuino e iniziai a fare domande al proprietario. L'approccio troppo diretto all'interlocutore, la mancanza di intermediari, la mia ignoranza delle buone maniere locali (che prevedono ad esempio che si dedichino molti minuti ai saluti e agli scambi di cortesie, all'inizio e alla fine di una conversazione), la mia mancata conoscenza della lingua araba (ciò che in quel periodo mi costringeva a esprimermi in inglese, che il mio interlocutore non comprendeva): tutto questo mise in allerta il commerciante, che – con il pretesto di farmi conoscere un suo zio che parlava in inglese e conosceva tutte le storie dei Palestinesi – mi accompagnò in un vicino ufficio del *mukhabarat*. Qui l'intervista che speravo di condurre si trasformò in un interrogatorio nei miei confronti, nel quale gli ufficiali si informarono sulla mia identità, occupazione, discendenza e domicilio a Damasco. A questo interrogatorio ne seguirono altri, finché, schedato dai

servizi di sicurezza e scioccato dal mio primo approccio al campo, decisi di interrompere in anticipo il mio soggiorno in Siria.

Tornato in Italia, passai diversi mesi a riformulare il tema della mia ricerca e a ripensare ai miei metodi, non sapendo neppure se sarei ritornato in Siria. Fu in questo periodo che partecipai alla conferenza sulla serendipità, di cui ho parlato più sopra. Ripensando alle esperienze secondarie che avevo vissuto sul campo, a poco a poco venne in superficie un tema che non avevo approfondito, ma che in seguito sarebbe diventato l'argomento centrale della mia ricerca: le politiche del patrimonio culturale. Nei primi mesi di soggiorno in Siria avevo conosciuto un giovane architetto, Beshr al-Berry, che lavorava presso un'istituzione locale della salvaguardia del patrimonio storico-architettonico¹, la *Mudiriya al-Medina al-Qadima* (Direzione della Città Antica, definita localmente “Maktab ‘Anbar”, dal nome dell'edificio di epoca ottomana che la ospita; in seguito Maktab ‘Anbar). Beshr aveva una formazione internazionale, essendosi specializzato nel restauro degli edifici antichi, dopo la laurea, in Italia e in Francia, e un'attitudine cosmopolita che lo accomunava a molti degli attori sociali della “patrimonializzazione” – ovvero la trasformazione di edifici e siti urbani in patrimonio dell'umanità (Maffi e Daher 2013). Il cosmopolitismo di Beshr consisteva, in senso classico, nella sua abitudine a viaggiare e risiedere in Paesi diversi, conoscere altre culture e parlare altre lingue, essere disposti ad adottare identità e nazionalità diverse². Come molti siriani, Beshr si è recentemente trovato costretto ad affrontare una forma imposta di cosmopolitismo, ovvero la ricerca di asilo politico, essendosi predisposto ad

1 La città antica di Damasco fa parte della Lista dell'Unesco dal 1979.

2 Come spesso capita agli antropologi, nella ricerca sul campo ho incontrato molte persone cosmopolite in senso classico (Copertino 2017a). Per cosmopolitismo, inoltre, si può intendere (Marcus 1995) una diffusa consapevolezza delle persone di essere collegate in una certa misura a contesti più ampi rispetto a quelli in cui si vive quotidianamente e la conseguente elaborazione di visioni del mondo globali; ancora, il cosmopolitismo di alcune persone che ho incontrato era piuttosto uno “stato mentale” (Hannerz 1998), cioè una propensione ad interagire con altre culture nell'ecumene globale, “senza preoccuparsi troppo della distanza” e ricercando “esperienze culturali divergenti” (Hannerz 2001, 131). Infine, il cosmopolitismo di altri individui che ho conosciuto era piuttosto una condizione: molte persone, pur non avendo viaggiato molto, sono in contatto con altri mondi socioculturali, attraverso l'adesione ad immaginari condivisi, la conoscenza di gente proveniente da altri luoghi, gli effetti di progetti governativi e di programmi internazionali, i movimenti tra città e campagne, le migrazioni, l'educazione, l'uso dei mass-media, la possibilità di sentirsi interconnesse con altre persone attraverso la circolazione delle idee (Abu-Lughod 1997), la presenza in famiglia di migranti internazionali, le imprese militari, la condivisione di visioni del mondo e scenari geoculturali (Hannerz 2007). La lingua araba, accomunando culture, società e popoli diversi, permette di accedere a canali di comunicazione molto ampi, di fruire di opere letterarie, film e serie televisive, di scambiarsi idee, condividere discorsi, scenari geoculturali e attività politiche che travalicano i confini nazionali. La condivisione di alcuni ideali, come *hurriyya* e *karāma*, della lingua araba e di alcune interpretazioni della storia recente dei paesi arabi ha consentito il diffondersi in una buona parte dell'area delle rivoluzioni del 2010/2011.

abbandonare il proprio Paese a causa della guerra; ben prima di prendere la decisione di lasciare la Siria, Beshr ha iniziato ad elaborare una visione del sistema globale basata sui diritti e sulla possibilità di accoglienza internazionale offerte dai Paesi occidentali e non. Il carattere gentile, disponibile e aperto di Beshr, la sua perfetta padronanza della lingua inglese – idioma nel quale ho sempre comunicato con lui, sebbene in seguito avessi imparato l'arabo – le lunghe ore passate con lui a fare passeggiate nella città antica, a visitare i siti in restauro, a sorvegliare il tè nei locali che frequentava, a conoscere i suoi amici: tutto questo, senza che me ne accorgessi, aveva creato dentro di me la disposizione a considerare il primo periodo trascorso in Siria come una positiva esperienza di pre-campo, tanto che il timore generato dagli interrogatori era ormai solo un brutto ricordo.

Inoltre, mentre ero lontano dal campo, iniziai a formulare una “strategia di localizzazione” (Fardon 1990, Fabietti 1999, 2011) per individuare un sito “abbastanza piccolo” (Gilsenan 2000) in cui condurre la ricerca: la città antica di Damasco mi sembrava un luogo distinto dal resto della città. La mia prima impressione legata a questo sito, la notte in cui arrivai in taxi dall'aeroporto internazionale di Damasco a Bab Touma – una piazza che rispecchiava molto poco la mia precomprensione ispirata alle Mille e una notte – era stata di un luogo caotico, rumoroso, affollato e intasato di traffico. In poco tempo, tuttavia, il mio punto di vista sulle caratteristiche specifiche della città antica cambiò: a parte alcune strade principali e piazze decentrate, la *medina al-qadima* (città antica), sebbene non fosse chiusa al traffico, era inaccessibile alle auto, per via della tortuosità e strettezza delle sue stradine. Questo la differenziava nettamente dai caotici quartieri centrali e consentiva ai Damasceni di camminare indisturbati per la città antica a qualsiasi ora del giorno e della notte. Soprattutto d'estate, passeggiare per la *medina al-qadima* era piacevole per i Damasceni, dal momento che le stradine ombreggiate contrastavano con le strade assolate di altre zone e offrivano un riparo dal caldo estivo. Per la medesima ragione, molti frequentavano i locali pubblici recentemente aperti nelle *buiut 'arabin* (pl. di *beit 'arabi*, le cosiddette “case arabe”, composte da diversi corpi di fabbrica posti intorno a uno o più cortili), soprattutto quelli con un cortile dotato di una fontana funzionante, piante e un *iwan* (la volta esposta a nord).

