

## **Studiare frizioni: attivisti, giornalisti e beduini intorno ad un “villaggio fantasma” in Israele**

*Alexander Koensler  
Università di Perugia  
alexanderiht@yahoo.de*

### **Abstract**

In the Israeli Negev desert, home demolition of unauthorized Arab-Bedouin villages is a contested issue, enacting multiple and contradictory realities. The tents and shacks of el-Shams, for instance, have been demolished almost ten times in one year by the Israeli police, but each time they have been reconstructed with the help of human rights activists. Surprisingly and in contrast to nearly all circulating discourses, nobody ever lived in the demolished buildings – what at one level becomes a humanitarian catastrophe, at another becomes a “ghost village”. Drawing on recent reflections on global ethnography, this article seeks to follow “zones of friction” and connections among people, money, discourses, and emotions that developed around this specific case: relations that range from solidarity activities to the discursive practices of journalists and dislocated officials of international organizations. On a more abstract level, the emerging contradictions between these levels reveal the implications of an uncritically reproduced idea of “local community”. I argue that by following such connections, we gain important insights how transnational power relations are shaping multiple realities around a political conflict.

### **Key Words**

Friction, Social Movements, Israel/Palestine, Ethnography of Partial Connections

### **Introduzione**

*“Sono molti gli uomini che erigono mura, ma pochi quelli che costruiscono ponti”*. Anche se questo detto può sembrare soltanto un luogo comune, non è necessariamente vero il contrario: *“sono molti gli uomini che costruiscono ponti e pochi quelli che erigono mura”*. Questo articolo intende porre invece l’enfasi su una verità più complessa e forse più scomoda: non è sempre evidente che cosa sia un “ponte” e cosa siano delle “mura”. Attraverso il caso di una campagna per i diritti dei cittadini arabo-

beduini nel deserto israeliano del Negev<sup>1</sup> su gruppi e movimenti arabo-ebraici impegnati a promuovere “coesistenza” e giustizia sociale<sup>2</sup>, l'articolo propone un approccio più complesso. Il mio coinvolgimento nell'attivismo è nato da un'esperienza etnografica con una famiglia di cittadini arabo-beduini i cui componenti erano coinvolti in varie forme di mobilitazione<sup>3</sup>. Il villaggio al centro della campagna è stato più volte demolito dalla polizia israeliana perché costruito su una terra la cui proprietà è contesa. Anche se il caso ha attratto una notevole attenzione da parte di giornalisti e attivisti internazionali, quasi nessuno degli attori sociali coinvolti sembra essersi accorto che il villaggio in realtà non era stato mai abitato: si trattava di un “villaggio fantasma”, disabitato. L'opinione pubblica, invece, si mobilitò intorno alla più evocativa “perdita delle abitazioni”; la Croce Rossa mandò una ventina di tende di emergenza e nel villaggio ebbe luogo una serie di attività di movimenti sociali. Tuttavia, il villaggio non esisteva nella forma in cui veniva rappresentato. In riferimento al dibattito sul rapporto tra globalizzazione e etnografia, questo caso porta all'elaborazione di un approccio metodologico in grado di seguire quelle che definirei “connessioni parziali” che si dispiegano tra la specifica realtà del luogo e i discorsi pubblici più ampi, inclusi i malintesi e le contraddizioni che potrebbero affascinare probabilmente un *detective* privato. In questo modo emerge come la solidarietà messa in atto dai movimenti inneschi una serie di “effetti di realtà” che incidono nella sfera pubblica in modo indipendente dalle condizioni del villaggio, basati sulla riproduzione acritica della categoria di “comunità locale”. Una conseguenza di questa costellazione è che i ponti costruiti per connettere dividono ulteriormente.

### **Studiare frizioni: l'etnografia delle connessioni parziali**

Come si possono mettere insieme i diversi livelli di connessioni che si dispiegano

---

<sup>1</sup> La ricerca sul campo su questa campagna è stata realizzata 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) tra il 2006 e il 2008 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. Come si usa nelle rappresentazioni etnografiche, i nomi di persone e delle località minori sono stati sostituiti da altri inventati per proteggere la *privacy* dei soggetti in questione.

<sup>2</sup> Il concetto di coesistenza, nelle politiche dei movimenti, viene sempre più spesso sostituito con nozioni come “valori condivisi” o “cittadinanza comune”. L'idea che le identità collettive si definiscono attraverso relazioni è oggi largamente incontestata nelle scienze sociali. I gruppi sociali, di conseguenza, non sono considerate entità date, essenziali, ma vengono costruite e negoziate di continuo attraverso le relazioni con il mondo circostante. Secondo alcune riflessioni, il termine “coesistenza”, invocando due gruppi sociali ben distinti e fissati nel tempo e nello spazio, tende a riaffermare divisioni e demarcazioni che, con uno sguardo più approfondito, risultano più processuali, dinamiche e interrelate. Concetti come “valori condivisi”, invece, sono in grado di dare conto di questa prospettiva più differenziata senza congelare le identità dei gruppi sociali nello spazio o nel tempo. Per uno sguardo d'insieme sull'attuale dibattito sulle politiche dell'identità si veda Brubaker (2004).

<sup>3</sup> Nel 2004 ho vissuto con una famiglia di cittadini arabo-beduini nell'ambito di una ricerca per la mia tesi di laurea. Inizialmente ero sorpreso dai frequenti contatti e la varietà delle forme di interazione tra cittadini arabo-beduini ed ebreo-israeliani (si veda Koensler, 2008). Le mie ricerche successive sull'attivismo avevano il vantaggio pratico che era relativamente facile prendere dei contatti con cittadini interessati a promuovere cambiamenti socio-politici. Ma in questa condizione la scelta di assumere un ruolo relativamente distaccato nell'impostazione del progetto è risultata più complessa da rispettare.

intorno a questo caso del “villaggio fantasma”? In quanto segue, propongo di analizzare gli eventi attraverso un’etnografia delle “connessioni parziali”, vale a dire una metodologia che comprende i movimenti sociali legati in modi molteplici al caso del villaggio fantasma nella loro dimensione specifica situata all’interno di nodi di relazioni multiple che coinvolgono scale diverse di attori sociali. La rete di relazioni che esamino oltrepassa largamente il contesto locale e spazia da quello che accade durante o dopo le demolizioni fino a ciò che decidono fondatori e funzionari che si trovano in uffici situati in Europa o negli Stati Uniti, per non parlare dei giornalisti o *blogger* che fanno girare la storia in mezzo mondo. È quanto porta alla proposta di un’etnografia che si incentra su connessioni piuttosto che su un’unica comunità: cogliendo alcuni sviluppi recenti della metodologia della ricerca sul campo, le categorie più classiche di analisi etnografica come “la comunità” oppure “i beduini” sono qui sostituite con un approccio che cerca di porre l’accento proprio sui punti dell’interazione tra queste realtà<sup>4</sup>.

Etnografie di questo tipo sono state discusse, di recente, sotto diverse sigle, inclusa quella di “etnografia globale” (Buraway et al. 2000; Coleman e Collins 2007; Gille e Riani 2002)<sup>5</sup>. Nella rassegna di studi etnografici sulle organizzazioni non governative (Ong), *Doing Good? The Politics and Anti-Politics* (1997), Fisher conclude sottolineando la necessità di sviluppare metodologie di ricerca che sono in grado “*riconsiderare problemi che sono localizzabili o attraversano luoghi diversi e interconnessi*” (Fischer 1997, 459). Nell’ambito dello studio delle Ong e delle pratiche dello sviluppo, questo approccio è ormai consolidato e ha potuto, per esempio, dimostrare il processo continuo di interpretazione e re-interpretazione di certi fenomeni da parte di tutti i partecipanti in una situazione specifica (Weisgrau 1997)<sup>6</sup>. In altre parole, una tale prospettiva richiede l’attenzione per tali connessioni attraverso le quali “*persone, idee e rappresentazioni dello spazio e del tempo sono interconnesse ma mai*

---

<sup>4</sup> Da un punto di vista etico, si potrebbe obiettare che questa concezione aperta del campo etnografico tende a rafforzare la verticalità della relazione tra l’etnografo e i suoi soggetti, cancellando *de facto* il tentativo di “dare voce ai nativi”. Un dibattito questo che è stato anche condotto vivacemente all’interno dell’antropologia a partire dalle tesi provocatorie avanzate da Adam Kuper (2003) per cui le strategie politiche di gruppi nativi si basano spesso su concezioni essenzialiste superate dalle teorie della cultura contemporanea. “Dare voce ai nativi”, in questo senso, rischierebbe implicitamente di compromettere il progetto etnografico con interessi politici specifici, dall’altro lato “non dare voce ai nativi” significherebbe riprodurre potenti meccanismi neocoloniali. In questo articolo cerco piuttosto di evidenziare quali siano le strategie con cui viaggiano e vengono distorte le voci dei “nativi” da diversi attori sociali, senza ridurre il conflitto a una visione localista. Ma le implicazioni etiche dell’enfasi metodologica delle connessioni è un aspetto che meriterebbe un’attenzione più approfondita.

