

Muri permeabili? Limiti e opportunità delle forme di solidarietà israelo-palestinese

DI ALEXANDER KOENSLER*

Abstract

Nei conflitti violenti, il ruolo delle alleanze di solidarietà che attraversano le frontiere rimane spesso sottovalutato oppure invisibile. La prospettiva etnografica, invece, può contribuire a una comprensione più dettagliata del ruolo di queste forme di cooperazione come forze politiche che, pur in modi diversi, sono sempre esistite in tutte le guerre. Basandomi su ricerche etnografiche sull'attivismo politico in Israele/Palestina, in quest'articolo indago il ruolo dell'attivismo che attraversa le frontiere: sia quella tra Israele e Palestina, sia la "frontiera interna" nel deserto del Negev in Israele. Il primo caso tratta le dinamiche di un incontro tra famiglie arabo-palestinesi e attivisti israeliani nella città palestinese parzialmente distrutta di Al-Khalil (Hebron), occupata e abitata sia da coloni sia dall'esercito israeliano. Il secondo caso, invece, analizza alcuni momenti significativi di una marcia della pace ispirata alle idee di Gandhi. I casi presentati nell'articolo dimostrano il duplice ruolo di queste forme di solidarietà nel sovvertire e reificare le divisioni del conflitto.

Parole Chiave: Antropologia, etnografia, guerra, frontiere, Israele, Palestina

Introduzione

La vita si evolve, è dinamica, ma i concetti con cui viene descritta rimangono statici, ricorda Thich Nhat Hanh (1974) nel suo trattato sul buddismo zen. Questa banale consapevolezza rinvia anche allo sguardo etnografico che tenta di andare oltre le rappresentazioni delle divisioni e dei fronti di guerra presenti nel senso comune, apparentemente così netti e ineludibili. Tale sguardo può restituire la complessità e la vivacità delle esperienze di vita evitando i tentativi di definirle e di racchiuderle in descrizioni statiche. Questo vale in maniera particolare in situazioni di conflitto. Quanto porose sono quindi le frontiere che dividono i fronti di guerra? Quanto sono ampi i margini che permettono di attraversare le barriere egemoniche, di superare i muri reali e quelli simbolici? Che cosa accade quando le persone decidono di attraversare i fronti di un conflitto?

Il presente articolo si prefigge di analizzare il ruolo delle alleanze trasversali

* a.koensler@qub.ac.uk

israelo-palestinesi e delle reti di solidarietà come forze politiche che sovvertono e talora reificano le linee di divisione. Dopo una breve introduzione sull'antropologia della guerra, descriverò le forme di attivismo che attraversano le frontiere: sia il "confine" tra Israele e Palestina, sia la "frontiera interna" tra i cittadini arabo-beduini e le autorità israeliane nel deserto del Negev in Israele¹. Mentre da un lato le esperienze degli attivisti hanno un effetto destabilizzante che ricorda le aperture verso il "sapere delle possibilità" dell'antropologia (Carrithers, 2005, p. 455), dall'altro dimostrerò come spesso le reti di solidarietà giochino paradossalmente un ruolo centrale per la produzione di un sapere che al contrario reifica l'idea di collisioni e divisioni insuperabili. Come afferma William James (1909, p. viii), si può pensare alle certezze che ci circondano come qualcosa di «reso fragile dalla complessità» e dalle contraddizioni delle esperienze nella vita.

Guerre, frontiere, divisioni: prospettive antropologiche

Le più recenti forme di guerra, spesso molto diverse tra loro, vengono a volte facilmente categorizzate in termini "etnici", non andando oltre i discorsi di legittimazione della violenza prodotti dagli attori coinvolti nei conflitti stessi. Il campo emergente dell'antropologia della guerra ha contribuito in modo significativo al superamento di spiegazioni di stampo naturalistico delle cause delle violenze di guerra (Reyna e Downs, 1997; Schlee, 2010). Gli studi antropologici hanno contribuito in modo particolare ad una più profonda comprensione degli interessi socio-economici e politici che possono stare all'origine delle guerre. Sulla base del consolidamento di lavori di tipo pionieristico (Mead, 1967), il volume *Deadly Developments. Capitalism, States and War* di Reyna e Downs (1997) enfatizza l'importanza di andare oltre le interpretazioni delle cause delle guerre che prendono alla lettera quanto riferiscono combattenti o soggetti coinvolti in prima persona. Focalizzandosi sulle politiche etniche, gli autori spiegano che le guerre nei paesi del sud del mondo sono spesso «il risultato di una deliberata costruzione delle identità etniche antagoniste da parte dei leader politici che cercano di controllare questi stati, spesso con la connivenza degli stati capitalisti avanzati» (1997, p. 16).