Inizialmente avevo mantenuto queste impressioni dal carattere orientalistico fuori dalla mia ricerca. Consideravo la città antica un luogo piacevole in cui passare il tempo libero, in compagnia di coloro che operavano alla sua salvaguardia e riqualificazione, faccende che ritenevo estranee al mio lavoro sul campo. Tuttavia, nei mesi di permanenza in Italia, “serendipitosamente” questi temi emersero come una possibile traccia di ricerca. All'epoca ignoravo che le politiche del patrimonio culturale fossero un tema antropologico; iniziai a interessarmene e scoprii che alcuni antropologi si erano occupati di

questioni simili³. Iniziai quindi a leggere i lavori socio-antropologici sulle politiche patrimoniali, sulla *gentrification* dei vecchi quartieri, sugli utilizzi dello spazio urbano nelle diverse culture. Costatai anche che, nonostante lo scarso numero di etnografi che lavoravano a Damasco, non ero il primo a localizzare la mia ricerca nella *medina al-qadima* (Salamandra 2004) e a lavorare su simili tematiche. Successivamente, l'antropologia patrimoniale è diventata una branca specifica dell'antropologia (Clemente 2010).

Ritenendo che questi argomenti fossero meno politicamente sensibili rispetto a quelli legati all'esodo palestinese, decisi di farli diventare il tema centrale della mia ricerca. Sul piano della sicurezza personale, la decisione si rivelò oculata: nel corso dei successivi due anni, ebbi alcuni incontri con agenti e informatori del *mukhabarat*, ma rivelando quali fossero le questioni su cui lavoravo, li superai senza grandi difficoltà. Infatti, all'epoca della mia ricerca il potere siriano accoglieva di buon grado le ricerche sui propri beni storico-architettonici, la cui salvaguardia è tuttora oggetto delle politiche nazionali del patrimonio culturale. Inoltre, col passare dei mesi il mio senso di sicurezza era cresciuto, grazie all'acquisizione di una buona conoscenza dell'arabo siriano, alla lenta assimilazione della cultura locale nei movimenti, gesti, uso dello spazio, interazioni con gli altri, alla serenità delle relazioni con i miei interlocutori (che iniziai a scegliere a partire da persone che già conoscevo), allo sviluppo di interrelazioni di reciproca fiducia, di sincera amicizia e di “risonanza” (Wikan 1992) con alcuni di loro. Pur nella consapevolezza della disuguaglianza di potere nella relazione fra etnografo e soggetti della ricerca,⁴ parlando di amici mi riferisco ad alcune persone che ho conosciuto nel corso dei due anni e mezzo passati sul campo, che non sono mai diventate interlocutori della ricerca, ma con i quali ho condiviso una parte della mia esistenza, a prescindere dal lavoro etnografico. Naturalmente, nei confronti di alcuni di questi amici, la mia posizione socioeconomica era normalmente di superiorità, come classicamente avviene per gli antropologi sul campo. Ciononostante, almeno in un'occasione, tale rapporto si rovesciò completamente: subii infatti un furto (mi fu sottratta una notevole quantità di denaro, una tessera bancomat, una carta di credito ed un telefono cellulare) e mi ritrovai improvvisamente privo di risorse e, se riuscii a

3 Non ero il solo a ignorare l'esistenza di questo campo di studi: un collega che lavorava sul campo in Giordania, quando in seguito venne a farmi visita, scoprendo su cosa facevo ricerca mi disse: “Guarda che stai facendo un dottorato in antropologia, non in architettura!”.

4 Per le specificità della questione sapere-potere nell'antropologia mediorientale, cfr. Said 1987, 1985 e 2008, Marranci 2008, Rabinow 1977, Gellner 1981, Asad 1973 e 1986, Gilsenan 2000, Fleming 2000, Thomas 1991, Carrier 1992, Sax 1998, Dirks 2004, Richardson 1990, Habib 2005, Brilli 2009, Pasqualotto 2011, Prakash 1995, Geertz 1968, Crapanzano 1995, Abu-Lughod 1986 e zones 1989, Salvatore 1996, Leclerc 1973, Dwyer 1982, Goody 2008, Wikan 1980.

sopravvivere per un mese, prima di ottenere una nuova tessera bancomat, fu solo grazie a una colletta fatta da alcuni amici. Questo rinsaldò i miei rapporti con loro, già sufficientemente saldi, tanto da permettere che essi si fidassero di me abbastanza da prestarmi una somma ingente di denaro.

Le mie competenze etnografiche erano migliorate, grazie a tutto questo, e avevo abbandonato lo sconsiderato atteggiamento che avevo tenuto all'inizio. Iniziai anche a scegliere con attenzione i luoghi da frequentare; ad esempio, mi recai solo un'altra volta a Yarmouk e lo feci in compagnia di conoscenti palestinesi molto fidati. Recarsi in un campo palestinese, d'altronde, non costituiva in sé un'esperienza rischiosa; scoprii, al contrario, come la nozione stessa di "campo" (*mukhayam*), che veicola un'idea di precarietà e sospensione temporale, non fosse adeguata per parlare di un quartiere suburbano ben conformato e stabilizzatosi nel corso dei decenni, la cui popolazione, soprattutto giovanile, "non vuole vivere come la generazione precedente, nell'idea dell'esilio e di un ipotetico ritorno alla propria terra" (Thomin 2007).

Ricapitolando, la serendipità fu alla base del cambiamento tanto dell'argomento della mia ricerca, quanto dei miei metodi. Ma si trattava propriamente di serendipità? Le caratteristiche della scoperta serendipitosa, secondo Fabietti, sono quattro: 1) è incidentale, nel senso che emerge da eventi di cui l'etnografo non è andato alla ricerca; 2) è fuori tema, nel senso che scaturisce da fatti che non riguardano l'argomento della ricerca, dal quale, al contrario, costringono l'etnografo ad allontanare l'attenzione; 3) apre percorsi nuovi di ricerca, da perseguire con "sagacia"; la scoperta serendipitosa, in altri termini, non deve essere fine a se stessa, ma deve essere un'occasione, colta dal "fiuto" dell'etnografo, per approfondire un argomento apparentemente secondario. Il fiuto del ricercatore serve a distinguere gli eventi significativi, su cui concentrarsi, dai fatti banali e quotidiani che accadono sul campo, che possono incuriosire per la loro novità, ma che non hanno il potenziale di rinnovare la ricerca; 4) la scoperta serendipitosa consente di mutare la propria prospettiva sull'argomento che si sta affrontando⁵.

Durante la mia esperienza etnografica, ci sono stati eventi e incontri che hanno dato alla ricerca una svolta decisiva e che rispondono a queste caratteristiche. Tuttavia, altri eventi ordinari, ma dal carattere sorprendente, non rispondono pienamente a queste quattro caratteristiche e impongono un ampliamento del concetto di scoperta serendipitosa, al quale bisogna aggiungere una caratteristica: 5) essa consente all'etnografo di inserirsi all'interno di un certo campo di ricerca e di consolidare i punti di vista emersi

5 Ad esempio, la constatazione di alcune differenze tra le genealogie Shammar raccolte nel 1932 da Robert Montagne e quelle raccolte da lui stesso cinquant'anni dopo, portò Fabietti a riformulare il quadro delle relazioni politiche di questa *qabila* (tribù) dell'Arabia Saudita (Fabietti 2012).

incidentalmente, attraverso il riferimento a una serie di prospettive teoriche, non necessariamente vincolate all’adesione stretta a un determinato paradigma teorico.

I nuovi arrivati

Parte del lavoro dell’architetto al-Berry consisteva nel controllare che coloro che intraprendevano lavori edili nelle vecchie case non violassero le norme sul restauro/ricostruzione nella città antica; tali norme, risalenti a una serie eterogenea di leggi e regolamenti (Copertino, in stampa), limitano l’uso di cemento e calcestruzzo nella città antica e impediscono di modificare le strutture edili: è proibito, ad esempio, abbattere muri o costruire nuove stanze sui tetti. Da quando la *medina al-qadima* è sotto la tutela dell’Unesco, lo Stato siriano, in collaborazione con alcune organizzazioni della società civile, ha predisposto alcuni enti (come Maktab ‘Anbar e la Direzione delle Antichità) alla salvaguardia del patrimonio storico-architettonico. Per diversi decenni, l’Unesco e le organizzazioni locali hanno considerato come principale ostacolo alla salvaguardia i residenti locali che, ignorando la logica della tutela del patrimonio, compivano opere edilizie che violavano le norme suddette. Ad esempio, l’Unesco deplorava gli stili di vita dei poveri, degli immigrati e dei contadini (Chastel, Millon, Taralon 1979; Collart, Abdul-Hak, Dillon 1954; Pini, Repellin, Miglioli 2008, Bianca 1987); Beshr al-Berry e i suoi colleghi definivano questi residenti “i vecchi abitanti” (*as-seknan al-madi*, lett. “gli abitanti del passato”).