<sup>5</sup> Il più generale ripensamento del sapere antropologico a partire dagli anni Ottanta e Novanta ha portato a una diversificazione degli approcci etnografici. “Etnografie”, nell’uno o nell’altro modo, definiscono opere con titoli così diversi come *The Vulnerable Observer* (Behar 1996), *Vivere senza padroni. Antropologia della sovversione quotidiana* (Boni 2006), fino a *A Digital Image of the Category of the Person: PET Scanning and Objective Self-Fashioning* (Dumit 1997). non dimenticare, poi, l’approccio più classico esemplificato da *I Macù. La ricerca sul campo tra gli indios della foresta* (Bamonte 2004). Da qualche tempo la nozione di “campo” etnografico, quindi, si basa su approcci e metodi che non sempre risultano accordabili tra loro. Di conseguenza, lo slittamento dei paradigmi conoscitivi delle antropologie classiche è stato inevitabile e sempre più spesso si può osservare come il terreno di ricerca nelle etnografie contemporanee sia caratterizzato da cambiamenti di scala. Quello che è effettivamente il “campo etnografico”, dopo Bronislaw Malinowski, dovrebbe essere, di volta in volta, delimitato, individuato e spiegato.

<sup>6</sup> L’analisi di Maxim Weisgrau (1997) si riferisce alla negoziazione del concetto di “sviluppo” tra diversi attori, inclusi operatori di Ong, fondazioni e contadini locali, nell’India settentrionale. Per uno sguardo complessivo di queste tematiche si veda il volume recentemente edito di Roberto Malighetti (2005), ma anche Crush (1995), Ferguson (1990) e Scott (2006).

*totalmente simmetriche o pienamente integrate*” (Arce e Long 2005, 45). In modo più pregnante, Anna L. Tsing ha sviluppato ulteriormente questa metodologia nella sua etnografia *Friction. An Ethnography of Global Connection* (2005). L’Autrice descrive questi fenomeni come si producono nell’interazione tra livelli considerati storicamente distinti delle “zone di attrito culturale”<sup>7</sup>. Il suo approccio interroga le “connessioni globali” che passano per Kalimantan, una regione di foreste pluviali in Indonesia, attraverso indigeni, movimenti ecologici, multinazionali e pratiche amministrative. Spostandosi avanti e indietro da un luogo e nelle sue connessioni più ampie, si creano scenari parziali ma interconnessi, situati trasversalmente rispetto alla comprensione completa di gruppi sociali ben circoscritti. È un tentativo di rintracciare una dualità tra “dilemma situato”, da un lato, e i suoi “aspetti universali” (Tsing 2005, 267). L’autrice specifica:

The projects I have studied self-consciously reach across the world, drawing their substance, support, and legitimacy from global sources. They deploy the rhetoric of the universal even as they shape its meanings to the particular processes of proliferation, scale making, generalization, cosmopolitanism, or collaboration. They require us to follow calls to the universal without assuming these calls will foster the same condition everywhere (Tsing 2005, 267).

In questa prospettiva, lo studio delle connessioni parziali tra i diversi livelli possono produrre frizioni che assumono un valore analitico per il lavoro etnografico<sup>8</sup>. La realtà sociale, in questo senso, può essere considerata un insieme complesso di relazioni caratterizzato da zone di attrito e investite di relazioni di forza; non si tratta quindi di descrivere culture statiche e circoscritte, ma processi e sfere di interazioni. È un cambiamento di prospettiva profondo rispetto alla visione secondo il senso comune. La mobilitazione contro le demolizioni di case nei paesi arabo-beduini non riconosciuti si situa precisamente in quelle zone di attrito, che sono parte, a loro volta, di un “sistema complesso”. In altre parole, si crea quindi una prospettiva trasversale, che mette in luce sistematicamente una serie di problemi e domande altrimenti invisibili. Quello che cambia con questa prospettiva è qualcosa di fondamentale: si spostano le assunzioni

---

<sup>7</sup> L’approccio di Anna Tsing sembra metodologicamente più valido rispetto alla prima generazione di dibattiti sulla “ricerca multisituata” (Marcus 1995) o l’uso che fa James Clifford (1993) delle “zone di contatto”. Tsing riesce, a mio avviso, a mettere maggiormente in risalto le implicazioni politiche attraverso un ricorso alla lunga permanenza in luoghi specifici.

<sup>8</sup> Questa modalità di ricerca può ispirarsi a diversi approcci concettuali. Ad esempio, il lavoro di Minelli (2008) concepisce contraddizioni che emergono durante l’esperienza etnografica come “una risorsa per la ricerca sociale” che “deve il suo potenziale euristico proprio al carattere variabile e irregolare delle relazioni sociali. Ha bisogno cioè di concentrarsi sul carattere conflittuale delle relazioni e delle reciproche aspettative tra gli interlocutori” (182). Approfondendo precisamente questo aspetto, Stephen Reyna (2007) propone una griglia analitica per studiare le “nuove guerre” nate dopo il crollo dell’impero sovietico, facendo ricorso alla String Being Theory, una versione delle teorie dei sistemi complessi. Secondo questo approccio esistono due linee guida per studiare sistemi complessi: (1) bisogna analizzare tutte le strutture all’interno di un sistema complesso che sono rilevanti per il problema specifico. Nessuna struttura, però, può essere ridotta a un mero riflesso dell’altra, e (2) le relazioni tra le strutture singole devono essere spiegate all’interno del sistema complesso, il che significa descrivere catene di eventi. Arce e Long denominano questo approccio lo studio di “realtà multiple”, vale a dire “lo studio delle connessioni parziali tra questi mondi sociali differenti e spesso incompatibili propri degli attori coinvolti nelle lotte, dei differenti interessi e dei valori sociali incorporati al loro interno, specie in situazioni in cui i confini sono contestati e in via di ridefinizione” (Arce e Long 2005, 94).

dove avviene la produzione della realtà sociale<sup>9</sup>. Eventi e fatti decisivi della realtà non vengono prodotti soltanto all'interno di determinate comunità o luoghi ben limitati, ma anzi, lungo i suoi confini, negli spazi interstiziali, nelle zone di frizione. Di seguito cercherò di dimostrare come questo cambiamento di prospettiva metodologica aiuti a mettere in evidenza alcuni aspetti sorprendenti.

