

Comparatismi 4 2019

ISSN 2531-7547

<http://dx.doi.org/10.14672/20191594>

Morfogenesi dell'*entrelacement* nello storytelling arabo

Valentina Conti

Abstract • Recenti studi provenienti da diversi ambiti scientifici hanno messo in evidenza alcune costanti strutturali nei modelli narrativi autobiografici all'interno di due macro aree geo-culturali: Occidente e Estremo Oriente. In particolare, in Occidente troviamo le cosiddette *I-narratives*, che a livello di *reminiscing* genitore-figlio si manifestano attraverso un *child-centered approach* (endonarrazioni); mentre in Estremo Oriente i narratori forniscono delle *We-narratives*, che a livello di *reminiscing* genitore-figlio si manifestano attraverso un *mother-centered, socially-oriented approach* (esonarrazioni). Rispetto a tale opposizione, come si posizionano le società di cultura araba? Per rispondere a questa domanda, il contributo si concentra sui risultati di ricerche scientifiche condotte sulle *small stories* tra genitori e figli adolescenti, e di studi critici sulla letteratura araba, in cui l'*entrelacement* sembrerebbe configurarsi quale struttura narrativa predominante nei Paesi arabi, già a partire dalle *Mille e una notte*.

Parole chiave • *Entrelacement*; Identità narrativa; *Small stories*; Interculturalismo; Storytelling arabo

Abstract • Recent studies from different scientific fields have highlighted some structural constants in autobiographical narrative models within two macro geo-cultural areas: West and Far East. Specifically, in the West we find the so-called *I-narratives*, which are manifested through a *child-centered approach* (endonarratives) within the parent-child *reminiscing*. Otherwise in the Far East, storytellers provide *We-narratives*, which are manifested through a *mother-centered, socially-oriented approach* (esonarratives) at parent-child *reminiscing* level. How are societies of Arab culture positioned, regarding this opposition? In order to answer this question, the article examines the results of scientific research conducted on *small stories* between parents and adolescent, and it also focuses on critical studies on Arab literature. From these results, the *entrelacement* would seem to be a predominant narrative structure in Arab states, since the *Thousand and One Nights*.

Keywords • *Entrelacement*; Narrative Identity; Small Stories; Interculturalism; Arabic Storytelling

Morfogenesi dell'*entrelacement* nello storytelling arabo

Valentina Conti

I. *Saving face*: un format narrativo arabo

Partiamo da una definizione: il cosiddetto *autobiographical Self* – in breve, il modo in cui noi immaginiamo noi stessi – è un sistema integrato che sussume non solo gli stili cognitivi e le tradizioni culturali del contesto sociale in cui ci formiamo, bensì tipologie narrative assai eterogenee quali le autobiografie, le *life narratives*, le *family stories*, le conversazioni genitore-figlio, tutte le narrazioni finzionali cui veniamo esposti dalla letteratura alla televisione, le *small stories* ecc. Una precisazione: diversamente dal Sé autobiografico, il concetto di Sé è composto da un insieme di rappresentazioni personali relativamente stabili riguardanti il proprio ruolo sociale, i tratti distintivi e le caratteristiche fisiche e mentali, cioè fa riferimento a quell'insieme di elementi adottati da un individuo per descrivere se stesso. Inoltre, anche se il concetto di Sé non si limita al presente ma comprende l'immagine che abbiamo di noi stessi nel passato («ero un bambino timido») e nel futuro («sarò un buon genitore»), non richiama un tempo in senso più ampio come il Sé autobiografico.¹ Dunque quest'ultimo risulta essere un racconto la cui redazione è solo in parte gestita dal narratore, nel senso che sarebbe la cultura a procurare quel 'menù' psico-letterario entro cui un *autore autobiografico* sceglie le immagini, le metafore, i racconti, i motivi, le trame e le forme narrative che possono essere usati per la costruzione dell'identità narrativa.² Negli ultimi decenni, i ricercatori interessati a compiere studi cross-culturali sia sulle popolazioni occidentali – in particolare Europa e Stati Uniti – sia su quelle asiatiche orientali – nello specifico Cina, Corea e Giappone – hanno avuto modo di riscontrare come le profonde origini culturali del Sé autobiografico vadano identificate innanzitutto nelle interazioni tra genitori e figli quando si comunicano dei ricordi. Tutto inizierebbe dal micro contesto della narrazione familiare, in cui le *life narratives* che ci si scambia costituiscono la traccia narrativa ineliminabile cui si atterra il Sé autobiografico in modi e posologie differenti a seconda dei contesti culturali.³

Facciamo attenzione: a essere trasmessi durante il *reminiscing* (conversazioni memorialistiche) tra genitori e figli sono in primo luogo uno stile narrativo, l'abitudine a leggere nelle sequenze di azioni un principio morale, la possibilità di attribuire funzioni e finalità differenti all'archiviazione dei ricordi e di utilizzare la memoria autobiografica nel contesto della vita quotidiana. È esattamente qui che si rilevano marcate differenze tra contesti culturali diversi tra loro, soprattutto in relazione all'orientamento verso autonomia (*autonomy*), riscontrabile in particolare nelle società occidentali, o verso relazionalità

¹ Qi Wang, *The Autobiographical Self in Time and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 50-63.

² Dan P. McAdams, *The Psychological Self as Actor, Agent, and Author*, «Perspectives on Psychological Science», vol. 8, n. 3, 2013, pp. 272-95: 286.

³ Sarah Kulkofsky, Qi Wang e Jessie B. K. Koh, *Functions of memory sharing and mother-child reminiscing behaviors: individual and cultural variations*, «Journal of Cognition and Development», vol. 10, n. 1-2, 2009, pp. 92-114: 95 ss.; Carole Peterson, Qi Wang e Yobo Hou, «*When I was little*»: *Childhood recollections in Chinese and European Canadian grade-school children*, «Child Development», vol. 80, n. 2, 2009, pp. 506-18: 515.