Altre analisi invece si incentrano prevalentemente sulle dinamiche materiali che scorrono dietro le quinte delle politiche in guerre etniche. Jourdan (2010)

1 La ricerca sul campo su questa campagna è stata realizzata tra il 2006 e il 2008 nell'ambito di un progetto di ricerca su movimenti sociali e politiche delle rivendicazioni per il Dottorato di Ricerca in Metodologie della Ricerca Etnoantropologica delle Università di Siena (sede istituzionale), Perugia e Cagliari (sedi consorziate) e ha avuto sviluppi successivi nell'ambito di ricerche postdottorali presso l'Università degli studi di Perugia ed i *Blaustein Institutes for Desert Research* dell'Università Ben-Gurion del Negev. I nomi delle persone e delle località minori sono stati sostituiti. Ringrazio coloro che in questo articolo appaiono sotto altri nomi per aver preso parte alla ricerca. Un ringraziamento va anche a Cristina Papa, Massimiliano Minelli e al revisore dell'articolo per i loro suggerimenti e a Salim Al-Turi e a Maya Negev per i loro contributi al lavoro di ricerca.

dimostra come le reti globali dello sfruttamento delle risorse alimentino le cosiddette “nuove guerre” e plasmino anche profondamente le relazioni interpersonali nei territori interessati dai conflitti. Il prezioso volume *Anthropology and Global Counterinsurgency* (Kelly *et al.*, 2010) indaga come gli interessi governativi nordamericani influenzino in realtà profondamente quelle guerre che appaiono come conflitti “etnici” localmente circoscritti, chiamate “nuove guerre” (Kaldor, 1999). Questo termine si riferisce agli scontri violenti avvenuti prevalentemente nel Sud del mondo e successivamente al crollo dell’Unione Sovietica e alla fine della Guerra Fredda. Dopo la rottura delle polarità macropolitiche, la diffusione dei conflitti in Africa e in Asia è stata spesso rappresentata come alimentata da antagonismi etnici di carattere primordiale. In questo contesto, gli studi antropologici hanno potuto dare un contributo importante nel “denaturalizzare” la comprensione delle cause delle guerre.

Tuttavia, l’antropologo dei conflitti Günther Schlee (2004) punta l’attenzione su un’altra questione fondamentale: i lavori incentrati sulle politiche dell’identità o quelle socio-economiche non sono in grado di spiegare perché la divisione tra amici e nemici venga tracciata esattamente nel modo in cui appare. Questo aspetto rinvia al ruolo spesso trascurato delle alleanze trasversali la cui mera esistenza, in contesti di guerre, pare mettere in discussione le rappresentazioni consolidate che enfatizzano linee di divisioni etniche o culturali. La dinamica tra costruzione delle identità collettive e interessi materiali merita attenzione in quanto si tratta di un terreno cruciale, ma finora poco esplorato in modo sistematico.

Lo spazio israelo-palestinese: frontiere e connessioni

Non vi è forse luogo al mondo in cui le frontiere siano più evidenti come tra Israele e Palestina. E non vi è forse luogo in cui l’attenzione al ruolo delle alleanze trasversali sia stato così trascurato. Emblematicamente, la linea di separazione tra Israele e Palestina si materializza in ciò che viene chiamato, a seconda delle proprie convinzioni politiche, il “muro dell’apartheid” oppure la “barriera della sicurezza”. Temi come la collisione, le divisioni e le pratiche coloniali sono al centro di una corposa letteratura di studi. Per esempio, il geografo politico Oren Yiftachel (2006) spiega le cause delle varie guerre israelo-palestinesi attraverso il concetto di “etnocrazia”. Il termine mette in luce come siano state le politiche etnonazionali ebraiche ad incentivare pratiche di espansione coloniale, reificando la marginalità di altri gruppi non-ebraici all’interno di Israele e opprimendo, in particolare, le aspirazioni nazionali palestinesi². Il concetto di “etnocrazia” è quindi utile per rafforzare una visione del conflitto che vada oltre le dicotomie nette, spostando l’attenzione sull’evoluzione delle politiche di espansione e sui conflitti interni allo stato israeliano.

2 Alcuni degli altri esempi più noti che riprendono una simile argomentazione sono i volumi recenti di Bishara (2002) e Pappe (2006).

Un filone di studi israelo-palestinesi meno noto, invece, va oltre lo studio delle ragioni dello scontro e si concentra sullo scambio transfrontaliero. Esso analizza aspetti come le dinamiche sociali nelle zone di “frontiera interna” (Rabinowitz, 1997), l’eterogeneità sociale e la fragilità delle divisioni ufficiali (Sacchi, 2003; Koensler, 2008), oppure la relativa permeabilità dei confini e dei posti di blocco (Abourahme, 2011; Parizot, 2001). Lo studio di questi “lati deboli” del conflitto mette in luce come le politiche coloniali possono creare paradossalmente nuovi spazi di libertà (Amir, 2013; Garb, 2006). Le divisioni nello spazio israelo-palestinese, infatti, non si limitano al contesto del muro, ma riguardano anche le zone periferiche dello stato di Israele e della Palestina. Come in buona parte delle società coloniali, la zona di frontiera delimita in Israele un’area “sottosviluppata”, una zona quindi dove viene messo in atto l’insieme delle politiche di espansione e sviluppo. Oren Yiftachel (1996) descrive lo stato israeliano, fondato nel 1948, come uno dei cosiddetti “nuovi stati”, nati su strutture sociali indigene preesistenti, come l’Australia e gli Stati Uniti. Sulla base del lavoro di Edward Said (1978), l’autore spiega come la zona di frontiera interna tenda ad assumere significati soprattutto ideologici e simbolici. La “frontiera”, ora, si trasfigura in una metafora per un ethos o una mentalità di espansione spirituale e materiale, di sviluppo e crescita che caratterizza le società capitalistiche moderne, così come anche altre società imperiali o coloniali. Gli abitanti al di là della frontiera interna rimangono spesso invisibili o vengono percepiti come ostili, primitivi e cioè come un potenziale pericolo (Rabinowitz, 1997). L’ancoraggio più o meno esplicito a una visione statica dei gruppi sociali ha anche portato ad analisi come quella di Tamar Hermann (2009) sul declino dei movimenti di pace israeliani istituzionalizzati come “Peace Now”; un’analisi questa che trascura la nascita di pratiche di attivismo dal basso e forme di attivismo trasversali non istituzionalizzate. Questi lavori hanno il merito di aver problematizzato una visione nettamente dicotomica e orizzontale del conflitto, ma essi rimangono spesso ancorati a una visione che non supera sostanzialmente la concezione di due poli identitari omogenei, quello palestinese e quello israeliano. Di conseguenza, non concepiscono il ruolo di alleanze trasversali. Nel loro complesso, le reti di solidarietà trasversali sono un terreno ancora poco esplorato.