### **Zone di frontiera, “betonaggio fai da te” e movimenti trasversali**

Nella zona al centro della campagna che in questo articolo denomiho El-Shams si trovava soltanto una ventina di baracche di lamiera, tende e stalle di legno. Ma la valle stepposa in cui esso si trova è segnata dalle tracce dei *bulldozer* e dai mucchi di macerie che sono rimasti dopo le complessivamente dieci demolizioni del paese effettuate dalle “pattuglie verdi”, responsabili per la protezione degli “spazi aperti” nel deserto. La storia travolgente di questo caso è decisamente singolare per molti aspetti, ma anche sintomatico per altri. Chi percorre le strade nel Negev si accorge immediatamente - anche solo guardando dal finestrino della macchina - dell'estensione di baraccopoli e *bidonville* lungo le arterie principali. Baracche e tende, strade e ponti di terra battuta, moschee illuminate da generatori a olio e un'abbondanza di lamiera ondulata costituiscono i segni che qui sta crescendo una specie di “mondo parallelo” che si distingue nettamente dalle città a maggioranza ebraica. Questi paesi, attualmente circa una quarantina, vengono definiti dalle autorità “dispersione beduina” (*pzura*, in ebraico)<sup>10</sup>, ma sono più noti come “paesi non riconosciuti” (*kfarim bilty mukarim*, in ebraico), perché le autorità qui si limitano a offrire soltanto i servizi basilari, mentre mancano molte infrastrutture importanti. Una commissione interministeriale, la cosiddetta Commissione Markowitz, ha rilevato nel 2000 su tutto il territorio statale (esclusi i territori occupati palestinesi) le costruzioni di arabo-palestinesi considerate illegali. Soltanto nel Negev, i funzionari hanno riscontrato 30.000 “strutture abusive”, tra cui attività produttive, distributori di benzina e una rete di generatori a olio per la corrente elettrica: un “betonaggio fai da te” per uscire dall'emarginazione. Di conseguenza, la Commissione richiese nel 2000 la demolizione immediata di almeno 5.417 strutture abitative (Schechla 2001, 24), ma, secondo la fondazione britannica *Oxfam GB*, tra il 2001 e il 2006 sono state effettivamente demolite solo circa 220 strutture (abitative o meno). Rispetto alle proposte del governo, quindi, un numero

---

<sup>9</sup> Questo cambiamento di prospettiva, ovviamente, non è specifico per il dibattito sull'etnografia delle connessioni globali. Le ricerche sulle interazioni lungo le frontiere di Frederik Barth, ad esempio, hanno contribuito a sostituire l'immagine del “mosaico” con nozioni capaci di cogliere le dimensioni storiche e le interazioni dei gruppi sociali. Costituendo una sorta di “filo rosso” delle sue ricerche, l'antropologo sottolinea che “nessun gioco di destrezza può sostituire il duro lavoro di integrare una rappresentazione complessa di connessioni parziali, contrastanti e interferenti. Ma a meno che noi si possa dare, per quanto semplificato, un resoconto di come più ampie configurazioni, e i processi che ne conseguono, siano tra loro connessi e producano i loro diversi effetti, non avranno ottenuto la solidità naturalistica che è il primo requisito di ogni genere di conoscenza valida” (Barth 2000, 437).

<sup>10</sup> In questo articolo ho tradotto in italiano, dove possibile, concetti specifici e denominazioni di organizzazioni, sia dalla lingua ebraica che da quella araba. Ma riconosco che nell'uso linguistico quotidiano, e in modo particolare nelle situazioni di contatto e nei luoghi interstiziali oggetti di questa ricerca, nomi e termini viaggiano spesso relativamente liberi da una lingua all'altra, mescolandosi.

relativamente “modesto”, mentre, secondo l’“amministrazione per l’avanzamento dei beduini”, ogni mese vengono costruite almeno 50 nuove strutture senza autorizzazione.

Autorità e rappresentanti arabi nel Negev si mostrano quindi d’accordo sul fatto che vengono costruiti più edifici nuovi che demoliti. Più importante, invece, è che questo gioco cinico di demolizioni e costruzioni rinvia a un conflitto che arde nel sottofondo tra alcuni rappresentanti arabi e le autorità israeliane. In un senso più ampio, esso riguarda la definizione dello stato stesso, scisso tra un’interpretazione etno-nazionale (“stato ebraico”) e un modo di intendere la cittadinanza in modo più inclusivo, che comprende tutti i cittadini presenti sul territorio (“stato israeliano”)<sup>11</sup>. L’origine di queste tensioni è spesso vista nella composizione socialmente eterogenea del deserto del Negev. Circa centoquarantamila abitanti sono etichettati di solito come “beduini”<sup>12</sup>, ma, di recente, molte organizzazioni di rappresentanza preferiscono la definizione “arabi del Negev”<sup>13</sup>, perché pochi cittadini sono di fatto legati ancora uno stile di vita nomade<sup>14</sup>. Questo gruppo sociale fa parte del 22% dei cittadini arabo-palestinesi all’interno d’Israele<sup>15</sup> (esclusi i territori palestinesi) e un quarto della popolazione totale del Negev (Sacchi 2003; al-Krenawi e Slater 2004).

Sia durante il governo dell’Impero ottomano (1517-1917) che durante il Mandato britannico in Palestina (1917-1948), le amministrazioni tentarono già di registrare le proprietà terriere dei beduini, per un maggiore controllo statale e per poter riscuotere delle tasse. Tentativi che regolarmente incontravano le resistenze delle popolazioni. Di conseguenza, molte terre sono state registrate come “terre inutilizzate” (o *muwat*, come viene definita questa categoria legale in turco) e quindi risultano proprietà dello stato (Marx 2000; Sacchi 2003). Ma ben lontano dall’essere semplicemente dei dissidenti, diversi sceicchi beduini decisero, o vennero convinti, a entrare nell’esercito ottomano o a servire le forze britanniche (Parizot 2001b). I conflitti

---

<sup>11</sup> Si riferisce, in particolare, ai cosiddetti dibattiti “postsionisti” che negoziano spesso in modo particolarmente vivace la propria storia nazionale (Nimni 2003; Silberstein 1999). Si tratta di un insieme di prospettive emerse a partire dalle revisioni storiche dei “nuovi storici” come Benny Morris (1988) e Uri Ram (1995), e successivamente penetrate nella cultura popolare attraverso lavori artistici, serie televisive e musica (Nimni 2003; Pappé 2003). Un elemento caratterizzante dei dibattiti postsionisti è la prospettiva critica sull’idea stessa di nazione, portando alla luce la tensione tra una idea di nazione basata su valori democratici universali (messi a punto nel concetto di “cittadinanza”) e un’idea di nazione “etnica” o “culturale”. Le alleanze politiche per la “coesistenza” nel Negev possono essere comprese, per così dire, come la punta di lancia di questi dibattiti. È una disputa che cerca risposte a domande fondamentali: a chi dovrebbe appartenere lo stato (in questo caso quello israeliano)? Quale ruolo gioca l’identità ebraica, quale quella delle altre minoranze?

<sup>12</sup> Il termine “beduino” (*al-bedu*, in arabo), secondo alcuni antropologi, indica soprattutto un’appartenenza culturale, un senso di identità, indipendentemente dallo stile di vita, che può essere nomade, seminomade o anche completamente sedentario (Dinero 2010; Parizot 2001a). Così come nel Negev, anche in altre zone del mondo arabo la categoria “beduino” continua a definire l’appartenenza culturale di popolazioni post-nomadi (Fabiatti, 2002).

<sup>13</sup> In particolare, rappresentanti delle politiche ufficiali pro-palestinesi promuovono questo spostamento delle categorie dell’appartenenza (Abu-Ras 2006; Rucv 2004).

<sup>14</sup> Le attuali popolazioni arabo-beduine del Negev arrivarono dalla Penisola arabica nell’Ottocento, attratte dallo sviluppo di matrice occidentale della zona durante il dominio ottomano (Kressel 1996). Poi, nel Novecento, gruppi di agricoltori egiziani migrarono dal delta del Nilo al Negev, associandosi alle popolazioni beduine. Sapendo coltivare campi di grano e promuovendo allevamenti semi-stabili, i nuovi arrivati introdussero gradualmente forme di vita sedentarie nella società nomade. Durante la “svolta agricola”, la maggioranza dei beduini del Medio Oriente adottò, già nel corso del Novecento, uno stile di vita prevalentemente seminomade (Marx 2000; Kressel 1996).

<sup>15</sup> In questo articolo uso il termine “cittadini arabo-palestinesi” invece dell’espressione più consueta “arabo israeliani” per sottolineare sia il loro legame identitario con l’etnonazionalismo palestinese.

tra gruppi beduini e amministrazioni, tuttavia, possono essere interpretati anche attraverso la storia economica del deserto del Negev, che passa attraverso i tentativi di controllo e “proletarizzazione” dell’Impero ottomano e del dominio britannico per giungere fino a oggi (al-Krenawi e Slater 2004). Lo stile di vita nomade è stato spesso visto dai governi centrali come un tentativo di sfuggire agli obblighi dello stato, non soltanto in Israele ma anche in altre parti del mondo<sup>16</sup>.