(*relatedness*), maggiormente diffuso in quelle asiatiche orientali, che tali contesti prediligono, perché esso incide sensibilmente sulla cognizione, sulle emozioni e sui comportamenti sociali di un individuo. O meglio – come sottolinea la psicologa Qi Wang – l’orientamento dominante di una cultura può influenzare il modo in cui le persone percepiscono, valutano e utilizzano i ricordi nella vita quotidiana e condizionano gli obiettivi e le finalità, consapevolmente o inconsapevolmente, che sono sostenuti innanzitutto dai genitori durante i discorsi sul passato con i loro figli.⁴ Durante le attività familiari di *reminiscing* tutto ciò emerge con particolare virulenza, ed è segnalato attraverso l’analisi delle conversazioni tra genitori e figli che sono emerse differenze evidenti tra culture occidentali, soprattutto euro-nordamericane, e culture estremo-orientali, soprattutto quelle influenzate dal confucianesimo (Cina, Giappone, Corea).⁵

In estrema sintesi, in Occidente gli adulti recuperano ricordi anche molto remoti dell’infanzia (arretrando sino ai due/tre anni) e ridelineano in modo dettagliato gli eventi di quel remoto periodo, focalizzandosi sulle emozioni provate e sul ruolo assunto nel corso degli eventi. Perché? Evidentemente gli euro-nordamericani considerano le *personal narratives* come un mezzo per esprimere la latitudine interiore, l’unicità e la profondità del loro *Self*. Invece, in Estremo Oriente gli adulti – soprattutto cinesi – raccontano prevalentemente eventi storico-sociali di valore collettivo, non arretrano molto nel passato (al massimo fino ai quattro anni) e sottolineano il valore paradigmatico, in prospettiva morale, di ciò che raccontano; in modo coerente, gli asiatici orientali intendono le *personal narratives* come guide per il comportamento sociale, in cui viene sottolineata l’interdipendenza individuale rispetto agli altri.⁶

Considerando il modello individualistico e analitico dell’Occidente, e quello interpersonale e olistico dell’Estremo Oriente, come spiegare in una prospettiva globale e comparata gli elementi fondativi dello storytelling nei Paesi di lingua e cultura araba? In breve: rispetto alla nota opposizione tra *narratives* occidentali e *narratives* asiatico-orientali come si posizionano gli arabi?⁷ Non c’è dubbio: gli arabi sono più prossimi al secondo. Già l’antropologo olandese Geert Hofstede ha computato i Paesi arabi agli ultimi posti della graduatoria tarata sull’individualismo,⁸ e in effetti l’intera civiltà islamica induce a consolidare la primazia della collettività rispetto al singolo individuo, ma con una differenza: mentre in Estremo Oriente si convalida un’idea di macrocollettività, nei Paesi arabi hanno un ruolo preponderante gli aggregati tribali di medio-piccole dimensioni, oppure piccole isole di interpersonalismo quali le famiglie.

In un autorevole studio dedicato a tale questione, Shelley D. Chuchmuch ha sottolineato, da un lato, come gli aspetti fondanti della cultura araba basati sulle dinamiche della collettivizzazione traggano le proprie radici dalle tradizioni beduine e dagli insegnamenti islamici; dall’altro, come tali elementi si manifestino altresì nelle pratiche educative familiari e scolastiche diffuse nel mondo arabo contemporaneo.⁹ La tradizione beduina emerge chiaramente nella struttura sociale, nei valori e nelle usanze familiari arabi, anche perché

⁴ Wang, *op. cit.*, pp. 3-8.

⁵ Ivi, pp. 48 ss.

⁶ Ivi, p. 50.

⁷ Stefano Calabrese, *Storie di vita. Come gli individui si raccontano nel mondo*, Milano, Mimesis, 2018, pp. 45-71.

⁸ Geert Hofstede, Gert J. Hofstede e Michael Minkov, *Culture e organizzazioni. Valori e strategie per operare efficacemente in contesti internazionali*, trad. e cura di Anna Paola Simonetti, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 100.

⁹ Shelley D. Chuchmuch, *Impacts of Education and Modernization on Arab Muslim Society*, Michigan State University, Ann Arbor, 2006.

prima della diffusione dell'Islam le popolazioni della penisola arabica erano suddivise in due gruppi: il Badw, costituito da beduini nomadi che vivevano spostandosi nel deserto con le loro mandrie di bestiame; il Hadar, cioè il popolo sedentario, stabilizzatosi in villaggi e città, dedito al commercio e all'agricoltura.

Nota bene: i beduini rappresentano un aggregato patriarcale e patrilineare basato sul principio di consanguineità, ossia sull'esistenza di gruppi di parentela formati da individui con un antenato comune (reale o fittizio) e un capostipite, tale da costituire un segmento tra i tanti della tribù, il clan (*ashair*), governato da un *mukhtar* eletto dai capi famiglia. In breve, ogni tribù si divide in clan e ogni clan si segmentava in lignaggi (*fukhud*). Senza il sostegno reale e la protezione del gruppo, l'individuo in questi contesti non ha alcun valore, e perciò deve identificarsi con gli interessi e il pensiero dominante nel clan, riassumibile in cinque punti: ospitalità, generosità, coraggio, onore e rispetto di sé. In particolare, Chuchmuch sottolinea come i beduini siano da sempre noti per l'ospitalità, orientata in primo luogo a rafforzare la solidarietà di gruppo: ad esempio se un visitatore non viene ricevuto in modo ospitale da un membro della tribù, tale mancanza si riflette su tutti gli altri, e ciò causa 'la perdita della faccia' (*losing face*) agli occhi degli altri.¹⁰ Il concetto di 'salvare la faccia' (*saving face*) è predominante nelle culture arabe, e ciò spiega il ricorso allo storytelling quale forma di produzione, manutenzione o falsificazione del *Self* pubblico, benché il vero elemento fondante resti sempre e comunque la famiglia, l'unità socio-economica di base, grazie alla quale qualsiasi fonte di reddito è comunemente posseduta e gestita per il beneficio di tutti, e dove il successo o il fallimento di un singolo membro diventa quello della famiglia nel suo complesso. Come è evidente, risulta più che mai nota l'influenza della religione islamica in tutto il mondo arabo: l'Islam è considerato non semplicemente un ideale astratto concepito per meri fini devozionali, ma piuttosto una norma comportamentale che disciplina ogni ambito della vita sociale e individuale.