Etnografia e spazi di solidarietà

Qui di seguito presenterò una descrizione dettagliata di due diversi momenti di mobilitazione in Israele e Palestina. Si tratta di forme di attivismo “dal basso” che cercano nuove forme di solidarietà e, in misura diversa, una sorta di spazio d’autonomia che mira a eludere o superare le divisioni e le politiche etno-nazionali ufficiali. Nell’ambito di una ricerca sul campo tra il 2006 e il 2007 ho partecipato in modo sistematico a un ampio raggio di attività politi-

che che coinvolgevano forme di solidarietà sia tra ebreo-israeliani e arabo-palestinesi nei territori occupati, che tra ebreo-israeliani e cittadini arabo-palestinesi all'interno dei confini dello stato israeliano³. Oltre alla documentazione etnografica delle pratiche attraverso la scrittura di un diario, ho condotto una serie di interviste sia agli attori e agli attivisti principali, sia con i presunti "destinatari" delle attività. È l'attenzione a queste pratiche situate che permette di «rilevare l'irregolarità della vita sociale» (Minelli, 2008, p. 182) rispetto alle sue categorie interpretative. Questa prospettiva quindi elude da visioni dicotomiche e porta alla luce il potenziale e i limiti di alleanze trasversali nei conflitti.

Il profondo impatto emotivo degli incontri nelle zone di frontiera che può spingere i soggetti ai loro limiti psicologici, emerge dal primo momento etnografico. Si tratta di uno degli incontri tra arabo-palestinesi ed ebreo-israeliani nella città palestinese di Al-Khalil (o Hebron, nelle lingue occidentali). Nella città, a circa trenta chilometri a sud di Gerusalemme, hanno abitato insieme fino agli anni Venti sia ebrei che musulmani. Negli anni Settanta alcuni coloni di una corrente ideologica estremista hanno occupato una parte della *casbah*, la città vecchia araba. In seguito, il governo israeliano, di fatto, ha legalizzato la loro presenza grazie ad un compromesso con i movimenti colonizzatori cristiano-evangelici ed ebraici (Morris, 2003). Gli intrecci tra relazioni di convivenza, espansione coloniale e resistenze rende il caso di Hebron, quindi, un microcosmo denso e rilevante in molti aspetti per le relazioni conflittuali israelo-palestinesi. Inoltriamoci ora nell'etnografia.

Primavera del 2006. La strada che porta dal Negev israeliano ai territori palestinesi occupati è interrotta da un nuovo posto di blocco. Per ora si vede solo una lunga fila di pali che si estendono lungo le colline e un gruppo di lavoratori palestinesi che li copre con la rete metallica che poi costituirà la "barriera" o il "muro". Davanti al nostro gruppo, invece, si trovano diversi blocchi di cemento che ci costringono a rallentare. Una decina di chilometri più avanti, prendiamo la strada verso la città palestinese di Al-Khalil e non quella verso l'insediamento israeliano.

La prima volta, quando sono venuta qui, non ho potuto credere a ciò che stava succedendo in Palestina. Ora cerco di venire ogni sabato. [...] Noi non siamo un'organizzazione politica. La politica nel Medio Oriente è una cosa sporca, molto sporca. Noi siamo semplicemente un gruppo di amici. Incontriamo i nostri amici ad Al-Khalil. È tutto qui. Punto e basta.

Così Maya, studentessa ebreo-israeliana di Scienze del deserto a Be'er Sheva, mi spiegava le sue inconsuete gite. Da alcuni anni, Maya ed Eyal sono gli organizzatori di una serie di gite simili. I due ragazzi sono vestiti in modo semplice,

3 I cittadini palestinesi d'Israele (conosciuti in passato anche come "arabo-israeliani"), a differenza degli abitanti dei territori occupati, hanno ricevuto ufficialmente la cittadinanza israeliana. Nell'ultimo decennio, tuttavia, un risveglio della coscienza palestinese ha portato a una condizione di sospensione politica.

jeans e maglia. Studenti di orientamento laico e appartenenti al ceto medio, si presentano ben informati sulle vicende politiche.