La fondazione dello stato di Israele, nel 1948, cambiò radicalmente la vita della popolazione beduina, che si ridusse drasticamente, da 75.000 a 11.000 persone (Marx 2000). Tanti di loro, durante la guerra d’indipendenza, si ritirarono sulle montagne della Cisgiordania o nel Sinai egiziano, altri cercarono rifugio o furono espulsi nei campi profughi della Cisgiordania e nella Striscia di Gaza (Meir 1997). I gruppi arabo-beduini rimasti sul territorio israeliano, invece, furono sottoposti a un’amministrazione militare, come tutti gli altri arabo-palestinesi che vivevano in territorio israeliano. Le loro restrizioni diminuirono nel corso degli anni, fino all’abolizione completa dell’amministrazione militare nel 1966. A questo punto i gruppi beduini ricevettero la piena cittadinanza israeliana, giuridicamente alla pari con gli altri cittadini israeliani. Nello stesso tempo la nascita di Israele portò allo sviluppo economico del Negev, alla nascita di nuovi insediamenti ebraici, le cosiddette “città di sviluppo” (*ir pituach*, in ebraico), e alla creazione di zone industriali e militari. Ciononostante, il Negev fu ancora considerato una “zona di sviluppo”, un’area periferica con un basso livello socio-economico rispetto ad altre zone più centrali dello stato israeliano.

Nel Negev contemporaneo, le autorità sono sempre state tentate di assegnare le terre del deserto ad altri gruppi più potenti, per esempio all’esercito, ad attività commerciali oppure a nuovi insediamenti. Le autorità espropriano le terre in nome dello sviluppo e del progresso, ma questo non significa che esse siano necessariamente usate in modo più efficiente o sostenibile rispetto all’uso dei cittadini beduini (Marx 2000). Una minoranza di cittadini arabo-beduini, di solito benestanti, si è inserita con successo nella società ebreo-israeliana<sup>17</sup>. Questi cittadini arabo-beduini possono essere considerati parte dell’*establishment* israeliano, poiché esercita professioni come quelle di professore universitario, funzionario amministrativo o commerciante in città ebreo-israeliane. La maggioranza arabo-beduina, invece, subisce più deliberatamente le conseguenze delle politiche ufficiali di segregazione (Yiftachel 2006, 188-210). È questa la parte su cui si focalizza il discorso etno-politico della discriminazione (Koenigler 2012), portato avanti dal mondo delle Ong e dai portavoce arabo-beduini e che sarà approfondito nel paragrafo seguente.

Al fine di sedentarizzare e raccogliere la popolazione arabo-beduina in centri residenziali fissi, circa vent’anni fa le autorità regionali hanno iniziato a pianificare sette cosiddette “città beduine”, oggi estese a quattordici. Voci critiche affermano che queste città mirino anche a concentrare più arabo-beduini possibile su meno spazio possibile.

---

<sup>16</sup> In Arabia Saudita, Ugo Fabietti ha trovato nel “gruppo domestico beduino” una struttura sociale molto efficace nel resistere ai tentativi di controllo dall’esterno (Fabietti 1994, 144).

<sup>17</sup> L’espressione “ebreo-israeliani” si riferisce a questa parte della società israeliana che è maggioritaria e che si ispira in vario modo all’identità ebraica, sia essa intesa in maniera religiosa che laica. Inoltre, bisognerebbe distinguere tra molteplici identità che costituiscono in molti casi dei ben circoscritti sottogruppi, ad esempio la nota divisione tra ebrei di origini arabe (*Mizrahim*), europee (*Ashkenazim*) o etiopi. Oltre alle distinzioni in base all’appartenenza etnico-culturale, sono diventate più marcate nell’ultimo decennio le divisioni tra i settori ortodossi, laici e nazionali-religiosi (Yiftachel 2006, 259-274). È inoltre importante notare che nella società israeliana contemporanea il termine “ebreo” può assumere semplicemente connotazioni socio-culturali invece che etniche o religiose (Kimmerling 2001).

Lo stato, invece, sostiene che le città possano offrire servizi più efficienti rispetto ai villaggi dispersi. Tante famiglie arabo-beduine estese (*'ashīra*)<sup>18</sup>, tuttavia, hanno continuato a vivere nelle loro zone abituali e i loro villaggi di conseguenza risultano “non riconosciuti” dalle autorità israeliane. Ne deriva che il loro mondo si potrebbe definire come un “mondo invisibile” (Schechla 2001, 21) rispetto alla società israeliana ufficiale. Circa 60.000 cittadini beduini abitano attualmente nei “villaggi non riconosciuti”, in cui mancano gran parte dei servizi, tra cui accessi stradali, ospedali, elettricità. Dal 1976 lo stato può, con il sostegno della legge, demolire le “costruzioni illegali” (Yahel 2006).

Nell'assetto di queste zone sono leggibili i segni esteriori di una società scissa e sconvolta da forti processi di transizione. I simboli dell'appartenenza nomade si accostano alle nuove condizioni della modernità, le tende ai cellulari, la disoccupazione alle pipe ad acqua nei bugigattoli e ai matrimoni combinati. Posti che sembrano essere sincretismi sperimentali in cerca di forme alternative della modernità, una fermentazione apparentemente disordinata di strutture sociali travolte da veloci transizioni. Questi sono alcuni frammenti della “zona di frontiera interna” delle relazioni interetniche nel Negev (Yiftachel 2006). A solo qualche chilometro di distanza, nei centri commerciali di Be'er Sheva, questa generazione può, però, osservare tutto ciò che il deserto non offre: il cromo pulito delle ringhiere, l'odore della candeggina, la merce di consumo e le ragazze sensuali della pubblicità.

## L'attivismo per la giustizia sociale

Diversi attori sociali propongono soluzioni differenti per risolvere questo conflitto. Le autorità, come abbiamo visto, promuovono una politica di integrazione dei beduini in cosiddette “città beduine”. Esse offrono appezzamenti di terra gratuiti e compensazioni monetarie modeste, ma chiedono ai cittadini beduini di rinunciare alle richieste di proprietà terriera secondo le leggi tradizionali. Ma nell'ultimo decennio nuovi attori sociali sono apparsi sul complesso palcoscenico delle politiche nel Negev. Da un lato, gruppi legati ai movimenti islamici richiedono una maggiore “autonomia palestinese”, auspicando l'allocazione di diritti collettivi ai gruppi arabo-israeliani e palestinesi all'interno di Israele<sup>19</sup>. Dall'altro lato, in particolare dopo gli accordi di pace di Oslo (1994), è emerso un insieme di Ong, gruppi politici e alleanze arabo-ebraiche che si ispirano a idee di uguaglianza, giustizia sociale e visioni di identità più inclusive. Esse auspicano di trovare modelli di convivenza ugualitari e un'allocazione di risorse

---

<sup>18</sup> Il termine arabo *'ashīra* è stato tradotto nella letteratura antropologica con “gruppo di discendenza” o “tribù”, l'unità sociale patrilineare, che nel Negev attualmente può comprendere tra le 100 e le 1000 persone circa, a loro volte associate in *hamula* (arabo, “confederazioni di gruppi di discendenza”). Ogni *'ashīra* è rappresentata normalmente da uno *sheikh* (“sceicco”), una figura tradizionalmente carismatica e dotata di particolari capacità retoriche. Emblematicamente, i miei informatori si riferivano di solito a queste unità sociali come “famiglia estesa”, mettendola implicitamente sullo stesso piano della nostra concezione di famiglia nucleare.

<sup>19</sup> Queste richieste possono spaziare dal fondamentalismo religioso a posizioni che richiedono una “uguaglianza” basata su diritti collettivi palestinesi, come per esempio venne discusso per la prima volta in modo sistematico nel 2006 nel documento *The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel* (Rinawie-Zoabi 2006), di recente discusso anche in Agbaria e Mustafa (2011).

“equa”. Le condizioni di vita nei paesi non riconosciuti stanno spesso al centro dell’attenzione di questi gruppi, perché sembrano incarnare i problemi tra ebrei e beduini nel Negev, rendendo visibile la disuguaglianza, per così dire, a colpo d’occhio.