Ebbene, in Asia orientale troviamo le società per eccellenza ad *alto contesto* (*high-context culture*), dove predominano reti interdipendenti di relazioni parentali – ossia che conferiscono molto valore agli elementi contestuali come le emozioni e i luoghi, e poco rimane nella parte verbale e esplicita del messaggio –; mentre le società occidentali a *basso contesto* (*low-context culture*) riconoscono il primato al singolo individuo – prediligendo una comunicazione verbale, diretta e non ambigua, in cui vengono enfatizzati fatti, informazioni, regole, coerenza. In altre parole il messaggio va *straight to the point*. Ora passiamo ai Paesi arabi, in cui si registra ancora oggi il persistente dominio della famiglia come unità di base dell'organizzazione sociale e della produzione economica, ciò che contribuisce alla diffusione di relazioni patriarcali anche all'interno di altre istituzioni sociali.¹¹ Chuchmuch sottolinea come le stesse relazioni patriarcali e i valori diffusi nella famiglia araba sembrano prevalere anche in ambito lavorativo, scolastico, religioso, politico e sociale, nel senso che in tutti questi contesti è possibile individuare la proiezione di una figura paternalistica in coloro che occupano posizioni di responsabilità (governanti, dirigenti, insegnanti, datori di lavoro o supervisori), pretendendo obbedienza assoluta dai sottoposti e mostrando scarsa tolleranza verso qualsiasi forma di dissenso.

Ancora. Mentre nelle culture occidentali i bambini imparano già a partire dai primi anni ad adottare un ragionamento logico, senza l'intrusione di fattori emozionali, e a sviluppare strategie di *problem solving* a orientamento individualistico, lasciando famiglia e comunità al secondo e terzo posto rispettivamente nell'assiologia dei processi formativi (per gli

¹⁰ Ivi, pp. 1-6; Antonio Cuciniello, *Aspetti pedagogici dell'Islam*, in *Islam a scuola: esperienze e risorse*, a cura di Costanza Bargellini e Elisabetta Ciccirelli, «Quaderni ISMU», vol. 2, 2007, pp. 33-50: 37-38; Giuliano Mion, *La lingua araba*, Roma, Carocci, 2007, pp. 20-21.

¹¹ Edward T. Hall, *Beyond Culture*, Garden City, Anchor, 1977, pp. 80 ss.

occidentali, consentire alle emozioni di interferire con la propria valutazione degli eventi è considerato un segno di immaturità), gli arabi attribuiscono grande valore alle manifestazioni emotive personali, benché sia importante che tali emozioni non arrechino un danno d'immagine alla propria famiglia: se gli arabi ritengono che qualcosa minacci la loro dignità personale, si sentono in diritto di negarla e procedere con la propria visione della situazione, anche nel caso in cui i fatti dimostrino il contrario. Raramente essi ammettono in modo esplicito i propri errori per non rischiare di 'perdere la faccia' e considerano l'onore (*sharif*) più importante dell'obiettività dei fatti.¹²

Come sempre accade nelle culture ad *alto contesto* (o collettiviste) asiatiche orientali, nelle società arabe gli individui sfruttano le proprie abilità comunicative per non perdere la reputazione agli occhi degli altri e per non ledere l'armonia del gruppo. Quest'ultima è un obiettivo centrale nelle culture collettiviste, e per tale motivo le persone tendono a calibrare attentamente ogni parola, a utilizzare formule di rispetto e espressioni di cortesia, e a concentrarsi sul linguaggio più 'contestuale' e non verbale: in caso di conflitto di opinioni, questi comunicatori non manifestano mai esplicitamente il proprio disaccordo, ma cercano sempre di esprimerlo con una certa evasività.¹³

2. La narrativizzazione dello spazio e del tempo

Prima di muovere all'analisi è necessario sottolineare come il linguaggio verbale sia soltanto uno dei mezzi narrativi e comunicativi che abbiamo a disposizione dato che – come messo in luce dall'antropologo statunitense Edward T. Hall – l'80-90 per cento dell'informazione che riceviamo viene esplicitato non solo non verbalmente, ma si verifica al di fuori della nostra consapevolezza.¹⁴ Più precisamente, basti pensare che il 70-80 per cento delle informazioni che raggiungono la nostra corteccia cerebrale passa attraverso gli occhi, contro un esile 10-15 per cento che giunge dall'orecchio.¹⁵ Ma non è tutto. Gli studi di Hall sul modo di concepire il tempo sono del tutto probatori in relazione alla morfogenesi dell'*entrelacement* quale struttura narrativa predominante nei Paesi arabi. Egli ha infatti dimostrato come le culture ad *alto contesto* coincidano grosso modo con le culture cosiddette *policroniche*, che hanno una concezione circolare e sommaria del tempo, e sono più orientate al presente e al passato, tanto che gli individui tendono a eseguire più attività contemporaneamente e non attribuiscono alla pianificazione una rilevanza fondamentale, a cui si attengono in modo assoluto i Paesi arabi (in particolare Arabia Saudita e Egitto), ancor più di Paesi dell'Estremo Oriente, quali Cina e Giappone. Viceversa, le culture a *basso contesto* corrispondono alle culture cosiddette *monocroniche*, in cui cioè gli individui considerano il tempo come un'entità tangibile, sezionabile e lineare cui danno grande valore, svolgendo preferibilmente un'attività alla volta in modo sequenziale, di cui Stati Uniti e i Paesi del Nord Europa sono modelli esemplari. Tale concezione del tempo, fa sì che l'interesse delle

¹² Chuchmuch, *op. cit.*, p. 11; Abdullah Y. Samarah, *Politeness in Arabic culture*, «Theory and Practice in Language Studies», vol. 5, n. 10, 2015, pp. 2005-16: 2006.

¹³ Richard E. Nisbett, *Il Tao e Aristotele: perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, trad. di Nicolina Pomilio, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 79, 193 ss.

¹⁴ Edward T. Hall, *Il potere delle differenze nascoste*, in *Principi di comunicazione interculturale. Paradigmi e pratiche*, a cura di Milton J. Bennett, trad. di Isabella Maria Fazio di Nasari, Milano, Franco Angeli, 2015, pp. 146-159: 146.