Un uovo, due amici e qualche guaio inaspettato

Oggi invece non si tratta semplicemente di una visita tra amici. Nella città incontreremo un gruppo di un'organizzazione per i diritti umani venuto da Gerusalemme. Alcune famiglie palestinesi, gli amici degli studenti israeliani, vogliono farci vedere i loro filmati che mostrano attacchi di coloni estremisti contro i residenti palestinesi di Al-Khalil/Hebron. Quando abbiamo raggiunto il gruppo di Gerusalemme, composto da una decina di persone, ci muoviamo insieme verso il centro storico. I negozi arabi sono chiusi o distrutti, mucchi di rifiuti e di macerie si accumulano nelle vie tra rotoli di filo spinato e rifiuti domestici. Blocchi di cemento sono distribuiti dall'esercito per proteggere soldati o passanti nel caso di sparatorie. Uno scenario che rende evidente in ogni suo aspetto le tensioni e la drammaticità dei conflitti. È qui che abitano ancora, in uno spazio strettissimo e tra molte case abbandonate, alcune famiglie arabo-palestinesi nelle stesse strade del gruppo dei coloni. Ad un certo punto cade un uovo vicino a noi. Una donna grida una cosa incomprensibile da una finestra in alto. «È un uovo» commenta Eyal, osservando l'uovo mentre si spalma tra l'asfalto e i rifiuti. Accanto all'uovo si trova un mucchio di chiodi. Eyal ne raccoglie uno e ce lo mostra. «Sono della settimana scorsa. L'esercito cercava di sgomberare una casa illegalmente occupata dai coloni e loro hanno distribuito sulla strada sacchetti di chiodi in modo che bucassero le ruote delle macchine dell'esercito. È questo che succede qua», conclude Eyal. Guardiamo il chiodo come una testimonianza archeologica. Un anziano colono ci insegue, ma già un secondo uovo cade vicino a noi. «Perché non fermi i tuoi amici lassù?», chiede qualcuno del nostro gruppo rivolgendosi all'anziano. Ora l'uomo fissa la terra, per un attimo sembra confuso, irritato. Poi, a passi lenti, scompare silenziosamente tra le macerie delle case. È significativa la naturalezza con cui Eyal e Maya accettano l'attraversamento del territorio ostile.

Più tardi il nostro gruppo si trova a casa di una famiglia arabo-palestinese, a un centinaio di metri lontano dalla città vecchia. Nel loro giardino si trovano dei vigneti distrutti. «È l'opera dei coloni» spiega Ahmed, il padre della famiglia, con calma e con un sorriso bizzarro, un sorriso che sembrava nascondere un'inesprimibile disperazione. Il salotto di casa dell'uomo palestinese è ora pieno di israeliani che sono tutti seduti a terra. Il figlio distribuisce bicchieri di tè, ma si scambiano poche parole. I ragazzi di Gerusalemme sono per la prima volta qui e alcuni sembrano sentirsi a disagio. I bambini di Ahmed, invece, salutano i due studenti di Be'er Sheva che già conoscono da tempo, Eyal e Maya, e cercano di trascinarli fuori per giocare. Dopo essersi presentato, Ahmed accende il computer e ci fa vedere alcune riprese fatte con un cellulare. Le

immagini sono per la maggior parte sfuocate e il suono è troppo basso.

«Qui, qui, ora... guardate, ora attaccano». Ahmed muove la mano sullo schermo per far vedere le ombre di un gruppo di coloni che gettano delle pietre contro le finestre di una casa palestinese, poi entrano, cacciano fuori le donne e distruggono una buona parte dell'arredamento. La sua voce è tranquilla, morbida, forse un po' depressa. «Qui c'è molta gente. Qui. Sono molti. Ora cercano di entrare nella casa. Qui, il mio amico palestinese riceve una chiamata dalla polizia. Vuole sapere che cosa sta succedendo, ma lui non può parlare». I ragazzi israeliani fissano lo schermo con sguardi che sembrano insicuri; nessuno parla. Le immagini sfuocate scorrono sullo schermo. Dopo un lungo silenzio una ragazza chiede: «Quando è stato l'ultimo attacco?»

«Che cosa? Ah, sabato. È stato sabato scorso. Ma non è stato un attacco così grande. Hanno gettato soltanto delle pietre. Ma noi non sappiamo mai quando ci sono attacchi grandi e quando invece gettano soltanto pietre».

Nessuno parla per alcuni minuti, un silenzio teso e inquietante riempie la stanza.

«Questa è la fine del video. Volete vederlo un'altra volta? No? Ora vi faccio vedere un altro attacco», continua Ahmed mentre suo figlio distribuisce un altro giro di bicchieri di tè. Ma pochi lo prendono, la maggioranza degli ospiti rimane seduta. Una ragazza con i capelli ricci si alza e chiede con una voce commossa: «Vorrei sapere un'altra cosa. Io sono qui da questa mattina e non ne posso più. Sono già piena di rabbia. Dove mettete voi la vostra rabbia? Voglio dire, come controllate i vostri sentimenti in quel macello?»

Ahmed risponde subito:

Dove metto la mia rabbia? Ho dei bambini. Posso continuare la vita qui perché insegno ai miei bambini che ci sarà un futuro diverso. Ho speranza, credo in un mondo migliore. Ogni sabato vengono Maya ed Eyal e giocano con i miei bambini. Quando non vengono, i miei bambini rimangono male. Adesso vogliamo fondare un nuovo "partito per la pace" qui, ad Al-Khalil .

Ahmed è un uomo magro e la sua giacca è troppo grande. La sua immagine sembra più fragile delle sue parole.