La maggioranza degli studi sulle relazioni conflittuali tra cittadini palestinesi ed ebrei all’interno di Israele solo in tempi relativamente recenti ha fatto i conti con l’emergere degli attori della società civile (Hallward 2011; Koensler 2012; Rabinowitz e Abu-Baker 2005). Uno dei lavori più sistematici è il lavoro di Payes (2005) che individua, nel suo volume sulle Ong palestinesi in Israele, le ragioni della crescita delle organizzazioni della società civile nell’interazione di tre fattori principali: (1) le influenze internazionali dei discorsi sui diritti umani; (2) lo smantellamento del *welfare* statale nell’ambito delle riforme neoliberali che hanno dato più spazio alle Ong; e, infine, (3) le trasformazioni strutturali della società palestinese in Israele, che cerca attraverso le Ong un nuovo modo di prendere parte alla vita pubblica. Il volume di Hanafi e Tabar, *The Emergence of a Palestinian Globalized Elite: Donors, International Organizations and Local NGOs* (2005), invece, investiga l’esempio dei territori palestinesi, cioè in che modo “attori sociali esterni” influenzino le politiche di sviluppo nello spazio israelo-palestinese. Lo studio ha messo in luce come nel sistema degli aiuti e delle politiche di sviluppo una realtà “locale” difficilmente può essere separata dalla dinamicità delle relazioni transnazionali che negoziano il carattere delle realtà sociali.

È questa una prospettiva che aiuta a comprendere anche il ruolo delle Ong nel conflitto per le terre nel Negev. Uno dei gruppi più conosciuti nel Negev è *Dukium - Il Forum per la coesistenza e l’eguaglianza civica nel Negev*, fondato nel 1997 con il nome *Forum per la coesistenza*. Il gruppo offre un esempio incisivo di attivismo nel concetto di “coesistenza”, emerso con un vigore rinnovato nel contesto degli accordi di pace di Oslo, che può alludere a un’alternativa rispetto ai discorsi con cui ogni gruppo, sia ebrei che palestinesi, tende a ignorare la presenza degli altri<sup>20</sup>. Partendo da una visione umanistica e di uguaglianza, gli attivisti chiedono il “riconoscimento” incondizionato dei paesi non ufficiali da parte dello stato, che significherebbe in pratica la costruzione di più scuole, ospedali, accessi stradali, ecc. È stato proprio questo il gruppo che è riuscito a sostituire il concetto amministrativo di “dispersione beduina” con il termine di “paese non riconosciuto”. Oltre a questo gruppo esistono circa una decina di altri gruppi con nomi roboanti come *Il Centro per la uguaglianza arabo-ebraica*, i *Partner arabo-ebraici per lo sviluppo sostenibile*, con repertori di azioni e strategie variegata<sup>21</sup>.

Nelle parole di William F. Fisher, il mondo delle Ong, in generale, ha contribuito a “estendere i confini di ciò che è pensabile” (Fisher 1997, 459). La relazione dicotomica tra “governo” e “popolo” risulta quindi estesa al “terzo settore”, per cui costruisce una rete tendenzialmente multidimensionale. Questa costellazione dei

---

<sup>20</sup> Nel 2007, sotto la spinta della critica al concetto di coesistenza, il segretario attuale ha cercato di porre l’accento sull’idea di uguaglianza senza enfatizzare le differenze e ha aggiunto al nome l’espressione “*e per l’eguaglianza civica*”.

<sup>21</sup> L’attivismo trasversale arabo-ebraico nel suo insieme, a sua volta, costituisce soltanto una piccolissima parte di ciò che è stata definita la “rivoluzione delle associazioni” (Fisher, 1996; Salamon, 1994) che ha trasformato la “società civile” o il “terzo settore”. Nonostante la diversità degli approcci, si trovano una serie di valori comuni nei gruppi che si occupano di “coesistenza”, “uguaglianza”, “riconoscimento” e tematiche correlate. Le alleanze trasversali contribuiscono più di altri attori politici alla formazione di saperi e pratiche che si distinguono, nonostante rimangano intrecciate con esse, da quelle ufficiali promosse dalle istituzioni governative (Koensler e Papa 2011).

rapporti di forza relativamente nuova è il risultato della svolta programmatica verso l'“*empowerment* dal basso” di molti tra Ong, fondazioni e organismi internazionali, verificatosi nell'ultimo decennio sul piano retorico<sup>22</sup>. Ma quali inaspettate ripercussioni possa avere questa condizione modificata diventa evidente soltanto attraverso l'etnografia di queste connessioni.

### **Produrre la categoria di “comunità locale”**

Il 27 ottobre 2006, verso le quattro del pomeriggio, arrivarono due grandi *jeep* ad El-Shams, sollevando una nuvola di polvere fino all'orizzonte. Erano giornalisti della rete satellitare *al-Jazeera* che immediatamente presero posizione tra le macerie, distribuirono ordini, maneggiarono i pesanti apparecchi tecnici e filmarono una donna seduta tra le macerie: pareva che si trattasse delle macerie della sua casa. Il portavoce del paese, Aghil al-Gabri, si sistemò frettolosamente la giacca e rilasciò un'intervista. Pochi minuti dopo il *team* era già sparito all'orizzonte in una nuvola di polvere. Eravamo rimasti di nuovo soli tra le macerie della valle stepposa: un gruppo di giovani ragazzi e uomini e donne del gruppo di discendenza al-Gabri, che considerano questo pezzo di terra di loro proprietà, e tre operatori di una Ong locale. Le tracce dei due *bulldozer* erano ancora fresche. La valle era segnata da rottami di legno, lastre di lamiera deformate, sedie di plastica e contenitori vari, tutti distrutti. Un paesaggio che poteva sembrare una grande discarica, ma anche una zona di lavori in corso. Era la prima volta che tutte le costruzioni del paese di El-Shams venivano demolite dalla polizia. In serata, *al-Jazeera* disse, nelle sue trasmissioni, di trecento persone che sarebbero rimaste senza tetto a causa del “crimine di Israele”, mentre il quotidiano *Ha'aretz*, leggermente più modesto, parlò soltanto di ventuno case che avrebbero perso le loro case<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> La “critica dello sviluppo”, ad esempio, da un punto di vista accademico - dove sviluppo è inteso come un'ideologia della crescita e modernizzazione - verte soprattutto sui fallimenti delle iniziative su grande scala o delle pratiche di resistenza impreviste di gruppi e organizzazioni. Secondo Roberto Malighetti (2005), le riflessioni critiche hanno prodotto un generale ripensamento del concetto di sviluppo. Come conseguenza alla proliferazione di queste posizioni critiche, molti autori hanno elaborato una serie di alternative alle pratiche ufficiali dello sviluppo, proponendo modelli ispirati a pratiche del “post-sviluppo” (Escobar 2005), della “decrescita” (Latouche 2005) o dello “sviluppo dal basso (*grassroot development*)” (Crush 1995). Ma anche se molti di questi approcci sembrano a prima vista distinguersi dalle politiche ufficiali, sta diventando sempre più evidente che molti degli approcci “dal basso” sono compatibili con molti aspetti delle politiche neoliberali, da cui sembravano volersi distaccare. In modo schematico: sia per l'ideologia neoliberale che per l'approccio del capitale sociale, ora sono i poveri a prendersi cura di se stessi. La fortuna che ha avuto l'idea di “capitale sociale” nell'ambito di riforme istituzionali che delegano la responsabilità dai livelli istituzionali alle capacità dell'auto-organizzazione ne sono un segno (Minelli 2007). Secondo Elyachar, nell'attivismo dal basso, nozioni come “la gente” oppure “i poveri” sono categorie residue delle precedenti teorie dello sviluppo e, come tali, rinviano ai “punti ciechi” e buchi concettuali di questo approccio (Elyacher 2002, 496-497). Nondimeno, sono proprio quelle le nozioni su cui si basano molte delle speranze del rinnovamento dell'approccio allo sviluppo.