A partire dalla fine degli anni Novanta e fino all’inizio dell’attuale conflitto (2011), la città antica di Damasco – come altre *mudun* (pl. di *medina*) nel mondo arabo – è stata un luogo attrattivo per gente interessata ad acquistarvi degli immobili. Si trattava di siriani dallo status socioeconomico medio-alto, dall’istruzione elevata, che padroneggiavano il discorso sulla salvaguardia del patrimonio; alcuni di loro erano discendenti di antiche famiglie benestanti, che nelle generazioni precedenti si erano trasferite nei quartieri moderni, dando in affitto le grandi case alle quali ora sentivano di voler “ritornare” (*raj*); alcuni erano artisti, registi e operatori cinematografici, attratti da uno stile di vita che rispecchiava la loro idea di relazione con la storia e con il territorio; altri erano investitori che acquistavano e restauravano antiche case per crearvi locali, bar e ristoranti; alcuni di loro si rivolgevano a capomastri (*mo’allimun*, sing. *mo’allem*) specializzati nell’utilizzo di “materiali tradizionali” (*al-madat al-taqalidiya*), costosi e difficili da reperire. Si trattava di una classe emergente che, a dispetto della propria disomogeneità, era definita da Beshr “i nuovi arrivati” (*yilli bidakhkhalu*, lett. “coloro che entrano”). Alcuni di loro, per rendere le case antiche adeguate ai propri standard di vita, a volte compivano opere difformi dai dettami della salvaguardia. Ciononostante, essi erano i principali

punti di riferimento della salvaguardia e riqualificazione desiderata dalle autorità locali; le loro pratiche edilizie erano oggetto del controllo di Maktab 'Anbar, ma il linguaggio della patrimonializzazione dei beni culturali era condiviso da controllori e controllati.

Tra i nuovi abitanti, il sottogruppo più entusiasta e consapevole del proprio ruolo era un circolo di artisti siriani che gravitava intorno alla Fondazione d'arte di Mustafa Ali. Questi era uno scultore di religione alawita, originario dell'area di Lattakia, nel nord della Siria, che aveva acquistato una grande casa araba, appartenuta in precedenza a un ricco commerciante ebreo, e l'aveva trasformata nel proprio atelier e sede della fondazione. Questa *beit 'arabi* si trovava nel cosiddetto "quartiere ebraico" (Harat al-Yahud), ovvero l'area della città antica di Damasco dove gli Ebrei locali avevano vissuto fino alla fondazione di Israele (1948) e alle conseguenti guerre arabo-israeliane, quando – diventati cittadini indesiderati – si erano trasferiti in massa in Israele e altrove. In conseguenza di questo esodo, il quartiere ebraico si era spopolato e le grandi *buiut 'arabin* erano state abbandonate⁶. Alcuni edifici erano stati occupati dai Palestinesi giunti in Siria come rifugiati; le autorità siriane avevano consentito che diverse famiglie palestinesi alloggiassero in quelle che erano state le grandi abitazioni di singole famiglie ebraiche, con i conseguenti riadattamenti e frazionamenti. Per molti decenni, il quartiere ebraico era stato considerato l'emblema delle condizioni di degrado e abbandono della *medina al-qadima*.

Negli anni in cui condussi la mia ricerca (2003-2005 e 2007), gli artisti del circolo di Mustafa Ali iniziavano a operare per riqualificare il quartiere: oltre alla *beit 'arabi* di Ali, altri edifici furono acquistati e restaurati dai suoi sodali. Essi consideravano la pratica del restauro come parte del loro lavoro di artisti; ad esempio, durante un workshop di pittura e scultura in cui svolsi osservazione partecipante, constatavo come i lavori di restauro non fossero stati sospesi; al contrario, i muratori e i restauratori continuavano a lavorare, mescolandosi con gli artisti che creavano le proprie opere; in particolare, era difficile distinguere i restauratori dagli scultori, poiché entrambi avevano la pelle e gli abiti impolverati. Il fatto che l'atelier fosse ancora in restauro dava l'impressione che la casa stessa fosse un'opera d'arte in produzione e non semplicemente un contenitore del workshop. Ali, oltre a supervisionare le attività degli artisti, istruiva i lavoratori su come svolgere piccoli restauri e ricostruzioni; la mostra finale si svolse nel cortile, dove si trovavano ancora impalcature, scale, attrezzi e materiali edili, ciò che confermava l'impressione che il restauro fosse parte del lavoro artistico (Copertino 2014).

Condividendo il discorso della patrimonializzazione, gli artisti consolidavano il proprio senso di appartenenza a questa élite di intellettuali secolari e

⁶ Si era creato in seguito un comitato dei proprietari, che tentavano di conservarne il possesso.

cosmopoliti, che esprimevano a livello locale la loro appartenenza al “patrimiorama” globale⁷. Essi curavano le relazioni di amicizia con gli architetti e storici dell’arte di Maktab ‘Anbar; inoltre, ospitando eventi internazionali (esposizioni, workshop, conferenze sul tema del patrimonio culturale), essi intessevano relazioni con esponenti politici locali, nazionali e internazionali. In questo modo, la loro influenza politica e la loro visibilità pubblica crescevano. Tra i responsabili della patrimonializzazione della *medina al-qadima*, gli artisti e gli altri *yilli bidakhkhalu* era in uso il toponimo Harat al-Funnun (quartiere degli artisti), per indicare quello che altri continuavano a chiamare il quartiere degli Ebrei. Gli artisti stessi attribuivano al proprio spazio urbano non solo il valore simbolico della rappresentazione spaziale del gruppo, ma anche la capacità fattuale di creare eventi reali⁸: essi avevano grande cura nel produrre mappe del sito, che veniva definitivamente rinominato Harat al-Funnun (Figura 1). Il senso di distinzione di questo spazio dal resto della città era tale che, un giorno di Ramadan del 2004, a novembre, mi accadde questo episodio: camminavo in Harat al-Funnun con due artisti del gruppo, un pittore, di nome Fadi, e un documentarista, di nome Ghaned; usciti da casa di Mustafa, ciascuno con una mela in mano, iniziamo a mangiarla nel percorso verso Qemariyah, quartiere a maggioranza musulmana. Man mano che ci avvicinavamo al “confine” tra le due aree, notai che Fadi e Ghaned rallentavano il passo e mangiavano le loro mele più velocemente; arrivati a quella che sulla carta era rappresentata come la linea di demarcazione tra il quartiere degli artisti e Qemariyah, i due artisti buttarono via quello che restava delle loro mele, dicendo che lo avevano fatto per non mancare di rispetto a chi digiunava durante il Ramadan. Torno più avanti sul carattere serendipitoso di questo evento.

7 I siti del Patrimonio Mondiale dell’Umanità, insieme ai loro visitatori e alle organizzazioni che si occupano della loro patrimonializzazione, costituiscono una comunità immaginata globale chiamata da alcuni antropologi *heritagescape* (“patrimiorama”) (Di Giovine 2009).