¹⁵ Paolo E. Balboni, *Parole comuni culture diverse. Guida alla comunicazione interculturale*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 30, 50.

persone sia rivolto al futuro, alle cose nuove e al cambiamento, mentre l'attenzione al passato viene lasciata solo agli esperti di certi settori.¹⁶

La vitalità relazionale e la continua segmentazione di un tempo letteralmente fatto a fette che troviamo nelle *narratives* arabe sarebbero dunque perfettamente coerenti con la volontà di riconoscere la primazia del tutto sull'uno e il desiderio di mostrarsi resilienti al decorrere funesto del tempo. Interromperlo, infatti, proprio come per Sherazade, significa guadagnarsi uno spazio vitale.¹⁷ Ad esempio, diversamente dagli occidentali, per le popolazioni del Medio Oriente è inutile fissare un appuntamento troppo in anticipo, dato che la struttura informale del loro sistema temporale pone tutto quello che è al di là di una settimana nell'unica categoria del futuro, in cui i progetti tendono a 'passare di mente'. Oppure, Iran e Iraq sono i Paesi in cui gli appuntamenti nel presente sono trattati piuttosto alla leggera, mentre il passato assume grande importanza: gli individui vedono il passato come una sfera fluorescente di valori e magnificano le grandi epoche della cultura persiana, mentre il futuro sembra avere scarsa realtà o certezza.

Hall riporta un episodio accaduto a metà degli anni Cinquanta a Kabul, in cui comparve un uomo che cercava in città il proprio fratello, chiedendo a tutti i mercanti se avessero visto il fratello: diede altresì il proprio indirizzo ai mercanti, nel caso il fratello fosse tornato. L'anno seguente ritornò e ripeté la scena, tanto che uno dei membri dell'ambasciata americana, informato delle sue ricerche, gli chiese se avesse trovato il fratello: l'uomo rispose che lui e il fratello si erano accordati di trovarsi a Kabul, ma né l'uno né l'altro aveva detto in quale anno.¹⁸ In tal modo, vediamo che l'espressione araba *inshallah* («Se Dio vuole»), una delle interiezioni più diffuse nel mondo musulmano, si svuota del mero fatalismo che potrebbe attribuirgli un occidentale, per configurarsi come un ulteriore aspetto della policronicità, esplicito nel Corano, consistente nel riconoscere sempre che il futuro è nelle mani di Dio, per cui anche l'uso del tempo futuro dei verbi può risultare blasfemo: una sfida a Dio.¹⁹

Pertanto anche la *dimensione nascosta* dello spazio veicola un significato, costituendo una parte essenziale del processo comunicativo.²⁰ In *The Silent Language* (ed. or. 1959) e *The Hidden Dimension* (ed. or. 1966) Hall ha introdotto per la prima volta il concetto di prossemica per indicare lo studio della percezione e dell'uso dello spazio nella comunicazione dei rapporti interpersonali. L'idea che sta alla base del sistema di classificazione prossemica è che l'uomo, al pari degli animali, esibisce un tipo di comportamento definito da Hall «territorialità»,²¹ consistente nell'atto di rivendicare e difendere un territorio. Nelle normali interazioni quotidiane (di animali e di uomini) è possibile ravvisare quattro distanze (*zona intima*, *zona personale*, *zona sociale* e *zona pubblica*) a cui corrispondono tipi di attività, di relazioni e di sentimenti differenti che, a seconda del rapporto che ci lega agli altri, sono connesse altrettanti gradi di prossimità che accettiamo essi assumano nei nostri confronti. Ma – attenzione – i modelli prossemici, ossia la quantità e il mutamento della

¹⁶ Hall, *Il potere delle differenze nascoste*, cit., pp. 17-20, 150-151; Edward T. Hall e Mildred R. Hall, *Understanding Cultural Differences: Germans, French and Americans*, Yarmouth, Intercultural Press, 1990.

¹⁷ Stefano Calabrese, *Gli arabi e lo storytelling. Dalle origini a Giulio Regeni*, Milano, Meltemi, 2019.

¹⁸ Edward T. Hall, *Il linguaggio silenzioso*, trad. di Gianni Celati, Milano, Garzanti, 1972, pp. 27-29.

¹⁹ Balboni, *op. cit.*, p. 44.

²⁰ Umberto Eco, *Introduzione a Edward T. Hall, La dimensione nascosta*, trad. di Massimo Bonfantini, Milano, Bompiani, 1973, p. vi.

²¹ Hall, *Il linguaggio silenzioso*, cit., 1972, p. 209.

distanza tra le persone che interagiscono e il modo in cui vengono intesi, sono culturalmente determinati.²²

Segnatamente, Hall mette in luce come gli individui delle società medio-orientali non esprimano quella reazione tipicamente americana di chi si sente oltraggiato se toccato da estranei in luoghi pubblici, poiché *au contraire* l'abitudine di spingersi e urtarsi nei luoghi pubblici è un tratto caratteristico della cultura medio-orientale. Meglio ancora: per gli arabi in un luogo pubblico l'intrusione non esiste: pubblico significa pubblico, per cui non solo la *distanza pubblica* risulta assai più angusta nel mondo arabo rispetto all'Occidente, ma anche la *distanza personale*, quella che viene stabilita dall'olfatto, fulcro di tutto il sistema prossemico e comportamentale arabo. La sensibilità olfattiva porta gli individui medio-orientali ad accentuare gli odori e ad 'usarli' per semantizzare i rapporti interpersonali, al punto che essi non hanno alcun ritegno a esplicitare a un altro individuo quanto il suo odore risulti sgradevole.²³

In breve: se il confine olfattivo costituisce il meccanismo arabo di determinazione delle distanze nei rapporti interpersonali, quello occidentale si basa su meccanismi visivi. Di conseguenza, occidentali e arabi si distinguono anche per la posizione mantenuta dalle persone durante una conversazione: per i primi chiacchierare passeggiando fianco a fianco è una pratica comune, mentre per i secondi la frontalità è d'obbligo. Guardare una persona con la coda dell'occhio (avvalendosi della visione periferica) è un'autentica scortesìa, come pure sedersi o stare in piedi dorso a dorso. Durante una conversazione con un amico, gli arabi cercano la sua partecipazione coinvolgendolo totalmente, ma tale coinvolgimento e partecipazione si esprimono in molti modi, come si osserva in un bazar, dove tutti i presenti possono partecipare alla trattativa della merce tra compratore e venditore senza che vi sia alcuna *privacy* negli spazi pubblici.²⁴