<sup>23</sup> Cfr., ad esempio, *Demolitions carried out despite Knesset panel recommendation to hold off razing homes until new housing found*, Haaretz, 9 gennaio 2007 (<http://www.haaretz.com/news/gov-t-razes-21-bedouin-homes-built-on-state-land-in-negev-1.209554>, consultato il 11 ottobre 2010). Altri articoli

Tre mesi dopo, il 7 gennaio 2007, la mattina presto, cinque operatori della Croce Rossa giunsero tra le stesse macerie di El-Shams. Nel frattempo le circa venti baracche e tende del paese erano state ricostruite da attivisti e dalla famiglia al-Gabri e, ancora una volta, ridemolite dalla polizia. Quella mattina contai soltanto una decina di persone. Osservavo come gli operatori con tute bianco-rosse scaricavano velocemente i sacchi grigi che contenevano delle tende di emergenza usate normalmente in tempo di guerra. Erano state spedite da “Magen David Adom” (ebraico, “La stella di Davide rossa”), l’agenzia israeliana corrispondente alla Croce Rossa. Quando arrivai alla valle di El-Shams, in autostop, le tende erano già state scaricate da un camioncino. Un vento gelido attraversava la valle e rendeva la presenza prolungata nel luogo d’emergenza spiacevole per tutti quanti. Akhil al-Gabri, il magro e gobbo portavoce del gruppo di discendenza, dette velocemente una stretta di mano al funzionario della Croce Rossa di Gerusalemme e si riparò dal freddo nella sua Ford. Ma un gruppo di ragazzi si affrettò a distribuire i sacchi grigi tra i diversi mucchi di macerie.

In quel periodo Smadar, operatrice di una Ong locale, era fiera del fatto di essere riuscita a organizzare l’aiuto umanitario nell’arco di pochi giorni dall’ultima volta, cioè dalla seconda demolizione. Una mattina, mentre era assorta nella lettura di bandi di finanziamento, nel suo ufficio di Be’er Sheva, mi confessò con la sua caratteristica voce energica:

Quando abbiamo portato le tende ad El-Shams, era veramente un momento speciale per me. Tutto è andato molto veloce. Era un momento in cui ho sentito che il mio lavoro era davvero importante. Era un’azione per cui dopo sai che alcune persone avranno un posto per dormire. E questa è una soddisfazione che tu hai in seguito.

Ma precisamente come è arrivato sul posto l’aiuto umanitario? Per comprendere le dinamiche che stanno dietro le quinte bisogna rintracciare alcune connessioni. Qualche settimana prima i camerieri del prestigioso hotel “King Salomon” di Gerusalemme avevano riempito d’acqua con la dovuta delicatezza i bicchieri in una sala riunione situata al pianterreno dell’albergo. Una delegazione della Ong di Smadar, composta da Smadar stessa e da altri operatori, si incontrò per esaminare le possibilità di una collaborazione nel settore veterinario con un funzionario del Consolato di uno stato europeo per le greggi dei beduini del Negev. Ma c’erano ancora una serie di difficoltà da superare. Poi, qualche giorno più tardi, il paese di El-Shams era stato demolito per l’ennesima volta. Smadar non esitò a prendere il telefono e chiamò nuovamente il funzionario del Consolato. In una breve intervista, il 7 febbraio 2007, nel suo ufficio di Gerusalemme, il funzionario ricordò gli eventi che seguirono alla sua telefonata con queste parole:

Avevo già visto su *al-Jazeera* che c’era questo paese beduino demolito nel Negev. Era una catastrofe. Quando mi richiamavano i beduini, c’era quella donna – com’è che si chiamava? Smadar? - . No, forse lei è ebrea, comunque, allora abbiamo deciso di contattare subito la Croce Rossa. Ho negoziato io di persona sul caso con la Croce Rossa ed era coinvolta anche Magen David Adom. Allora abbiamo organizzato il trasporto di una ventina di tende di emergenza.

Le parole del funzionario presumevano l’esistenza di una “comunità locale” e implicavano la concezione di un gruppo relativamente omogeneo di “beduini”, fino al

---

sull’argomento sono apparsi sia nella versione in lingua ebraica che nella versione inglese dello stesso giornale.

punto quasi di scambiare l'operatrice dell'Ong Yeela per "i beduini". Un piccolo errore, forse poco importante, ma che è in grado di mettere in evidenza alcune assunzioni di base su cui verte l'agire di molte Ong e delle fondazioni che le finanziano. Un aspetto che, nel corso degli eventi, si rivelò cruciale.

La tendenza a confondere Ong e comunità locale iniziò a preoccuparmi quando notai che questa era anche l'abitudine di altri funzionari di grandi fondazioni internazionali come *Oxfam GB* o *New Israel Fund*<sup>24</sup>, che finanziavano una serie di importanti progetti nel Negev. Nel corso di brevi "gite ufficiali" i funzionari incontrarono occasionalmente di persona i "partner locali" e osservarono lo stato dei progetti, cioè incontrarono la "vita vera". La profonda fiducia euristica nel valore di queste visite da parte dei funzionari può stupire un antropologo. In un'intervista il funzionario di *Oxfam GB* ricordava la visita in termini relativamente formali:

Quando sono andato nei paesi beduini e ho visto la mancanza di infrastrutture e la demolizione di case, ho guardato la cosa da una prospettiva familiare, cercando di immaginare le difficoltà delle singole famiglie. Noi siamo più un'organizzazione umanitaria che un'organizzazione che difende i diritti umani. Questo significa che vogliamo proteggere esseri umani civili in tutte le situazioni. Quando le tue case sono sotto minaccia di demolizione e non hai un'alternativa a dove andare, a noi questo pare molto vicino a una situazione di emergenza umanitaria.

È da notare che nessuno dei funzionari distingueva tra "i beduini" e l'organizzazione che cercava di rappresentarli. In questa variante del gergo umanitario, le Ong sono considerate come i naturali rappresentanti della "comunità locale" e della "gente". Dal loro punto di vista, la donazione delle tende si presenta come un aiuto di emergenza politicamente neutrale e necessario per le vittime delle demolizioni<sup>25</sup>.

Yael, una casalinga di origine ebraica di Be'er Sheva, partecipò regolarmente, per alcuni mesi, alle attività delle Ong locali: visite di solidarietà, manifestazioni, conferenze, incontri, volontariato con bambini beduini. Confessò che aveva sentito parlare dei "beduini" del Negev per la prima volta solo alcuni mesi prima. Dopo una visita di solidarietà ad El-Shams, mi comunicò le sue sensazioni in una *e-mail* personale:

Non posso ordinare i miei pensieri come lo faccio in una lettera abituale. Mi ricordo soltanto a come stavo lì seduta tra le macerie e ascoltavo - ma non ero forse anch'io parte di questa sorta di maledizione? Stavo lì seduta ad ascoltare mentre la gente cercava le sue cose per trovare un posto per dormire la notte, cosa potevo dire? Stavo seduta lì, ammutolita, tra gente che non aveva più niente, neanche un posto per fare il tè. Questa situazione mi ha portato a farmi molte domande su me stessa e sulla mia responsabilità in tutto questo. Ma partire da questo luogo è stato ancora più difficile. Ho avuto la sensazione di tradire qualcuno. Che cosa penso quando vedo la sera i miei figli nei loro letti e penso a questo posto? Ora come posso vivere con me stessa? Dentro sento come un pianto - vorrei esplodere da dentro - ma qui a cosa può servire protestare?

---

<sup>24</sup> Il *New Israel Fund* è un'iniziativa di gruppi ebraici laici nordamericani che cercano di promuovere gli aspetti democratici, interculturali e laici dello stato israeliano (si veda [www.nif.org](http://www.nif.org)).

<sup>25</sup> Sulla base di questa visita, *Oxfam GB* ha organizzato a Gerusalemme un *briefing* rivolto a corrispondenti dei *media* internazionali. Oltre a presentare un racconto "dal vivo" dei progetti nel Negev, un impiegato distribuì un volantino intitolato "Fatti e tendenze nel Negev", in cui si leggeva che tra il 2001 e il 2006 erano state demolite "188 case, 19 negozi, 3 stalle per pecore, 3 magazzini, 2 moschee, 1 cisterna, 1 pub, 1 ristorante, 1 benzinaio con autolavaggio". Secondo il volantino, soltanto nel 2006 c'erano state 80 demolizioni, mentre in tutto il 2004 erano state demolite soltanto 12 strutture.