8 Come dimostrano gli studi antropologici sulla materialità, (Buchli 2013 and 2002, Vellinga 2007, Marchand 2006, Miller 2005), l’ambiente edificato non è semplicemente un mezzo per comunicare dei significati, ma è un processo significativo in se stesso. Gli studi etnografici sulla costruzione e ricostruzione delle abitazioni in diversi contesti mostrano la loro importanza culturale in quanto edifici materiali che svolgono una parte attiva nella costituzione, perpetuazione e trasformazione dei gruppi che le costruiscono e vi abitano. I “nuovi arrivati” della *medina al-qadima* di Damasco, attraverso restauri e ricostruzioni appropriate, rispondenti ai criteri della salvaguardia del Patrimonio dell’Umanità, si legittimano come gli autentici abitanti di questo quartiere, in contrasto con i “vecchi abitanti”, che - non curando le proprie case con tecniche e materiali appropriati - sono indicati come abitanti non autentici. Gli oggetti non rappresentano semplicemente la gente o le relazioni sociali: le cose che la gente costruisce, a loro volta costruiscono la gente (Miller 2005). Attraverso i restauri e le ricostruzioni, i nuovi arrivati costruiscono le proprie case, che a loro volta costruiscono i nuovi arrivati come gruppo.

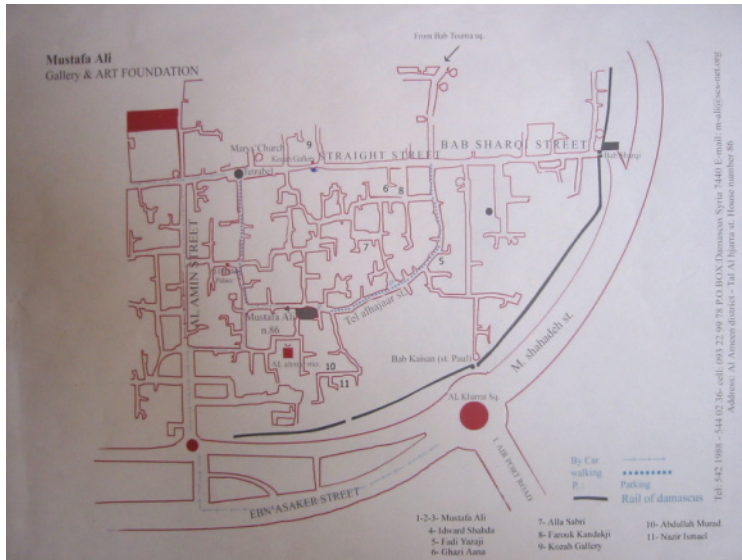


Figura 1. Mappa di Harat al-Funnun

Vecchi abitanti

All'inizio della mia esperienza etnografica, il mio punto di vista si conformava a quello degli *yilli bidakhkhalu* e di Maktab 'Anbar; col passare del tempo, tuttavia, man mano che la mia conoscenza del dialetto arabo locale si perfezionava, iniziai ad avere contatti anche con i *seknan al-madi*, che parlavano solo questo dialetto, e ad approfondire le relazioni con alcuni di loro. Alloggiai per circa due anni presso una famiglia di cosiddetti contadini (*fellahin*), a Bab Tuma, e frequentai spesso i residenti di un quartiere di *fellahin*, 'Ammara Barraniya, a ridosso delle mura della città antica. Ricalcando un pregiudizio radicato in molte culture mediorientali, che vede contrapposti gli abitanti delle città a quelli delle campagne (Porter 2003, Martin 2009, Eickelman 1993), i *fellahin* erano ritenuti responsabili dell'importazione in città di stili di vita rurali e del conseguente degrado della vita urbana. Cominciai a comprendere come le loro esigenze abitative, sebbene non fossero conformi agli standard della salvaguardia, cionondimeno non andavano necessariamente a detrimento dell'ambiente edificato. Per poter rispondere alle proprie esigenze, essi sopraelevavano le case e ne dividevano i vani senza richiedere le autorizzazioni necessarie, coprivano i muri antichi con intonaci e smalti economici e non "tradizionali", impermeabilizzavano i tetti usando cemento.

Sebbene queste pratiche fossero difformi dalle norme per la salvaguardia,

l'ambiente edificato di 'Ammara Barraniya non mi sembrava affatto degradato, come invece sostenevano i responsabili di Maktab 'Anbar e i nuovi arrivati. Ciò che distingueva questi vecchi residenti dai nuovi – e in particolare dagli artisti – era l'indifferenza per il discorso sul patrimonio culturale. Seguendoli nei loro spostamenti tra la città e i villaggi di provenienza, compresi come la loro “memoria spaziale” (Halbwachs 1996) e la loro idea di conservazione delle vestigia del passato riguardassero i loro villaggi e non la città di Damasco. Sebbene molti di loro fossero nati in città e svolgessero mestieri urbani, essi si consideravano legati al mondo della campagna molto più che a quello della città; essere *fellahin*, per loro, significava non tanto svolgere l'attività agricola (molti non la svolgevano affatto), quanto considerarsi parte di una comunità morale radicata al villaggio d'origine (Eickelman 1993, Van Aken 2003), distinta da quella degli Shamin (i Damasceni). Quando chiesi ad alcuni di loro di produrre una rappresentazione cartografica del proprio quartiere, essi disegnarono delle “mappe mentali” (Lynch 1964) dalle quali il quartiere stesso era espunto, a beneficio della strada che conduceva fuori città, in direzione del proprio villaggio (figura 2). Uno di loro mi riferì che gli piaceva vivere ad 'Ammara Barraniya perché era vicino alla strada per tornare a casa. L'indifferenza dei *fellahin* per il proprio quartiere era l'esatto opposto dell'estremo interesse che gli artisti manifestavano per Harat al-Funnun. Tutto questo sembrava confermare il mio punto di vista sulla netta distinzione tra vecchi e nuovi abitanti. Ma un incontro inaspettato mi fece cambiare prospettiva.



Figura 2. “Mappa mentale” del quartiere ‘Ammara Barraniyah

Mustafa Ali aveva un'assistente personale di nome Roula, una giovane siriana spigliata e spiritosa, appartenente a una famiglia cristiana. Sia Roula

che la sua sorella gemella, Ruby, che spesso andava a trovarla alla sede della fondazione, avevano capelli lunghi e neri, vestivano con abiti di foggia occidentale e parlavano fluentemente in inglese. Roula condivideva il proprio ufficio, all'interno della *beit 'arabi* di Ali, con un collega di sesso maschile; a differenza di un'altra giovane assistente dello scultore, che uscendo dalla fondazione indossava uno *hijab* (il velo femminile che copre i capelli e il collo) e si spostava in solitudine, Roula compiva spesso i propri spostamenti a piedi in compagnia di artisti del circolo di entrambi i sessi. Ella condivideva l'entusiasmo degli artisti per la patrimonializzazione della *medina al-qadima*; la sede della fondazione era secondo lei

un luogo bello, pacifico, confortevole, pieno di luce, abitato e frequentato da gente gentile e interessante. È pieno di artisti, di gente interessata all'arte, gente che viene a comprare, guardare, parlare, turisti, gente che lavora, gente che sta qui. Appena entrai per la prima volta nella *beit* di Mustafà Ali, pensai: "O mio Dio! Questo è il posto dove voglio stare!". Non lavorerei altrove a Damasco⁹.

Roula mi aveva riferito che i suoi genitori, 'Abu Samra e 'Um Samra, abitavano nella *medina al-qadima*, vicino a Bab Touma, il quartiere cristiano. Quando mi accompagnò a visitare la propria famiglia, fui colto da grande sorpresa: la casa in cui vivevano era il tipico esempio di un'abitazione di vecchi abitanti!