Ancora una volta, il concetto di *Self* è dirimente per comprendere i modelli prossemici e comunicativi. Ebbene, se nel mondo occidentale la *persona* è sinonimo di individuo preso nella totalità del suo organismo, includendo persino i vestiti e la proprietà fondiaria, in quanto iperbolici corporee – almeno a partire dalla Modernità in avanti –, in quello arabo la collocazione della *persona* è da qualche parte *dentro* il corpo. La dissociazione del corpo dal *Self* ci aiuta meglio a capire perché l'amputazione di una mano eseguita in pubblico in Arabia Saudita, sia considerata una pena 'normale' per coloro che sono stati accusati di furto. Tale concezione trova altresì una corrispondenza a livello linguistico: ad esempio, spiega Hall, in arabo non esiste l'equivalente della parola 'stupro' ('rape' in inglese), ma possiamo trovare solo delle approssimazioni del tipo 'Egli la prese contro la sua volontà'. Non solo. La considerazione araba del *Self* nascosto e sprofondato dentro l'involucro corporeo implica un complesso di apporti sensoriali che accompagnano lo stile comunicativo: rispetto gli occidentali, gli arabi parlano con un tono di voce molto alto, toccano fisicamente l'interlocutore con le mani e si posizionano ad una distanza così ravvicinata da fargli sentire il proprio respiro.²⁵

3. *Narratives-in-interaction*: il luogo 'ideale' dell'identità narrativa?

Al fine di chiarire quale forma di identità implica l'espressione «storia di una vita», Paul Ricoeur inserisce la proiezione linguistico-narrata della soggettività in un contesto

²² Ivi, p. 233; Id., *La dimensione nascosta*, cit., pp. 143-162.

²³ Id., *La dimensione nascosta*, cit., pp. 199-201; Id., *Il potere delle differenze nascoste*, cit., p. 84.

²⁴ Ivi, p. 195.

²⁵ Ivi, pp. 196 ss.

identitario più ampio, concernente la dialettica categoriale tra *ipseità* e *medesimezza*; dove la natura *ipse* del soggetto riguarda la teleologia del suo essere, fondandosi su una scelta d'identità, mentre la *medesimezza* riguarda l'esser già dell'*idem*.²⁶ Dunque questi due momenti si esplicitano e sono racchiusi nel racconto, nella misura in cui il soggetto narrante che si riferisce a se stesso, allo stesso tempo si sviluppa, si forma, si crea, nella narrazione. Il raccontarsi è un atto insieme tensivo e retroattivo, rivolto, per così dire, in avanti, alla comunicabilità di se stessi agli altri, e indietro, in quanto costituzione del Sé che proviene dal Sé.²⁷ È necessario specificare che l'identità totale dell'Io restituisce un particolare permanere del tempo, giocato sull'affrancamento dell'*ipse* dall'*idem*: l'identità non è la coincidenza dell'*ipseità* con la *medesimezza*, ma è il loro rapporto nella distanza; è in questo senso che il termine «affrancamento» è utilizzato da Ricoeur, per costituire il concetto generale di *unità narrativa di una vita*.²⁸ Il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale.²⁹ Ebbene: la narrazione consente di dare un significato non solo al microtempo evenemenziale commisurato all'individuo, alle nostre *life stories* quotidiane, ma anche alla *longue durée* del tempo genealogico e ciclico.³⁰

Gli approcci psicologici e cognitivi più recenti stanno tentando invece di applicare lo strumento dell'analisi narrativa allo studio sull'identità e sulla percezione del Sé, anche in rapporto alla collettività.³¹ A questo proposito, lo psicologo statunitense Jerome Bruner sottolinea come la costruzione dell'identità personale sia una mescolanza di sentimenti interni, esperienze e situazioni esterne, dove per esterni si intendono tutti quei condizionamenti che derivano da altri soggetti, ma altresì da fattori genetici, che ne condizionano lo sviluppo. Questa costruzione deriva da una serie di incontri e circostanze che il nostro Sé è portato a vivere, ma questi eventi non sono casuali, anzi dipendono da una concezione di Sé in evoluzione, mediati da una percezione che l'individuo stesso ha del mondo. Come vedremo nel prossimo paragrafo, ogni cultura assume un ruolo fondamentale nell'educazione e nella formazione della persona, perché offre i mezzi per poter gestire il mondo narrativo di un individuo per poter comprendere e farsi comprendere dagli altri.³²

I tentativi di trasportare il contesto interazionale e gli aspetti orientati alla *performance* della narrazione nell'analisi delle identità risalgono nel periodo compreso tra la prima e la seconda metà del Novecento, grazie a Kenneth Burke e Erving Goffman, ma sono stati ripresi e ripetuti da altri studiosi anche nel campo della ricerca biografica. Recentemente lo sforzo di integrare questo riconoscimento all'interno dell'analisi empirica ruota intorno a una serie di posizioni chiave: ad esempio, ricollocare la narrazione in termini di atti performativi, attraverso l'analisi delle pratiche incarnate e delle condizioni materiali delle produzioni narrative. Allo stesso tempo, Jaber F. Gubrium e James A. Holstein mirano a un'etnografia narrativa in grado di analizzare la complessa interazione tra esperienza, pratiche

²⁶ Filippo Righetti, *Il racconto di sé tra temporalità ed etica. Paul Ricoeur e la teoria della narrazione*, «Lo Sguardo», vol. 11, n. 1, 2013, pp. 213-228.

²⁷ Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. di Daniella Iannotta, Milano, Jaca book, 2005, pp. 207 ss.

²⁸ Ivi, pp. 250 ss.

²⁹ Id., *Tempo e racconto*, III, trad. di Giuseppe Grampa, Milano, Jaca book, 1988.