Nessuno dei ragazzi israeliani parla durante il lungo tragitto di ritorno, mentre attraversiamo i posti di blocco, e i paesi palestinesi polverosi e i nuovi insediamenti spuntano su colline secche. Diverse volte vorrei rompere il ghiaccio, ma poi rimango silenzioso perché vedo tutti assorti nei loro pensieri. Appena passato l'ultimo posto di blocco prima di Be'er Sheva, la tensione sembra sciogliersi. È venuto con noi un ragazzo del gruppo israeliano di Gerusalemme. Maya vuole sapere da lui che cosa ne pensa degli incontri con le famiglie palestinesi. «In questa situazione è meglio ascoltare e tacere invece di giudicare», è la sua risposta, mentre il suo sguardo triste ed assente fissa il paesaggio di fuori.

Attraversare le frontiere, soprattutto linee di fuoco come quelle ad Al-Khalil ,

richiede un impegno e un coraggio non soltanto in termini fisici, ma soprattutto mentali. In ogni caso, però, bisogna sottolineare che queste forme di mobilitazione non sono in grado di risolvere o sovvertire i dislivelli di potere sia tra coloni e colonizzati che tra visitatori e abitanti. Il dialogo tra gli appartenenti a gruppi in conflitto rimane necessariamente frammentato; molti pensieri rimangono non espressi e molti argomenti non toccati. Nel vissuto individuale, tuttavia, gli incontri sembrano produrre profonde esperienze di solidarietà che a loro volta aprono spazi per altre forme di attivismo che ricordano l'effetto "destabilizzante", "liquido e meticcio", evocato da Ian Chambers (2007, p. 56) nel suo tentativo di inseguire paesaggi mediterranei in modo trasversale rispetto ai confini egemonici. È interessante notare che nelle rappresentazioni dei conflitti, non soltanto della città divisa di Hebron, il ruolo di queste forme di azione è in genere trascurato. Il recente documentario *Hebron: questa è la mia terra*⁴ presenta nel dettaglio il conflitto e la violenza dei coloni estremisti nella città e descrive alcuni dei luoghi e dei personaggi che ho citato. In questo lavoro, le voci di attivisti israeliani e internazionali e di ex-soldati israeliani sono fondamentali per consentire la produzione del documentario. Tuttavia, il tentativo di inquadrare il conflitto a Hebron in termini dicotomici fa scomparire il ruolo degli attivisti e degli ex-soldati nel retroscena invisibile del film.

Semi, macerie e rituali

Questa tensione tra superamento e reificazione dei confini emerge in modo simile nel secondo esempio di mobilitazione di alleanze trasversali di altro tipo: una marcia pacifista di tre giorni attraverso il deserto israeliano del Negev. Poche settimane dopo la gita ad Al-Khalil, infatti, un gruppo di circa venti ragazzi, uomini e donne palestinesi e israeliani, si è incontrato per un evento che s'ispirava vagamente alle idee di Mahatma Gandhi. Si tratta di una forma di mobilitazione politica che s'inserisce nei movimenti legati alla "ecologia sociale" e che cerca di ripensare i legami tra gruppi umani ispirandosi a una varietà di filosofie e pratiche orientali, rileggendo i rapporti uomo-natura (Morton, 2010; Clark, 1997). La marcia in questione offre anche un esempio del modo in cui si possono combinare diverse strategie d'azione, in questo caso emancipazione individuale e spirituale con emancipazione politica e collettiva. Alcuni dei partecipanti alla gita a Hebron prendevano parte anche a questa forma di attivismo.

Il percorso della marcia pacifista si colloca nella zona di "frontiera interna" d'Israele. È qui che emerge un altro aspetto tralasciato in una parte sostanziosa degli studi sul conflitto israelo-palestinese, cioè l'alto grado di frammentazione interna della società israeliana. Nel deserto del Negev abitano molti arabo-beduini di origine palestinese (circa il 27% della popolazione attuale del Negev,

⁴ Originale in inglese *Hebron: This is My Land*, di Giulia Amati e Stephen Natanson-tells, Italia 2010.

cioè circa 120.000 persone) che, dopo la fondazione dello Stato di Israele, si sono ritrovati ad essere una minoranza arabo-palestinese nel territorio israeliano (Marx, 1967; Koensler, 2012). Alcuni residenti dei paesi arabo-beduini non “riconosciuti”⁵ dal governo israeliano hanno richiesto sostegno per far fronte alle demolizioni di case previste nelle settimane seguenti. E così Ali e Raid, due ragazzi di quei villaggi, hanno organizzato questa lunga marcia con l’aiuto di Yhna, una ragazza ebreo-israeliana. Alcuni ragazzi arabo-palestinesi, che partecipano alla marcia, raccontano che in quell’occasione hanno incontrato per la prima volta dei cittadini arabo-beduini, sottolineando che l’esistenza della società arabo-beduina all’interno di Israele è un fatto poco conosciuto in Palestina.