I genitori di Roula abitavano in un vicinato centrale ma economico, non patrimonializzato, chiamato Tell al-Hajjar, al confine tra il cosiddetto Quartiere Ebraico e Bab Tuma; vi risiedeva una popolazione composita: Cristiani presenti da diverse generazioni, Palestinesi cristiani e musulmani che avevano occupato le case appartenute in precedenza a Ebrei che avevano lasciato il paese, Siriani che approfittavano del basso costo degli appartamenti nell'area. Nonostante l'eterogeneità della popolazione residente, la vita quotidiana nel quartiere era improntata alla familiarità e alla reciproca fiducia. Molti residenti avevano delle botteghe e laboratori annessi alle abitazioni; le porte delle case restavano aperte durante il giorno.

Nella casa di 'Abu Samra abitavano due famiglie, quella dello stesso 'Abu Samra e quella di suo fratello, con figli e nipoti. Un altro fratello vi aveva vissuto in precedenza, ma era emigrato per gli Stati Uniti. La famiglia, originaria di Damasco, si era spostata in questa casa circa sessant'anni prima, quando, alla fondazione di Israele, essa era stata loro venduta a un prezzo molto conveniente dai precedenti proprietari Ebrei, che avevano fretta di lasciare la Siria. Alla mia prima visita, nell'inverno del 2004, ebbi un'impressione di grande disordine. Nella sala principale, un divano correva su

9 Conversazione con l'autore, Damasco 2014.

tre lati; a sinistra della porta si trovava una culla piena di vestiti e tovaglie, accatastati. Sul lato non occupato dal divano c'era un televisore; figure di Gesù alle pareti e in un angolo un piccolo altare.

In quanto ospite, fui ricevuto nella sala principale, dove la famiglia di 'Abu Samra riceveva abitualmente gli ospiti d'inverno; in una visita successiva, d'estate, ci intrattenemmo nel cortile. Una stanza accanto alla sala era un enorme ripostiglio pieno di scatole e banchi accatastati; a una parete era appeso un fucile; un armadio, che mi sembrava inaccessibile per la quantità di roba che vi era accatastata davanti, custodiva i pezzi d'abbigliamento per la caccia, attività alla quale uno dei figli di 'Abu Samra si dedicava periodicamente. Nella stanza erano accatastati alcuni capi d'artigianato damasceno, i tavolini di legno intarsiato in madreperla e osso chiamati *mosaïque*, realizzati da 'Abu Samra, che faceva il falegname, nella sua vicina bottega. Il piano superiore della casa (incubo degli addetti alla salvaguardia del patrimonio) era stato realizzato costruendo nuove stanze sul tetto: si trattava delle stanze da letto di figli e nipoti di 'Abu Samra, costruzioni di mattoni e cemento, in cui i ragazzi, oltre a dormire, tenevano i propri oggetti di studio e lavoro, come libri e computer; il tetto dei vicini era pieno di oggetti accatastati.

Nel vicinato, alcune grandi case erano state trasformate in condomini e vi risiedevano nuclei familiari non necessariamente imparentati, in appartamenti costituiti da una o più stanze; in alcuni di questi condomini lo spazio comune era estremamente ridotto: stanze e recinti afferenti a ogni nucleo familiare erano stati ricavati nel cortile, riducendo questo a un sottile corridoio con al centro la fontana, utilizzata spesso collettivamente. In altri simili condomini il cortile era rimasto pressoché intatto ed era utilizzato per le attività che potevano svolgersi negli spazi semi-privati, come stendere il bucato, lasciare seccare gli alimenti, chiacchierare.

Sebbene avessi avuto accesso a vicinati con caratteristiche simili, non mi aspettavo che un'esponente del gruppo che sosteneva con maggiore entusiasmo la patrimonializzazione delle antichità – il gruppo degli artisti - fosse cresciuta in uno di questi luoghi, nei quali le norme della salvaguardia erano rovesciate e il discorso sul patrimonio dell'umanità ignorato. La famiglia di Roula continuava a vivere in modo opposto rispetto alle logiche del patrimoniorama, che informavano l'esistenza della giovane donna. Ella apparteneva simultaneamente a due mondi – o meglio, a quelli che in precedenza mi erano apparsi come due mondi –, che credevo distinti: quelli dei vecchi e dei nuovi abitanti.

Ecco che la serendipità entrava in gioco: questo episodio mi fece comprendere come la mia ricerca dovesse indirizzarsi all'indagine delle sovrapposizioni esistenti tra le microculture che convivevano in un sito complesso come la città in cui vivevo ormai da un anno. Nella fase successiva della ricerca, cercai di comprendere le reciproche compenetrazioni tra i mondi sociali dei nuovi e dei vecchi abitanti e le sovrapposizioni esistenti tra interessi e stili

di vita per altri versi opposti. Ad esempio, constatai come le attività degli artisti spesso coinvolgessero gli altri abitanti di Harat al-Funnun: scambi di visite, relazioni con artigiani e commercianti locali, il ricorso a manodopera locale, un comune progetto di miglioramento dell'area. In un'altra occasione, seguì un progetto di riqualificazione di un vicinato promosso dallo Aga Khan Fund for Economic Development, nel quale i *seknan al-madi* erano coinvolti nei lavori. Compresi inoltre come alcuni vecchi abitanti, pur essendo sprovvisti del capitale monetario e delle relazioni indispensabili per attuare il restauro secondo le norme della salvaguardia, condividevano il discorso della patrimonializzazione e possedevano il medesimo capitale simbolico dei nuovi abitanti.

Mentre questa scoperta rispondeva alle prime quattro caratteristiche della serendipità, tutta una serie di altri momenti di svolta nella mia esperienza etnografica ebbero una sfumatura diversa. Sebbene non si sia trattato di eventi serendipitosi a tutto tondo, essi condussero a scoperte che consolidarono il mio punto di vista sul mio argomento di ricerca, all'interno di un più ampio processo di cambiamento dell'argomento stesso. Queste scoperte, sorprendenti benché ordinarie, rispondono piuttosto alla quinta caratteristica della serendipità. Ad esempio, un incontro casuale, con un singolare personaggio – un rigattiere che commerciava pezzi di arredamento ottenuti in alcune case antiche disabitate, pratica esplicitamente proibita dai regolamenti siriani sulle antichità – mi confermò l'idea, fino a quel momento non verificata sul campo, che nell'ambito del patrimonio culturale, il passato sia manipolabile ai fini del presente (Maffi 2006). In seguito approfondii questa traccia di ricerca, comprendendo come riportare al passato l'ambiente edificato non corrisponda semplicemente a restaurarlo, ma sia una tecnica creativa e immaginativa; una *beit 'arabi* non era solo una casa antica con cortile, ma un bene culturale nel quale è stato investito del capitale relazionale, monetario e simbolico.

In un'altra occasione, visitando un cantiere di una *beit 'arabi* in restauro, in compagnia di un *mo'alle*m, vidi un muro completamente privo di intonaco e iniziai ad approfondire le complesse tecniche del restauro degli edifici antichi, provando la sensazione adrenalinica di stare facendo qualcosa di simile ai minuziosi studi di Malinowski (1922) sulla costruzione di canoe alle Trobriand e di Mauss (1979) sulla costruzione di igloo degli Inuit.

Città-mosaico

Queste scoperte incidentali servirono a dare forma alla ricerca e, invece che modificare un certo punto di vista, lo consolidarono. Esse mi hanno permesso di inserire le mie osservazioni all'interno di un certo ambito di studi antropologici; e di corroborare alcune idee che stavo elaborando durante la ricerca sul campo, attraverso il riferimento a studi e paradigmi teorici che mi

sembrava fossero richiamati dalle mie idee e osservazioni.