Queste parole indicano senz'altro il profondo impatto che ha avuto la visita nei paesi non ufficiali. L'esperienza diretta sembra quasi aver portato a un crollo della sua visione del mondo. Un esempio che mette in luce in che modo il tema delle demolizioni riveli un grande potere persuasivo per la mobilitazione dei gruppi trasversali. In breve, le demolizioni sono un evento chiave intorno al quale gli attivisti costruiscono uno schema interpretativo dei problemi da sottolineare, i responsabili contro cui mobilitarsi e gli obiettivi da perseguire. Il processo di costruzione di questo schema, però, assume un valore particolarmente forte per i cittadini arabo-israeliani. Una relazione per la stampa di una Ong arabo-israeliana che ha partecipato al giorno della ricostruzione, afferma "*Le nostre famiglie arabe affrontano quotidianamente la politica della pulizia etnica delle demolizioni [...] (Il presidente) ha chiesto anche aiuto alle grandi organizzazioni internazionali per i diritti umani*". È evidente come il tema delle demolizioni porti, per certi versi, a una polarizzazione delle visioni. È un evento di fronte al quale difficilmente si rimane indifferenti. Dall'altro lato è un evento chiave che semplifica il conflitto per la terra, portando facilmente a visioni riduttive. Nell'ottica di questo schema, il problema del rapporto tra arabo-beduini ed ebrei nel Negev si presenta chiaro e quasi auto-evidente: lo stato nega il riconoscimento dei diritti collettivi dei beduini e demolisce le abitazioni. Insomma, è un crimine.

Le coordinate del conflitto sono qui appuntate in modo tale che la popolazione arabo-beduina, in sintonia con gli attivisti ebrei progressisti, si trova in opposizione rispetto alla politica del governo, "impersonata" dai *bulldozer*. In questa prospettiva, le identità collettive in gioco si presentano in un modo omogeneo: beduini e stato appaiono in netta contrapposizione. Allontanandosi dal contesto locale, le coordinate del conflitto si modificano in modo significativo. All'inizio del dicembre 2006, quando le tracce dei *bullozer* erano ancora fresche, sono arrivati nel Negev due giornalisti di *Le mondè diplomatique*, Dominique Vidal e Philippe Rekacewicz, accompagnati da un'attivista di *Dukium* nel paese demolito. Nel loro articolo (*Aux portes du Neguev avec les Bédouins exilés*, 13 dicembre 2006) non appaiono più attivisti per la coesistenza, nonostante fossero proprio loro a portarli in giro, né aspetti del dibattito più ampio in cui essi si inserivano. La situazione si presentava invece in prima linea come un conflitto tra beduini come vittime e "israeliani" in modo generico. Anche senza avventurarsi nei meandri delle vicende locali, è chiaro che sia beduini che attivisti sono cittadini israeliani. Presentare, quindi, i "beduini" come vittime degli "israeliani" era una polarizzazione semplificata basata su falsi presupposti.

Questo aspetto emerge in un contributo di un *blog* americano, *My Left Wing*, dove un certo Mr. Shergald annota, dal profondo del Texas e sulla base di una *newsletter* elettronica, che

[...] scrivere sui beduini in Israele è un'esperienza veramente triste e turbante. Le notizie che ci arrivano su come gli israeliani trattano i beduini sono incredibili per i tempi moderni. I nostri amici, gli israeliani, non potrebbero agire con meno rispetto per gli esseri umani.

Qui, invece, le coordinate del conflitto sono fornite in un modo che non contrappone nettamente beduini e stato, ma "beduini" e "israeliani", mettendo a tacere a sua volta ogni differenziazione interna. Sembra quasi che ci si trovi di fronte a un'altra storia<sup>26</sup>. È precisamente in questo contesto che avviene la costruzione di un discorso

---

<sup>26</sup> Quest'ultimo aspetto può essere messo in relazione con il modo in cui i gruppi del Negev rappresentano il tema della convivenza tra beduini e ebrei. La maggioranza delle pubblicazioni e delle conferenze sul

incisivo relativamente alternativo, che semplifica e distorce una realtà più complessa. È ciò che mette a tacere una serie di altri aspetti che dovrebbero interessare invece chi davvero si interessa a una risoluzione dei problemi.

## Pratiche di resistenza e poteri molteplici

Proprio questo era il momento giusto per tornare sul terreno, al centro delle vicende, ad El-Shams. Nel gennaio del 2007 trovai spesso la valle completamente abbandonata. I solchi dei *bulldozer* avevano lasciato i segni della distruzione fino all'orizzonte e, nella steppa arida, spuntavano mucchi di macerie. L'atmosfera era desolante e postatomica. Osservai che alcune delle tende di emergenza erano state arredate in modo spartano, che altre erano vuote e si erano sporcate. Mi resi anche conto che Rhiad, nel posto dove di solito ricostruiva la sua baracca, non aveva ancora aperto il sacco con la tenda. Lo chiamai al cellulare e mi diede immediatamente un appuntamento, per un'ora dopo. "Aspetta lì dove sei", mi disse. Mentre ci preparavamo un caffè su un fornello da campeggio, gli chiesi perché non usava la tenda che gli era stata data dalla Croce Rossa. Mi guardò stupito e disse: "Preferisco ricostruire qualcosa di più stabile". Poi tornò a mescolare il caffè con indifferenza. Forse ripensando alla mia domanda, quello stesso pomeriggio mi rivelò che quella plastica, particolarmente resistente, si sarebbe potuta usare per la raccolta delle olive, stendendola sotto gli alberi.

C'è un unico modo di affrontare la proliferazione incontrollata di visioni intorno ad El-Shams: tornare dai suoi abitanti. Ascoltare e documentare le loro storie, vedere gli eventi dal punto di vista locale - una massima dell'antropologia per eccellenza. Per un periodo di un paio di settimane chiamai Rhiad al-Gabri ogni giorno. Veniva a casa mia a Be'er Sheva, mi insegnò a fare il caffè arabo, ci incontravamo nella valle di El-Shams, facevamo il caffè e delle gare in macchina, chiacchieravamo a lungo con i suoi cugini. Quando parlava di se stesso, il suo tema preferito era rappresentato dai benefici dell'osservazione delle regole dell'Islam: la preghiera costante, la lettura del Corano, l'astinenza dal sesso in certi periodi, il rispetto. Quando viveva in un *kibbutz*, come diceva, "aveva fatto di tutto", riferendosi al suo stile di vita dissoluto. Ma quando raccontò le sue storie amorose sfrenate e le esperienze di droga, spesso non riuscivo a comprendere se esagerava oppure se magari il tempo passato aveva trasformato i suoi ricordi. Nel frattempo mi insegnò a "riconoscere" e valorizzare la zona di El-Shams: andammo a raccogliere spezie particolari, trovammo pietre con forme simboliche. Insomma, vivemmo il paesaggio. Poi, inaspettatamente, il pomeriggio del 1° marzo 2007 mi disse: "Dai, andiamo a casa mia".

"Ah, e dove sarebbe?", chiesi stupito, visto che finora aveva definito come casa sua

---

tema sono di solito intitolate come segue: i "cittadini invisibili", "aspettando giustizia", "non sulle carte geografiche", "la minoranza dimenticata", "sospesi nello spazio", e via dicendo all'infinito. Bisogna precisare, tuttavia, che gran parte di queste pubblicazioni non nasce nel Negev e non è scritta da cittadini beduini, ma nasce in luoghi spesso lontani e a opera di persone che a volte non hanno neppure visitato personalmente il Negev. Un impiegato di *Oxfam GB*, una delle fondazioni che finanzia molti dei gruppi attivi nel Negev, mi disse nel corso di un'intervista: "Ci sono molte persone che sostengono la causa dei beduini per tutta una serie di motivi. È una causa emergente, attraente, ancora poco conosciuta. Noi qui nel Negev dobbiamo anche distinguere tra chi veramente sta vicino alla gente e chi cerca soltanto di appropriarsi della loro causa" (Gerusalemme, 17/02/2007).

il mucchio di rottami residuo di un *caravan* demolito sulla cima di una delle colline di El-Shams.

“*Se vieni, vedrai*”, mi rispose con aria enigmatica. Non spese alcuna ulteriore parola e sistemò in silenzio il tubo di scarico del suo *pick-up* sfasciato. Poi mi caricò sul retro aperto della jeep e ci inoltrammo attraverso i sentieri per circa cinque chilometri verso est e arrivammo alla periferia di Laqia, una delle cosiddette “città beduine” fondate dal governo. In una valle stretta proprio ai margini della città, appena fuori dei confini comunali, si trovava un insieme di forse dieci case, oltre a baracche, stalle, macchine sfasciate, mucchi di macerie. Le case erano costruite in muratura, a uno o due piani, alcune con tetti inclinati e altre con balconi. Qui si trovava la sua casa e ci abitava con la sua famiglia. Rhiad, l’abitante “immaginario” di El-Shams.