Alla fine di un’altra giornata intera, in gran parte passata in silenzio, il nostro gruppo arriva nel villaggio “non riconosciuto” di El-Amar. Il posto ricorda un paesaggio post-guerra: dappertutto macchine e pezzi di metallo, pezzi di muri, mucchi di rifiuti domestici e non. I diversi tipi di oggetti – macchine bruciate, container e tende di lana – creano l’impressione di un paesaggio mostruoso e surreale. Gli abitanti li riciclano dopo averli raccolti nelle città israeliane con i loro pick-up. È già buio e veniamo condotti in una baracca retta da un muro di metallo da un lato e per il resto coperta da lunghi pezzi di stoffa. Al centro della costruzione è acceso un fuoco e ci vengono offerti prima tè ed acqua, poi caffè, infine *hummus*, *pita*, *tabina* e altri cibi. Ora si è avvicinato il momento centrale della nostra marcia: la cosiddetta “cerimonia”. Si tratta di un evento interculturale per eccellenza in cui ognuno è invitato a contribuire con un rituale qualsiasi. Ci riuniamo a lume di candela insieme a bambini, palestinesi, beduini, anziani, israeliani, donne, comunisti e spiritisti, e le varie sovrapposizioni di queste etichette. Un uomo ebraico che vive in una fattoria ecologica vicina distribuisce con solennità dei semi di una pianta particolare di cui non ci svela il nome. Ci invita a piantarla per scoprirlo. Il suo discorso s’incentra sul termine “riconosciuto”: secondo lui, alla fine la terra arabo-beduina potrà essere “riconosciuta” soltanto dai suoi abitanti e non dal governo israeliano. Nella sua visione, bisognerebbe partire da un “auto-riconoscimento” dal basso, d’impronta spirituale, che non potrà venire dall’alto. Il passo seguente tocca a un cittadino palestinese, Raid, che legge in arabo versi del Corano e ci invita a inchinarci nella direzione della Mecca. Yhna, una scura ragazza coperta da un mazzo di capelli rasta ancora più scuri, inizia a suonare il tamburo con pieno entusiasmo trascendentale. Mi sussurra nell’orecchio: «possiamo apprendere così tanto dai beduini. Tutti i popoli primitivi sono connessi tra loro. Hanno tutti lo spirito dentro di sé, in Africa e in India e qua. Se tu studi antropologia, lo sai meglio di me». Poi per un bel po’ di tempo non è possibile fermare il suo flusso ritmico.

5 Le ragioni e le implicazioni del “non riconoscimento” di questi paesi sono molteplici e sono ampiamente discusse e documentate da Ong locali, nazionali e internazionali; per uno sguardo d’insieme, si rinvia a Dinero (2010).

«Noi siamo felici e loro no»

In un momento tranquillo Mohammed, un uomo anziano e dignitoso che rappresenta il villaggio beduino, si alza lentamente, mette con solennità da parte il suo cappello da baseball e inizia un lungo monologo. Racconta la storia difficile della sua famiglia, racconta degli infiniti casi legali, racconta della paura e dell'incertezza che invade tutti gli aspetti della vita degli arabo-beduini da queste parti, parla dell'arrivo dei bulldozer. Con uno sguardo fiero racconta come una volta la presenza di un gruppo di israeliani nell'aula della Corte regionale abbia potuto salvare la sua casa dalla demolizione. Il suo racconto è secco, serio, razionale, pragmatico e sembra in forte contrasto con i precedenti rituali di solidarietà effervescenti e *new age*. Ora l'armonia sincretica sembra sparita. Avverto come l'hippy israeliano accanto a me, appena tornato dall'India, si senta in profondo disagio nel tradurmi tutte le parole minuziosamente. Appena tradotta l'ultima parola, si alza subito e, senza voltare lo sguardo, esce dalla tenda come qualcuno che deve vomitare. Accanto a me rimane seduta una ragazza giovane, energica. I suoi capelli ricci si perdono in tutte le direzioni del cielo. Le sue labbra sono strette e tese, i piccoli occhi coperti da fini occhiali quadrati. «Uffa, noi siamo felici e loro no. Noi siamo contenti di viaggiare e di venire qui e di conoscere gente come i beduini. Ma loro non sono felici. Loro devono rimanere qui e noi andremo via domani. Eh, forse è un po' come a Gaza o in Africa». Qualche minuto più tardi aggiunge: «Comunque, non mi sento invitata a parlare qui. Sento che avrei dovuto portare mio marito, o qualcosa così, per poter parlare con i beduini. Sono tutti uomini e non mi guardano nemmeno. Qui c'è proprio una differenza culturale». Prima che io possa risponderle, tutte le donne vengono invitate a visitare le donne beduine in una tenda-baracca separata dove trascorreranno la notte.

In un'intervista, effettuata circa un mese dopo, la stessa ragazza mi raccontò quanto tenere fossero state le donne beduine con lei, quanto contatto fisico c'era stato tra loro e quante domande curiose si erano fatte l'una all'altra. Aggiunse, infine, che quella notte le aveva fatto cambiare la sua visione sulla posizione sociale delle donne musulmane.

La seconda mattina della marcia della pace, Mohammed, uno dei personaggi influenti del paese, ci porta davanti alla casa appena demolita. La demolizione di questa casa, e la paura che ne seguissero altre, era stata la ragione iniziale dell'organizzazione della marcia. Il gruppo forma un cerchio davanti alle macerie e si tiene per mano. Minuziosamente ci racconta come avviene la demolizione di una casa: dopo mesi, a volte anni, di scambi di lettere e dopo tante paure e incertezze, all'improvviso appare una Jeep che blocca tutte le possibilità di comunicare nella zona, incluse le reti dei cellulari. Poi arrivano i bulldozer ed entro pochi minuti tutto è finito. Infine arriva una bolletta salata per la demolizione all'ex-proprietario. Mentre sta raccontando, Mohammed guarda a terra e tiene per una mano Yhna con il suo tamburo e con l'altra l'ecologista israeliano. Le sue parole scorrono piane, lente, quasi sussurrate. Quando il suo lungo racconto