Ad esempio, quando mi capitò l'episodio dei due artisti che avevano smesso di mangiare per rispetto del Ramadan, pensai al concetto di tattiche di De Certeau (2001)¹⁰ e a quello di adattamenti secondari di Goffman (2003)¹¹: era come se, durante il Ramadan, questi artisti si adattassero in modo flessibile alla norma socialmente condivisa del *sawm* - il digiuno dall'alba al tramonto, il più osservato tra i cinque pilastri dell'Islam -, interpretandola sulla base del proprio punto di vista disincantato e secolare, improntato alla pratica del pluralismo, inteso come rispetto delle differenze religiose. Inoltre, l'episodio richiamò alla mia mente alcuni studi di geografia della percezione (Lynch 1964), di antropologia della quotidianità e degli usi dello spazio in Medio Oriente (Shami 1994, Eickelman 1974, Abu Lughod 1987) che mi confermavano l'idea che nello spazio socialmente costruito esistano confini che un occhio inesperto non vede, ma che sono evidenti a un occhio allenato. La cosa sorprendente era che questi intellettuali, che – come costatai in seguito – conoscevano la letteratura orientalistica, avevano incorporato un'idea che l'antropologia mediorientale stava tentando di superare, quella del mosaico di culture¹². Essi condensavano a livello locale questa rappresentazione del Medio Oriente, nell'immagine di una città composta da tanti quartieri, distinti per caratteristiche religiose, etniche, socioeconomiche, che componevano una grande “città-mosaico” dai confini interni invisibili, eppure reali¹³.

Constatai in seguito, attraverso un'altra scoperta incidentale, come questa

10 Secondo Michel de Certeau (2001), la cultura popolare si appropria di quella egemone non opponendovisi, ma agendo negli interstizi, interpretando le regole e giocando con la loro flessibilità.

11 Secondo Erving Goffman (2003), gli adattamenti secondari sono pratiche messe in atto dai soggetti nel momento in cui un'entità, o un'istituzione, o un sistema politico-economico tenta di imporre loro norme di comportamento e modelli esistenziali. Adattamenti primari sono le attività che i soggetti svolgono in ottemperanza delle norme e dei modelli di Sé previsti dall'istituzione; adattamenti secondari sono pratiche messe in atto dai soggetti, nelle quali emergono proposte e modelli del Sé diversi da quelli istituzionali; gli adattamenti secondari sono in relazione di compromesso o di conflitto nei confronti dei modelli istituzionali.

12 L'immagine del “mosaico di culture” è uno scenario spesso utilizzato per rappresentare il Medio Oriente come un'area composta da isole culturali, etniche, linguistiche, giustapposte come le tessere di un mosaico e reciprocamente non comunicanti (Fabietti 2011, Barth 1998).

13 Quest'idea mi fu confermata, inoltre, quando osservai i cambiamenti nei modi di muoversi nello spazio di alcune mie amiche palestinesi, delle sorelle ventenni cosmopolite, dall'istruzione più elevata della media delle loro coetanee ma dallo status economico medio-basso. Esse erano molto silenziose e composte quando camminavano per il quartiere dove abitavano, Mohajerin – che era pieno di moschee attive nella discussione pubblica sugli stili di vita improntati alla devozione -, mentre erano più loquaci e disposte al contatto fisico reciproco quando passeggiavano nel cosiddetto “quartiere cristiano”.

rappresentazione fosse diffusa tra i Damasceni. In occasione di una visita a un luogo sacro che si trova sul monte Qasiun, a Damasco, attraversai alcuni quartieri molto poveri, i cosiddetti *manateq ashwaiyyah* (quartieri informali) in compagnia di un conoscente damasceno, Omar, che, nei primi mesi del mio campo, mi aveva fatto da interprete in alcune conversazioni. Nel 2004 Omar lavorava nella ditta di suo padre, che esportava serramenti domestici anche in Italia, dove aveva soggiornato per qualche mese. Come molti Siriani, ha tratti somatici caucasici (Pellitteri 2004), è molto alto, ha carnagione chiara e capelli biondi. Inoltre Omar porta tuttora, come all'epoca della nostra frequentazione, i capelli molto lunghi, spesso raccolti in una coda; egli vestiva abiti di marche occidentali e, nel 2003-2005, aveva l'ultimo modello della Renault Megane; musulmano, assolutamente astemio, frequentava tuttavia i numerosi locali notturni della città, molto spesso in cerca di avventure sentimentali con ragazze siriane e straniere. Utilizzava spesso la sua conoscenza della lingua italiana e il suo aspetto fisico per farsi credere, appunto, un italiano - ciò che, a suo parere, avrebbe dovuto avvantaggiarlo nell'approccio con le ragazze.

Omar - che attualmente è un fotografo professionista e vive in Olanda - nel 2004 praticava la fotografia in modo semiprofessionale. Durante la passeggiata alla moschea del Qasiun, Omar aveva con sé la sua voluminosa macchina fotografica e una borsa con diversi obiettivi. Questo equipaggiamento, insieme al suo aspetto fisico, e alla mia presenza - anche io per molti mesi sono stato immediatamente riconosciuto come un "occidentale" -, fece sì che venissimo entrambi scambiati per turisti. Né la moschea del Qasiun, né tanto meno i quartieri informali erano tuttavia meta di escursioni turistiche; di conseguenza, destammo l'attenzione di un gruppo di ragazzi e bambini che iniziarono a seguirci, a salutarci con dei "welcome" e a tentare di indovinare da quale nazione europea provenissimo.

Lasciai a Omar l'incarico di rispondere. In quel periodo, dopo quasi un anno di soggiorno a Damasco, avevo raggiunto una buona conoscenza del dialetto arabo locale, che parlavo con una certa scioltezza. Avevo anche raggiunto, per così dire, una "competenza fisica" che mi permetteva di muovermi in maniera appropriata, di usare i toni di voce e le espressioni giuste nelle diverse circostanze, nonostante i miei tratti somatici e il mio abbigliamento non fossero tra i più comuni nella Siria meridionale. Questo mi permetteva di raggiungere un certo grado di confidenza con le persone; certamente, alcune imperfezioni di pronuncia tradivano la mia non completa assimilazione nel contesto locale (così come l'uso di un abbigliamento non diffusissimo destava sospetti di estraneità), ma dopo quasi un anno di soggiorno venivo spesso identificato con un "cugino" arabo-libanese, algerino, o un Siriano residente all'estero.

Ciononostante, durante l'incontro con quella banda di ragazzini restai zitto, lasciando che Omar spiegasse che eravamo entrambi Siriani, di Da-

masco. Dopo qualche secondo di incredulità, i ragazzini, convinti da Omar e dai miei cenni (pur senza parlare rispondevano alle loro domande con dei cenni di assenso e diniego, dimostrando così di capire), ci chiesero: «Ma siete di 'Abu Rumaneh, allora?». In effetti indovinarono il quartiere di residenza di 'Omar.

Il quartiere di 'Abu Rumaneh, insieme al vicino Malki e al piccolo sobborgo chiamato al-Medinat Basel, era (ed è tuttora) una delle aree di Damasco in cui il valore del suolo e degli immobili era più elevato, così come il livello socio-economico medio dei residenti. 'Abu Rumaneh è inoltre il quartiere in cui si concentrano quasi tutte le ambasciate straniere e in cui risiedono molti dei loro impiegati. Vi si concentrano molti locali di stile occidentale, frequentati principalmente dai lavoratori delle ambasciate e dai Siriani con forte potere d'acquisto. Vi aveva sede l'*Institut Français du Proche Orient*, prima della chiusura, nel 2012, per ragioni di sicurezza legate al conflitto in corso in Siria. Abitare ad 'Abu Rumaneh era un segno di distinzione; chi vi risiedeva era riconoscibile per determinate caratteristiche. Un determinato atteggiamento e certi tratti fisici potevano essere immediatamente associati alla residenza in quel quartiere.