³⁰ *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, a cura di David Herman, Manfred Jahn e Marie-Laure Ryan, London-New York, Routledge, 2005, *ad vocem* «Genealogy».

³¹ *Varieties of Narrative Analysis*, a cura di James A. Holstein e Jaber F. Gubrium, Thousand Oaks, Sage Publication, 2012.

³² Jerome Bruner, *A narrative model of self-construction*, in *The self across psychology: self-recognition, self-awareness, and self-concept*, a cura di Joan G. Snodgrass e Robert L. Thompson, New York, Academy of Sciences, 1997, pp. 145-61: 147 ss.

narrative, risorse descrittive, scopi, pubblico e ambienti che condizionano la narrazione.³³ Basandosi su teorici della narrazione come Bruner, Polkinghorne e Sarbin, Dan McAdams ha elaborato un modello in cui afferma chiaramente che le storie di vita sono più che ricapitolazioni di eventi e episodi passati, e che hanno un carattere *determinante*. Ossia McAdams riconosce lo *storytelling* come una caratteristica essenziale della natura umana e, nello specifico, per la costituzione dell'identità personale: la risposta alla domanda «Chi sono io?» è innanzitutto «Tu sei un romanzo», o meglio, ognuno di noi può essere metaforicamente inteso come una prosa narrativa estesa che caratterizza un personaggio.³⁴

Le persone costruiscono la propria identità narrativa attraverso le esperienze vissute, il narrare tali esperienze ad altri (ad esempio, amici e genitori), il monitorare le reazioni altrui a queste narrazioni, il modificare le narrazioni in risposta alle reazioni degli interlocutori, lo sperimentare nuovi eventi e raccontarli alla luce delle narrazioni del passato, e così via. In accordo con la psicologa della personalità Kate McLean, McAdams afferma che i Sé creano storie che, a loro volta, creano nuovi Sé e questo processo avviene inevitabilmente all'interno del contesto delle relazioni interpersonali significative e dei legami con il gruppo di appartenenza. In breve, la *narrative identity* emerge gradualmente attraverso le conversazioni quotidiane, le interazioni sociali, l'introspezione, i passaggi abituali e casuali della vita ma anche le decisioni che si prendono per quanto riguarda il lavoro, le relazioni sentimentali ecc. Tale identità è un mito personale (*personal myth*), nel senso che fornisce significato e verosimiglianza, più che una verità oggettiva. In altri termini: formulando un'identità narrativa ricostruiamo il passato e immaginiamo il futuro allo scopo di spiegare come siamo giunti a essere quelli che siamo e di riflettere su dove potremmo arrivare, per cui elaboriamo *life stories – narrative identities* – per fornire alla nostra vita un senso di continuità temporale.³⁵

In una serie di studi condotti nel corso degli ultimi trent'anni, McAdams e i suoi colleghi hanno osservato che gli adulti americani di mezza età che godono di elevati livelli di salute psicologica e che hanno ottenuto un punteggio particolarmente elevato nella misura della generatività sui resoconti personali tendono a narrare le loro vite come storie di redenzione (*stories of redemption*) in cui il protagonista inizialmente sopporta la sofferenza che può derivare da un fallimento, una perdita, una separazione, una privazione, un abuso o da qualsiasi situazione particolarmente difficile nella vita di una persona che comporta una forte emozione negativa. Successivamente, la sofferenza porta a un esito positivo di qualche tipo: la redenzione comporta un passaggio, uno slittamento da una situazione palesemente negativa a una particolarmente positiva.³⁶ A questo proposito, lo psicologo Phillip L. Hammack afferma che una particolare cultura può offrire un racconto originario (*master narrative*) che cattura i percorsi e i conflitti che i suoi membri hanno affrontato storicamente. Ad esempio, uno studio di Hammack condotto su adolescenti israeliani e palestinesi mostra che la forma e il contenuto delle storie individuali spesso riflettono quello delle

³³ Michael Bamberg, *Identity and narration*, in *The living handbook of narratology*, a cura di Peter Hühn et al., Hamburg, Hamburg University, ultimo accesso: 10 aprile 2019, <<http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/identity-and-narration>>.

³⁴ Dan P. McAdams, *The Art and Science of Personality Development*, New York, Guilford Press, 2015, p. 240.

³⁵ Ivi, pp. 253-254.

³⁶ Id., *The redemptive self: Stories Americans live by*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 70-72, 271-292.

narrazioni originarie culturali: le storie di persecuzione e di trionfo per i primi, e la tragedia di un territorio perduto e di un'identità rubata per i secondi.³⁷

Diversamente dagli studi che si concentrano perlopiù sui racconti delle *big stories* (ossia autobiografie, *life narratives* ecc.), Alexandra Georgakopoulou e Michael Bamberg hanno cercato di sviluppare un approccio alternativo, focalizzandosi sulle cosiddette *narratives-in-interaction*, ossia il modo in cui le storie emergono nelle conversazioni quotidiane. Georgakopoulou e Bamberg sottolineano come le *small stories* si rivelino essere il luogo 'ideale' in cui le identità vengono continuamente esercitate e testate. Solo attraverso le *small stories* è possibile indicizzare (i) le parole ricorrenti, i temi, gli eventi, la cronologia, i protagonisti, i personaggi chiave, il *plot* e i *sub-plot*; (ii) l'uso documentato dell'io nel corso di ogni narrazione (come in sintagmi quali «Io ho detto,» «Io ho riso,» «Io stavo pensando che»); (iii) la relazione attraverso cui i temi sono stati presentati, cioè per opposizione o sinonimia, perché anche questo dato aiuta a comprendere il rapporto sussistente tra il narratore e il destinatario.³⁸

4. Il *tool narrative* degli adolescenti arabi

Per farci un'idea più precisa dello storytelling arabo durante le *small stories* è particolarmente emblematico uno studio sperimentale di Lynda M. Ashbourne e Mohammed Baobaid, i quali hanno analizzato le *life narratives* che genitori e adolescenti di origine medio-orientale emigrati in Canada si raccontano quotidianamente all'interno della sfera domestica, allo scopo di individuare eventuali differenze nei flussi narrativi degli adolescenti arabi rispetto a quelli occidentali.³⁹ Non diversamente dalla vecchia prospettiva *dialogica* bachtiniana,⁴⁰ la costituzione del significato sembra essere soggetta a spinte e attrazioni dialettiche derivanti dal rapporto tra i *partner* coinvolti in relazione al più ampio sistema culturale di cui fanno parte.⁴¹ I processi migratori, evidentemente, contribuiscono a un continuo interscambio tra presente e passato, tra Paese originario e Paese ospitante, tra le condizioni socio-culturali e morali precedenti e quelle attuali, per cui i ricercatori hanno coinvolto adolescenti tra i quindici e i vent'anni i cui genitori provenivano dai seguenti Paesi: Egitto (4), Libia (3), Arabia Saudita (3), Yemen (2), Sudan (2), Libano (2), Giordania (2), Siria (1) e Emirati Arabi (1).