è finito tutti tacciono per alcuni minuti. Poi il gruppo si mette silenziosamente in movimento. La marcia continua. Soltanto verso mezzogiorno ci fermiamo nell'ombra di una piccola oasi e ci mettiamo di nuovo seduti in un grande cerchio. Inizia a girare un bastone. Chi tiene il bastone decorato in mano parla, o meglio, si esprime. Il tema prevalente degli interventi è costituito dai sentimenti forti che ha suscitato l'osservazione della casa appena demolita. Alcuni giovani esprimono la loro disperazione e profonda frustrazione. Altri si soffermano sulla necessità di intervenire attraverso azioni legali, creando nuove alleanze. Una ragazza racconta di aver appena finito il servizio militare israeliano e parla, con gli occhi bagnati, della sua ricerca personale di dare senso all'esperienza di violenza insensata e alla crudeltà. Sembra che abbiamo assistito ad un rituale di passaggio verso una più grande apertura mentale. Durante il lungo ritorno, come un appello a non tornare troppo facilmente, ci travolge per una decina di minuti un fortissimo vento di sabbia che costringe tutti a sdraiarsi per alcuni minuti a terra. Che cosa ha creato quel profondo coinvolgimento emotivo di così tante persone? E che cosa rimarrà, una volta tornati a casa, di questo spirito?

Le forti emozioni e le testimonianze entusiastiche dei partecipanti dimostrano nel vivo che cosa significa considerare il concetto di "frontiera" come luogo d'incontro. Questo luogo, come ho cercato di dimostrare, può essere inteso come una zona dinamica i cui assetti si evolvono continuamente e che viene attraversato da diversi dislivelli di potere. La critica antropologica alla metafora del "mosaico etnico", con i suoi confini ben delineati e statici, comporta anche la problematizzazione della relazione tra spazio e categorie di appartenenza etnica. Renato Rosaldo (1989), in linea con altri lavori di orientamento postmoderno, ha sostenuto che le aree di frontiera potrebbero essere studiate come siti d'ibridazione e di creatività culturale. Esse sono quindi sempre state considerate zone instabili, d'incontro, di "simulazione ontologica" e "reciproca invenzione", come ha sottolineato Ugo Fabietti (1997).

Osservazioni conclusive: il duplice ruolo dei "saperi di frontiera"

Questi due momenti di incontri transculturali in Israele e Palestina non sono gli unici. Un'ampia gamma di attività molto diverse tra loro comprende circoli di dialogo, gite critiche, sedute psicologiche in cui vengono elaborate e confrontate storie familiari, trasporti di medicine in zone occupate, meditazioni femministe, sit-in davanti ai posti di blocco, preghiere interreligiose. Attività che a volte nascono "dal basso", come gli eventi descritti qui, ma che altre volte invece possono essere promosse e finanziate da potenti fondazioni internazionali come il noto Abraham Fund⁶, dalla Comunità Europea o da grandi

⁶ L'Abraham Fund s'ispira alla figura di significato trans-religioso di Abramo. Ha sede a New York e finanzia ogni anno progetti di "coesistenza" in Israele/Palestina di oltre 160 organizzazioni e gruppi diversi (www.abrahamfund.org).

fondazioni americane. Il gruppo della marcia pacifista nel Negev, sempre nel quadro delle sue possibilità, ha forse potuto salvare alcune case dalla demolizione e ha sensibilizzato i partecipanti verso i problemi presenti nella “frontiera interna”, creando così nuove reti di solidarietà. Una missione profondamente “umana”, quindi, che si situa decisamente oltre le politiche etnonazionali. Questi rituali, legati alla visita alla casa demolita, offrono uno spazio di solidarietà. Innegabilmente, l’effetto di preghiere interreligiose o simili rituali, isolati dal loro contesto, può portare ad una visione depolitizzata del conflitto.

È significativo che spesso gli appartenenti al ceto dominante sembrano essere coloro che propongono dei rituali più sincretici e spirituali, mentre gli arabo-palestinesi sembrano servirsi di questi spazi per richiedere sostegno legale o aiuti materiali. Le differenze strutturali tra dominanti e dominati rischiano quindi di riprodursi negli incontri interculturali: non soltanto tra palestinesi e israeliani, ma anche tra donne e uomini, tra ceti “alti” e ceti “bassi”. Il commento di Yhna, secondo il quale «tutti i popoli primitivi» possiedono una spiritualità particolare, per esempio, dimostra chiaramente quanto profondamente l’immaginario dominante di una divisione gerarchica tra i gruppi sociali attraversi anche le pratiche alternative. Il duplice ruolo delle alleanze trasversali di reificazione e sovversione dei confini diventa ancora più evidente nell’analisi della produzione del sapere sul conflitto. Entrambe le forme di mobilitazione hanno assunto un ruolo centrale nella sua diffusione, spesso in termini che tralasciano il ruolo stesso delle alleanze trasversali e che rinforzano l’idea di divisioni di tipo riduttivo ed essenzialista.