Questo episodio mi spinse a concentrarmi sulle distinzioni spaziali esistenti a Damasco e, attraverso il riferimento ad altri lavori antropologici, in altre città mediorientali. Eickelman (1993), ad esempio, ha notato che in varie zone del Medio Oriente si stanno diffondendo differenziazioni spaziali fondate sul grado di ricchezza, accanto alle identità settarie, regionali e tribali e allo status di migranti. A Damasco, questo processo fu innescato nell'epoca in cui la Siria era amministrata dall'*Haut Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban*, sulla base del mandato della Società delle Nazioni. Infatti, in questo periodo si assistette al superamento di una caratteristica dell'organizzazione spaziale pre-coloniale, che non prevedeva il distanziamento fisico tra famiglie di diverso livello economico: i quartieri urbani non erano distinti in base al ceto sociale dei residenti. Un lavoro di Paul Rabinow, *French Modern* (1989), indaga il disegno urbano coloniale francese in Nord Africa dal punto di vista antropologico. In Marocco, ad esempio, la modernità francese impose negli spazi urbani la distinzione colonizzati/colonizzatori, attraverso la creazione di *ville nouvelle* – destinate all'esclusiva residenza delle classi egemoni europee –, giustapposte ai quartieri preesistenti, che diventarono, da una prospettiva europea, le *mudun* (pl. di *medina*, termine arabo che significa “città” e, di conseguenza, indica un centro urbano nel suo complesso), destinate alla residenza della popolazione arabo-musulmana e distinte dagli insediamenti moderni. Nel disegno urbano francese in Siria a questo tipo di segregazione etnico-religiosa se ne sovrappose una di tipo socio-economico: se i primi urbanisti francesi, come Lucien Vibert, provarono a riproporre il modello nordafricano, i disegnatori urbani successivi, come René Danger e Michel Ecochard, intesero lo

sviluppo dei quartieri moderni come creazione di spazi destinati non tanto all'uso esclusivo degli "occidentali", quanto alla residenza e alle attività dei gruppi di status socioeconomico medio-alto, tanto locali quanto stranieri (Friès 1994, Ecochard, Danger 1936, Ecochard, Banshoya 1968).

Conclusioni

Nel 2013 e nel 2014 ho tenuto delle lezioni e condotto dei laboratori etnografici in un corso interuniversitario per studenti PhD internazionali. Gli organizzatori chiesero ai relatori, che afferivano a diversi ambiti disciplinari delle scienze umane e sociali, di riflettere sui propri paradigmi teorici e di organizzare i propri interventi sulla base di queste riflessioni. Allora mi resi conto del fatto che non avevo mai inquadrato le mie ricerche all'interno di un paradigma teorico preciso. Ripercorrendo i miei studi, iniziai a chiedermi chi fossero i miei "amici teorici", ovvero gli autori dai quali avevo tratto le mie principali basi teoriche. Notai allora che questi autori avevano delineato o si erano inseriti in paradigmi teorici molto diversi gli uni dagli altri. Fra questi, mi ero "mosso" principalmente attraverso i paradigmi interpretativo, riflessivo e prassiologico (Copertino 2017b). "Muoversi" tra i paradigmi teorici è ciò che Ugo Fabietti definisce "nomadismo teorico" (2012)¹⁴: secondo Fabietti, in antropologia i modelli teorici non solo possono coesistere, ma devono farlo; solo in questo modo è possibile trattare di oggetti fluidi e mutevoli, dai confini porosi e malleabili, come le culture.

È risaputo che in antropologia si preferisce il procedimento induttivo a quello deduttivo; la proposta di adottare la serendipità (o procedimento abduuttivo) come metodo etnografico costituisce un passaggio ulteriore. A differenza dell'induzione, l'abduzione consente di arrivare al generale partendo non semplicemente dal particolare, ma dal particolare inatteso. Questo consente di strutturare la dimensione incidentale nella ricerca; la scoperta serendipitosa, mettendo in discussione le certezze consolidate, invita il ricercatore a cambiare le proprie prospettive teoriche e lo costringe a muoversi tra i paradigmi.

A partire da un evento occasionale (la richiesta degli organizzatori di un meeting internazionale), avevo iniziato a riflettere sul mio nomadismo teorico: ecco che l'incidentalità della scoperta antropologica si ritrova nel luogo dell'elaborazione a posteriori, la scrivania. Ma serendipità non è sinonimo di casualità: la scoperta serendipitosa nasce da un evento fortuito che ha la potenzialità di modificare il corso della ricerca e la sua teorizzazione. Ma perché questa potenzialità si realizzi, è necessario lavorare con "sagacia" su

¹⁴ Altrove (1997) Fabietti definisce questa propensione dell'antropologia il suo impianto pluriparadigmatico.

quell'evento fortuito. Inoltre, il luogo per eccellenza della serendipità, in antropologia, non è la scrivania, ma il campo.

Alle quattro caratteristiche della scoperta serendipitosa, individuate da Ugo Fabietti, ne aggiungo, partendo dalla mia esperienza, una quinta: questo tipo di scoperta consente lo spostamento tra paradigmi teorici diversi e dà forma alla ricerca, inserendola in un certo campo di studi e dando all'etnografo la sensazione di essere meno solo. In altre discipline, la scoperta può determinare un senso di solitudine: ad esempio, quando uno scienziato forestale scopre una nuova tipologia di foglie, è l'unico a conoscerla. Questo fa sì che, di fronte a una nuova scoperta, lo scienziato forestale – a differenza dell'etnografo – provi una sensazione di solitudine, sebbene, durante la ricerca, egli non sperimenti necessariamente lunghi periodi di isolamento (Zovi 2018).

All'antropologo, sul campo, accade il contrario: egli si trova molto spesso in solitudine; soprattutto nella fase iniziale di una ricerca sul campo che si prevede essere lunga, si trova tra persone che non parlano la sua lingua e i cui modi di fare e di pensare gli sono estranei. Una scoperta incidentale fuori tema, che consente di aprire una nuova pista di ricerca o consolidarne una esistente, facendo sentire l'antropologo vicino ai suoi amici teorici - i colleghi di cui conosce gli studi -, può essere motivo di soddisfazione intellettuale e di conforto.¹⁵ La quinta caratteristica della scoperta serendipitosa, a mio parere, consiste nella possibilità data all'antropologo di inserire la propria ricerca in un ambito di studi, consolidando il senso di vicinanza ad altri antropologi che, in precedenza, hanno osservato pratiche comparabili e sviluppato teorie compatibili con quello che egli sta osservando.

Bibliografia

- Abu Lughod, J., (1987), *The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance*, *International Journal of Middle East Studies*, 19, 2, pp. 155-176.
- Abu-Lughod, L., (1989), *Zones of Theory in the Anthropology of the Arab world*, *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 267-306.
- (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, London,

15 L'antropologo, quando scopre una nuova pratica culturale, la scopre per modo di dire, dato che coloro ai quali essa appartiene la conoscono già; questo è diverso da quello che accade ad altri ricercatori.