Il primo obiettivo della ricerca era di elaborare una teoria sull'esistenza di uno storytelling intergenerazionale,⁴² determinato culturalmente, che si svilupperebbe durante

³⁷ Philipp L. Hammack, *Narrative and the cultural psychology of identity*, «Personality and Social Psychology Review», vol. 12, n. 3, 2008, pp. 222-47.

³⁸ Michael Bamberg e Alexandra Georgakopoulou, *Small Stories as a New Perspective in Narrative and Identity Analysis*, «Text & Talk», vol. 28, n. 3, 2008, pp. 377-96: 380 ss.

³⁹ Lynda M. Ashbourne e Mohammed Baobaid, *Parent-Adolescent Storytelling in Canadian-Arabic Immigrant Families (Part 1): A Grounded Theory*, «The Qualitative Report», vol. 19, n. 59, 2014, pp. 1-21.

⁴⁰ Michail M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press, 1986.

⁴¹ Christine Y. Tardif-Williams e Lianne Fisher, *Clarifying the link between acculturation experiences and parent-child relationships among families in cultural transition: The promise of contemporary critiques of acculturation psychology*, «International Journal of Intercultural Relations», vol. 33, n. 2, 2009, pp. 150-61.

⁴² Robyn Fivush, Jennifer J. Bohanek e Widaad Zaman, *Personal and intergenerational narratives in relation to adolescents' well-being*, «New Directions for Child and Adolescent Development», vol. 131, 2011, pp. 45-57.

l'adolescenza all'interno del nucleo familiare; il secondo consisteva nel dimostrare come le *narratives* che gli adolescenti raccontano ai loro genitori incorporino una varietà di 'voci' connesse a una certa cultura. A tale scopo durante la prima fase i partecipanti hanno descritto le storie raccontate quotidianamente nell'endosfera familiare e successivamente i dati raccolti sono stati trascritti e esaminati in base a quattro categorie della Grounded Theory Methodology, ossia (GTM).⁴³

(i) Le pratiche quotidiane di narrazione spontanea e condivisione tra genitori e figli (specificando il contenuto della narrazione, il luogo e il periodo della giornata in cui è stata raccontata). La prima categoria ha mostrato come contenuti e contesti delle narrazioni familiari arabe mutino in relazione a fattori quali l'auto-consapevolezza del narratore e la conoscenza pre-archiviata dei destinatari, il sesso, l'età e le differenze culturali nei processi di alfabetizzazione, nel senso che i ricercatori hanno innanzitutto constatato come il contenuto di tutte le storie si riferisca alle esperienze personali dei partecipanti: i racconti degli adolescenti sono infatti legati alla scuola, alle esperienze quotidiane e ai problemi di socializzazione, ma i narratori in erba selezionano solo quelli in grado di metterli in luce positivamente di fronte ai genitori. Al contrario, i giovani di famiglia araba che si sono sottoposti all'intervista hanno identificato nel gossip e nei fatti privati dei loro coetanei un tipo di informazione che si astengono dal raccontare. Quanto ai genitori, essi descrivono ai propri figli episodi accaduti quando avevano all'incirca la loro età allo scopo di fornire esempi di comportamento considerati accettabili o inaccettabili.

Gli adolescenti acquisiscono dunque in famiglia uno *store* di eventi uditi e visti da altri oppure letti, in altri termini non vissuti in prima persona. Le storie trattano prevalentemente di scelte positive o negative: gli adolescenti *utilizzano* – è questo il *tool narrative* arabo di cui stiamo cercando l'origine e il significato – tali racconti come supporto per mettere in evidenza il loro virtuoso comportamento, mentre i genitori se ne servono per comparare il comportamento adolescenziale attuale con quello passato.⁴⁴ Lo *storytelling* genitore-adolescente ha luogo in diversi spazi domestici (in cucina, in soggiorno, in camera da letto e in giardino), ma anche in auto e nei bar; solitamente le conversazioni in cui sono presenti anche altri membri della famiglia si svolgono durante le ore 'di punta del giorno' – cioè la cena o davanti alla tv –, sono di breve durata e trattano di argomenti frivoli, disimpegnati e superficiali, mentre i dialoghi 'a quattr'occhi', generalmente in tarda serata tra un genitore e un adolescente, riguardano informazioni più profonde, serie e personali, dando luogo a discussioni più lunghe. Ebbene: i figli di immigrati hanno messo in luce una sistemica propensione a correlare la scelta del luogo con il contenuto delle *narratives*, come se lo spazio del racconto fosse scelto dal narratore sulla base del suo contenuto, mentre gli adolescenti canadesi non hanno riflettuto su tale correlazione mettendo altresì in luce la mancanza di tempo da dedicare alle *narratives* da parte dei genitori. Il contratto narrativo e lo spazio di enunciazione del racconto: per adesso sono questi i marcatori dello storytelling arabo.

(ii) La seconda categoria, riguardante le intenzioni dei narratori e la morfologia narrativa da essi prescelta, ha mostrato come sia per i genitori che per gli adolescenti le *narratives* sono in grado di migliorare le relazioni familiari e incentivare un legame positivo, se non altro perché la condivisione di storie può incrementare il benessere o contribuire alla costituzione di un rapporto di fiducia. Genitori e adolescenti di origine araba condividono la convinzione che i primi dovrebbero e potrebbero fornire preziosi consigli ai secondi, che porta questi ultimi a costruire una narrazione con l'intento di chiedere un parere ai genitori

⁴³ Ashbourne, Baobaid, *op. cit.*, I, pp. 8-12.