Il ruolo dell’attivismo trasversale, quindi, sfugge facilmente all’attenzione di coloro che cercano di comprendere quello che sta alla base dei conflitti. Un silenzio quasi totale avvolge gli attivisti transculturali nelle zone interstiziali tra i fronti; le loro azioni sfuggono di continuo all’attenzione di chi è abituato a pensare attraverso categorie settarie e statiche. La complessa situazione della “frontiera interna”, abitata da cittadini palestinesi e arabo-beduini con passaporti israeliani, spinge ai limiti esplicativi il modello che si fonda sull’isomorfismo tra cultura e terra, luogo e spazio. Senz’altro, un ritratto in bianco e nero non è in grado di cogliere un mondo pieno di schizzi di colore. Gli etnografi, chiaramente, hanno un accesso privilegiato a quei “modelli sociali insoliti”, come ha ricordato Margaret Mead (1967, p. 225; citato in Wolfe e Yang, 1996), sottolineando l’importanza dello studio degli attraversamenti intenzionali dei fronti e delle forme di cooperazione nelle guerre.

Bibliografia

- Abourahme N. (2011), “Spatial Collisions and Discordant Temporalities: Everyday Life in Between a Camp and a Checkpoint”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 35: 453-61.

- Amir M. (2013), "The Making of a Void Sovereignty: Political Implications of the Military Checkpoints in the West Bank", *Environment and Planning D: Society and Space*, 31: 227-244.
- Barth F. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Little-Brown, Boston.
- Bishara M. (2002), *Palestine/Israel: Peace or Apartheid. Occupation, Terrorism and the Future*, Zed Books, London and New York.
- Carrithers M. (2005), "Anthropology as a Moral Science of Possibilities", *Current Anthropology*, 46: 433-456.
- Chambers I. (2007), *Le molte voci del Mediterraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Clark J. (1997), *A Social Ecology*, in Zimmermann M., ed., *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Engelwood Cliffs.
- Dinero S.C. (2010), *Settling for Less. The Planned Resettlement of Israel's Negev Bedouin*, Berghahn, London.
- Donnan H., Wilson T.M. (2012), *Borders and Border Studies*, in Wilson T.M. and Donnan H., eds., *A Companion to Border Studies*, Wiley & Blackwell, London.
- Dowty A. (2008), *Israel/Palestine*, Wiley, London.
- Eickelman D.F. (2002), *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, Prentice Hall, Upper Saddle River.
- Fabietti U. (2002), *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Bruno Mondadori, Milano.
- Fabietti, U. (1997), *Etnografia della frontiera: antropologia e storia in Baluchistan*, Meltemi, Roma.
- Garb Y.J. (2006), *The Softer Side of Collision*, in Misselwitz P. and Rieniets T., eds., *City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism*, Birkhäuser, Basel.
- Hallward M.C. (2011), *Struggling for a Just Peace: Israeli and Palestinian Activism in the Second Intifada*, University Press of Florida, Miami.
- James W. (1909), *The Meaning of Truth. A Sequel to "Pragmatism"*, Longmans, London.
- Jourdan L. (2010), *Generazione Kalashnikov: un antropologo dentro la guerra in Congo*, Laterza, Roma-Bari.
- Kaldor M. (1999), *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, Oxford.
- Kelly J.D., Jauregui B., Mitchell S.T. and Walton J. (2010), *Anthropology and Global Counterinsurgency*, University of Chicago Press, Chicago.
- Koensler A. (2008), *Amicizie vulnerabili. Coesistenza e conflitto in Israele*, Morlacchi Editore, Perugia.
- Koensler A. (2012), "Insurgent Building. Emerging Spatial Politics in the Bedouin-State Conflict in Israel", *International Journal of Urban and Regional Research*, 37, 1: 46-60.

- Marx E. (1967), *The Bedouin of the Negev*, Manchester University Press, Manchester.
- Mead M. (1967), *Alternatives to War*, in Fried M., Harris M. and Murphy R. eds., "War". *The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, Natural History Press, Garden City.
- Minelli M. (2008), *Santi, demoni, giocatori. Una etnografia delle pratiche di salute mentale*, Argo, Roma.
- Morton T. (2010), *The Ecological Thought*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Morris B. (1999), *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nhat Hanh T. (1974), *Zen Keys: A Guide to Zen Practice*, Doubleday, New York.
- Pallister-Wilkins P. (2009), "Radical Ground: Israeli and Palestinian Activists and Joint Protest Against the Wall", *Social Movement Studies*, 8: 393-407.
- Pappe I. (2006), *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld Publications, Oxford.
- Parizot C. (2001), "Gaza, Beer-Sheva, Dahriyya: Another Approach of the Negev Bedouin in the Israeli Palestinian Space", *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, 9: 98-110.
- Rabinowitz D. (1997), *Overlooking Nazareth. The Ethnography of Exclusion in Galilee*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reyna S., Downs R.E., eds., (1997), *Deadly Developments. Capitalism, States and War*, Gordon and Breach, Amsterdam.
- Rosaldo R. (1989), *Truth and Culture. The Remaking of Social Analyses*, Beacon Press, Boston.
- Sacchi P. (2003), *Nakira. Giovani e donne in un villaggio beduino di Israele*, Il Segnalibro, Torino.
- Said E. (1994), *The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination*, Catton & Windus, London.
- Said E. (1996), *Peace and its Discontents. Essays on Palestine and the Middle East Peace Process*, Vintage Books, New York.
- Schlee G. (2010), "Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10: 135-56.
- Shafir G. and Peled Y. (2005), *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wolfe A. and Yang H. (1996), *Anthropological Contributions to Conflict Resolution*, University of Georgia Press, Georgia.
- Yiftachel O. (1996), "The Internal Frontier: Territorial Control and Ethnic Relations in Israel", *Regional Studies*, 30: 493-598.
- Yiftachel O. (2006), *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, Perth.