- University of California Press.
- (1997), The Interpretation of Culture(s) after Television, *Representations*, 59, special issue: The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond, pp.109-134.
- Asad, T., (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press.
- (1986), The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology, in Clifford, J., Marcus, G.E., eds., *Writing Cultures: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, CA, University of California Press, pp. 141-164.
- Barth, F., (1998), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Prospect Heights, Waveland Press.
- Brilli, A., (2009), *Il viaggio in Oriente*, Bologna, Il Mulino.
- Bianca, S., (1987), *Conservation of the Old City of Damascus*, Paris, UNESCO.
- Buchli, V., ed., (2002), *The Material Culture Reader*, Oxford, New York, Berg.
- (2013), *An Anthropology of Architecture*, London, Bloomsbury.
- Carrier, J.G., (1992), Occidentalism: The World Turned Upside-down, *American Ethnologist*, 19, 2, pp. 195-212.
- Chastel, A., Million, H., Taralon, J., (1979), *Ancienne ville de Damas. Proposition d'inscription à la liste du patrimoine mondial*, Conseil International des Monuments et des Sites, Paris, UNESCO.
- Clemente, P., (2010), *L'antropologia del patrimonio culturale* [online] Consultabile all'indirizzo: http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=219:lantropologia-del-patrimonio-culturale&catid=65:interventi-pietro-clemente&Itemid=81 (Data di accesso: 10 novembre 2018)
- Collart, P., Abul-Hak, S., Dillon, A., (1954), *UNESCO, Syria: Problems of Preservation and Presentation of Sites and Monuments, Report of the UNESCO Mission of 1953*, Paris, UNESCO.
- Copertino, D., (2017a) *Antropologia politica dell'islam: da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo*, Bari, Edizioni di Pagina.
- (2017b), Challenging the Paradigms. Changing Theories in the Middle-Eastern Anthropology after the Tunisian Revolution, *Studi Magrebini Nuova Serie*, 14, Special issue of the Journal. Anna Maria Di Tolla e Ersilia Francesca, a cura di, *Emerging Actors in the Post-Revolutionary North Africa. Gender Mobility and Social Activism*, vol. 1, pp. 101-124.
- (2014), The tools of the trade. Materiality of architecture in the patrimonialization of ‘Arab houses’ in Damascus, *Journal of Material Culture*, 19, 3, pp. 327-351
- (in press), The Dread of Concrete in the Patrimonialization of Damascus’ Ancient *medina*, *Journal of Material Culture*.
- Crapanzano, V., (1995), *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma,

- Meltemi.
de Certeau, M., (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
Di Giovine, M. A., (2009) *The Heritage-Scape: UNESCO, World Heritage and Tourism*, Lanham, Lexington Books.
Dirks, N.B., (2004), Edward Said and Anthropology, *Journal of Palestine Studies*, 33, 3, pp. 38-54.
Dwyer, K., (1982), *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore, London, J. Hopkins University Press.
Ecochard, M., Banshoya, G., (1968), *Plan Directeur de Damas: Rapport Justificatif*, Damascus, Commission Supérieure d'Urbanisme.
Ecochard, M., Danger, R., (1936), *Damas (Syrie): Dossier du plan d'aménagement, et d'extension*, Damascus, typescript.
Eickelman, D.F., (1974), Is there an Islamic City?, *International Journal of Middle East Studies*, 5, pp. 274-294.
— (2002), *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall.
Fabietti, U., (1999), *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari.
— (2011), *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori
— (2012), Errancy in Ethnography and Theory: on the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research, in Hazan, H., Hertzog, E., eds., *Serendipity in Anthropological Research: the Nomadic Turn*, London, Ashgate Publishing Group, pp. 15-30.
Fardon, R., (1990), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh, Scottish Academic Press, Washington, Smithsonian Institution Press.
Fleming, K.E., (2000), Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography, *The American Historical Review*, 105, 4, pp. 1218-1233.
Fries, E., (1994) Les plans d'Alep et de Damas, un banc d'essai pour l'urbanisme des frères Danger (1931-1937), *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 73-74. *Figures de l'orientalisme en architecture*, pp. 311-325.
Geertz, C., (1968), *Islam Observed*, New Haven, London, Yale University Press.
Gellner, E., (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gilsenan, M., (2000), *Recognizing Islam*, London, New York, I.B. Tauris.
Goffman, E., (2003), *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Einaudi.
Goody, J., (2008), *Il furto della storia*, Milano, Feltrinelli.
Habib, I., (2005), In Defence of Orientalism: Critical Notes on Edward

- Said, *Social Scientist*, 33, 1/2, pp. 40-46.
- Halbwachs, M., (1996), *La memoria collettiva*, Milano, Unicopoli.
- Hannerz, U., (2007), The geocultural imagination: scenarios and storylines, dattiloscritto (testo del seminario omonimo all'Università degli Studi di Milano Bicocca).
- (2001), *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino.
- (1998), *La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino.
- Leclerc, G., (1973), *Antropologia e colonialismo*, Milano, Jaca Book.
- Lynch, K., (1964), *L'immagine della città*, Padova, Marsilio Editori.
- Maffi, I., (2006), Introduzione, *Antropologia*, 6, 7, pp. 5-18.
- Maffi, I., Daher, R., eds., (2013), *Politics and Practices of Patrimonialization in the Arab World: Repositioning the Material Past in the Present*, London, IB Tauris.
- Malinowski, B., (1922), *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge & Kegan.
- Marchand, T.H.J., (2006), Endorsing Indigenous Knowledge. The Role of Masons and Apprenticeship in Sustaining Vernacular Architecture – the Case of Djenne, in Asquith, L., Vellinga, M., eds., *Vernacular Architecture*, London, New York, Taylor & Francis, pp. 46-62.
- Marcus, G.E., (1995): Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- Marranci, G., (2008), *The Anthropology of Islam*, Oxford, New York, Berg.
- Martin, K.W., (2009), Peasants into Syrians, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 41, 1, pp. 4-6.
- Mauss, M., (1979), *Seasonal Variations of the Eskimo*, London, Boston, Kenley, Routledge & Kegan Paul.
- Miller, D.M., ed., (2005), *Materiality*, Durham, Duke University Press.
- Pasqualotto, G., (2011), *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Milano-Udine, Mimesis.
- Pellitteri, A., (2004), *Damasco dal profumo soave. Seduzione e poesia di una grande città musulmana*, Palermo, Sellerio.
- Pini, D., Repellin, D., Miglioli, F., (2008), *Ancient City of Damascus (Syrian Arab Republic). Report of the 2008 UNESCO Mission*, Paris, UNESCO.
- Porter, G.D., (2003), Unwitting Actors: the Preservation of Fez's Cultural Heritage, *Radical History Review*, 86, pp. 123-148.
- Prakash, G., (1995), Orientalism Now, *History and Theory*, 34, 3, pp. 199-212.
- Rabinow, P., (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- (1989), *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*,

- Cambridge, Massachussets, The MIT Press.
- Richardson, M., (1990), Enough Said: Reflections on Orientalism, *Anthropology Today*, 6, 4, pp. 16-19.
- Said, E., (1978), *Orientalism*, London, Henley, Routledge & Kegan Paul.
- (1985) Orientalism Reconsidered, *Cultural Critique*, 1, 1, pp. 89-107.
- (2008), *Nel segno dell'esilio: riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli.
- Salamandra, C., (2004), *A New Old Damascus. Authenticity and Distinction in Urban Syria*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Salvatore, A., (1996), Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of “Essentialism” in the Study of Islam, *Arabica*, 43, 3, pp. 457-485.
- Sax, W.S., (1998), The Hall of Mirrors: Orientalism, Anthropology, and the Other, *American Anthropologist*, New Series, 100, 2, pp. 292-301.
- Shami, S., (1994), L'espace domestique et sa négociation: le cas des quartiers squatters à Amman, *Les cahiers du Cermoc, Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain*, 8, p. 11-25.
- Thomas, N., (1991), Anthropology and Orientalism, *Anthropology Today*, 7, 2, pp. 4-7.
- Thomin, A., (16 maggio, 2007) Photographie: un projet auprès de jeunes Palestiniens. *Le Télégramme*, consultabile all'indirizzo: <https://www.letelegramme.fr/ar/viewarticle1024.php?aaaammjj=20070516&article=865513&type=ar>
- Van Aken, M., (2003), *Palestinian Belonging in a Valley of Doubt*, Utrecht, Shaker Publishing.
- Vellinga, M., (2007), *Anthropology and the Materiality of Architecture*, *American Ethnologist*, 34, 4, pp. 756-766.
- Wikan, U., (1992), Beyond the Words: The Power of Resonance, *American Ethnologist*, 19, 3, pp. 460-482.
- (1980), *Life Among the Poor in Cairo*, London, Tavistock.
- Zovi, D., (2018), *Alberi sapienti, antiche foreste: come guardare, ascoltare e avere cura del bosco*, Torino, UTET.