⁴⁴ Saqi Hafez, *The Quest for Identities: the Development of the Modern Arabic Short Story*, London-San Francisco, Saqi Books, 2007.

o che comporta altre forme di risposta genitoriale quali l'ascolto, la conferma, la comprensione, la trasmissione di un orgoglio familiare, la protezione e la cura. Diversamente, per gli adolescenti canadesi la narrazione è maggioritariamente vista come un'opportunità di 'sfogo', per cui il solo fatto di raccontare una storia può sortire effetti benèfici su di essi.

Alcuni genitori considerano le domande che vengono poste loro dai figli, in risposta a quello che gli raccontano, dei benefici derivanti dallo storytelling. Per ciò che concerne le abilità narrative, sia la cultura del Paese ospitante che del luogo d'origine sono state riconosciute come fattori determinanti per le capacità narratoriali: se lo stile di un racconto è stato riconosciuto come interconnesso alle capacità individuali, gli adolescenti di origine araba hanno sottolineato come raccontare un evento giungendo direttamente al punto decisivo della storia – in breve limitando i dettagli, le descrizioni, le digressioni esemplari – sia una caratteristica morfologica dei racconti canadesi, mentre la messa in parallelo di *narratives* di cui l'una funge da exemplum per l'altra e viceversa, oltre a una tendenza digressiva spesso labirintica e comunque degerarchizzante, sarebbero contrassegni formali esplicitamente attribuibili ai figli di immigrati arabi.⁴⁵ Insomma un vero e proprio *entrelacement*.

(iii) La terza categoria si riferisce alla natura reattiva della narrazione, cioè al rapporto tra narratore e narratario, e consente di mostrare nel gruppo degli adolescenti di origine araba una maggiore attenzione, rispetto ai loro coetanei canadesi, al rimodellamento delle *life narratives* in relazione al genere, all'età, alla personalità dell'ascoltatore e al rapporto che si ha con esso, nel tentativo di prevedere la sua reazione: una maggiore attenzione in cui, va detto, si riconosce l'antica ossessione da parte di Sherazade, nelle *Mille e una notte*, circa gli effetti prodotti su Shariyar dalle storie che ella gli narra nottetempo.⁴⁶

(iv) Interessata alle influenze culturali e linguistiche sulla narrazione intergenerazionale, la quarta categoria mette in luce, sempre nel gruppo degli adolescenti e degli adulti di origine araba, la volontà di incapsulare nelle *life narratives* norme di comportamento fondate sulla cultura d'origine, allo scopo di ammonire i figli circa eventuali situazioni di 'scontro culturale' a scuola o nei luoghi pubblici. Tale incapsulamento avviene inoltre ricorrendo a una lingua di origine o di arrivo la cui scelta dipende da fattori molteplici, quali la lingua utilizzata originariamente negli eventi narrati, il linguaggio che risulta meglio comprensibile al narratore e all'ascoltatore, infine le intenzioni del narratore, ad esempio il desiderio di continuare a praticare la lingua del Paese nativo o di favorire esclusivamente le nuove competenze linguistiche. In questo caso, il marcatore è l'*imprinting* etico-performativo del raccontare.⁴⁷

In sintesi, dallo studio dei ricercatori canadesi emerge una vera e propria teoria della narrazione intergenerazionale riferibile a popolazioni arabe emigrate nel mondo occidentale, in base alla quale il processo di *meaning-making* emerge nello spazio dialogico tra il narratore e chi ascolta – dato che ciò che viene detto e il significato associato a esso include la reazione dell'ascoltatore, le varie sollecitazioni dialettiche presenti in tale interazione, il contenuto della storia raccontata e il desiderio stesso di *meaning-making* che genera l'atto di storytelling. Curiosamente gli arabi sembrano confermare l'idea bachtiniana – e molto più dei testi letterari di tradizione occidentale analizzati da Bachtin – secondo la quale in qualsiasi atto di enunciazione si devono riconoscere voci diverse, attribuibili a soggetti che parlano simultaneamente.⁴⁸

⁴⁵ Ashbourne, Baobaid, *op. cit.*, I, pp. 8-12.

⁴⁶ Abdelfattah Kilito, *L'occhio e l'ago. Saggio sulle "Mille e una notte"*, trad. di Donata Meneghelli, Genova, Il melangolo, 1994, pp. 12 ss.

⁴⁷ Roger Allen, *La letteratura araba*, trad. di Bruna Soravia, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 191-6.

⁴⁸ Bakhtin, *op. cit.*, p. 255.

Tutto questo sembra essere confermato anche nella formattazione della narrazione finzionale araba. Lo si vede assai bene – afferma Stefano Calabrese – entrando negli spazi angusti, labirintici e sinestetici di *Palazzo Yacoubian* (ed. or. 2002) dello scrittore egiziano ‘Ala al-Aswani. In *Gli arabi e lo storytelling. Dalle origini a Giulio Regeni* Calabrese opera una raffinatissima analisi dello storytelling arabo dalle *Mille e una notte* alla contemporaneità, in particolare focalizzandosi su alcuni romanzi di Al-Aswani. Nel caso di *Palazzo Yacoubian* i singoli appartamenti sembra corrispondano a formazioni familiari di cui il narratore offre molteplici informazioni, sia pure arretrando in modo consistente nel tempo, il tutto raccontato in un regime narrativo di *entrelacement* allo stato puro, che comporterebbe quattro condizioni che fungono da attrattori morfologici: (i) una molteplicità di personaggi; (ii) storie sequenziali riguardanti tali personaggi; (iii) un’angusta unità spazio-contestuale; (iv) le storie nascono e si alimentano per contagio, seguendo una ‘logica metonimica’. Ebbene, parrebbe dunque che l’*entrelacement* evidenzi gli elementi fondativi non solo del *plot* di *Palazzo Yacoubian* bensì dello storytelling arabo già a partire dalle *Mille e una notte*.⁴⁹

⁴⁹ Calabrese, *Gli arabi e lo storytelling*, cit.