Rhiad non parlò, ma mi condusse in una delle case, la sua. Passammo per un ampio corridoio e arrivammo in un salotto arredato con una serie di divani e un grande schermo Tv. Si scusò un attimo e andò a cambiarsi, mentre ordinò a sua moglie di prepararci il tè. Si sentivano i rumori dei preparativi dalla cucina. “*E chi abita qui?*” chiesi. “*Noi*”, mi rispose con una certa fierezza, come se ora attribuisse una certa dignità alla sua vita. Quindi confermò che in quel quartiere abitava tutta la famiglia estesa al-Gabri, Akhil al-Gabri, Salah, i suoi cugini e tutti coloro che avevo conosciuto durante le demolizioni ad El-Shams. Pregai Rhiad di poter uscire per comprendere meglio la distribuzione delle case, ma egli non volle. Forse non voleva farsi vedere con me.

Più tardi mi spiegò anche che era stata una proposta di alcuni componenti della sua famiglia quella di andare ad El-Shams e costruire un paese fantasma. “*Un modo per fare qualcosa*”, mi disse. La ragione era che non potevano rimanere nella località dove abitavano ora, era perché secondo il diritto consuetudinario la terra apparteneva a un altro gruppo di discendenza che gliela aveva data in prestito negli anni Settanta. In breve, i componenti del gruppo di discendenza anche nelle loro case “vere” erano soltanto degli “ospiti”<sup>27</sup>. Quel giorno Rhiad era particolarmente ospitale. Osservai, tuttavia, rispetto ad El-Shams, segni di vita di paese: corde con vestiti appesi, cucce per cani, macchine nuove e altre sfasciate, orti, mucchi di rifiuti domestici. Guardammo anche un programma sulla guerra in Iraq su *al-Jazira* e poi ordinò a un ragazzo giovane di andare a prendere per cena due polli fritti in una rosticceria di Laqia. Chiacchiere sui benefici dell’Islam, sul calcio in Germania e in Italia, chiacchiere sulle donne. Ero distratto. Pensai agli attivisti: vivevano su un altro pianeta. Era facile ingannarli, semmai si poteva parlare di inganno. Non compresi tutto quello mi raccontò Rhiad, ma una cosa era evidente: El-Shams era un paese fantasma, era “finto”? In ogni caso, tutti i presunti abitanti in realtà abitavano qui.

Tuttavia, le visite continue di gruppi e movimenti partivano dall’idea che ad El-Shams vivesse una “comunità beduina”. Nelle loro rappresentazioni, El-Shams era un’unità omogenea, fragile, oppressa e perseguitata. Invece la comunità esisteva, semmai, in un altro luogo, ma appariva molto meno compatta e più fragile di quanto era percepito dalla maggioranza degli attori che interagivano con il luogo. Questo fatto aggiunse un altro aspetto qualitativamente diverso rispetto alla polivalenza della zona come zona di incontri di interessi socio-politici diversi e in conflitto. Ironia della sorte,

---

<sup>27</sup> Al momento era difficile determinare per me su quali punti si basasse il diritto consuetudinario. In seguito ebbi modo di documentare attraverso storie orali che era stato stipulato un accordo tra le due *‘ashīra* che consentiva alla famiglia al-Gabri di restare per una generazione in quel preciso posto, principalmente per motivi pratici e per permettere alla famiglia al-Gabri di partecipare al processo di negoziazione volto all’assegnazione di appezzamenti di terra nelle “città beduine” pianificate dal governo.

nel paese fantasma si manifestavano le tendenze di “territorializzazione” nel modo più incontestabile. Negli edifici costruiti e lasciati vuoti affiorava una strategia di azione che rendeva evidente la rottura con l’“unità tra persone e luogo” (Gupta e Ferguson 1992). La comunità locale<sup>28</sup>, ad El-Shams, non sembrava esistere, se non attraverso strutture sentimentali, discorsi contingenti e progetti politici di alcuni componenti della famiglia al-Gabri, dei movimenti e delle Ong. Tuttavia, il caso volle che proprio l’immagine specifica della località fosse lo strumento più evocativo per la mobilitazione dei diversi attori. Il fatto che praticamente nessuno avesse notato che il paese era disabitato e che il conflitto per le terre era più complesso è davvero preoccupante. Esso rivela la forza penetrante dell’immagine prevalente di una “comunità locale” che ha perso le sue case, rinvia al successo con cui i fatti possono costituirsi indipendentemente dalla situazione specifica.

Le coordinate della situazione, invece, sembrano essere collocate in un modo diverso quando ci si sposta su quel livello di connessioni che di solito è associato a quello della “comunità locale”, cioè i destinatari delle tende di soccorso e i loro mediatori e rappresentanti locali. Era una domenica mattina, quando ero a casa di Atwa Abu Taleb, il direttore della Ong *Consiglio dei paesi non riconosciuti nel Negev*, per una delle nostre lezioni di inglese. Sua moglie ci aveva appena portato tè e biscotti, e io chiesi ad Atwa chi avesse avuto l’idea di portare le tende di emergenza ad El-Shams.

Non lo so precisamente. Era perché c’erano dei contatti con la Croce Rossa. Ogni volta noi ri-finanziamo la ricostruzione di El-Shams e poi tutto viene demolito dopo qualche settimana. Non si può più andare avanti in questo modo. E ci sono certe persone che pensano che la mia organizzazione possa pagare di tutto, che io sono un buco da cui cadono di continuo nuovi soldi per lamiera, calcestruzzo e tutto. Invece io devo essere molto attento. Guarda, abbiamo pensato con Alì che sarebbe stata un’ottima cosa, quella delle tende. Così gli al-Gabri possono occupare la terra, ma quando avessero visto arrivare i bulldozer avrebbero potuto ripiegare le tende e poi rimetterle senza troppi danni. Era un’idea di Alì, credo. Ma mi era piaciuta da subito [ride].

Tornammo agli esercizi del *past perfect* in inglese. Più tardi Atwa mi confidò anche che aveva ricevuto da fondazioni palestinesi 50.000 *shkalim* (circa 10.000 dollari) per l’ultima ricostruzione, denaro che in una buona parte aveva passato direttamente ad Akhil al-Gabri, il portavoce del gruppo di discendenza degli al-Gabri.

Ma l’idea dei due dirigenti della Ong di utilizzare le tende di emergenza come uno strumento di occupazione mobile del territorio è degna di un’analisi approfondita dal punto di vista delle pratiche di resistenza non convenzionali. A prima vista si potrebbe interpretare l’idea delle tende come “sovranità mobili” di resistenza come una delle strategie “dal basso” che indicavano la nascita di una modernità alternativa, ma l’appropriazione dell’aiuto di emergenza, a questo livello, era stata soltanto una fantasia

---

<sup>28</sup> La relazione tra località e socialità è stato ripensato soprattutto in relazione ai dibattiti sulla globalizzazione. Da un lato sono messi in luce i processi di erosione del territorio sotto le spinte di “flussi globali”, e dall’altro lo sono i processi di “riterritorializzazione” con cui gli attori riaffermano il carattere locale della realtà sociale (Appadurai 2001; Inda e Rosaldo, 2002; Coleman e Collins 2007). Tuttavia, la situazione ad El-Shams può essere collegata soltanto fino a un certo punto a questi dibattiti, per un duplice motivo: si tratta di un caso specifico che non rappresenta la realtà dei paesi arabi beduini in modo generale, da un lato, e si tratta piuttosto di un insieme di strategie di resistenza locali che riguardano le politiche della distribuzione dello spazio, un fatto molto locale, dall’altro.

nata nell'ufficio da due dirigenti della Ong a Be'er Sheva.<sup>29</sup> Lungo le connessioni parziali, quindi, parole e significati sono interpretati e negoziati in modo diverso. A questo proposito, si può riprendere la metafora dell'arredamento personalizzato di una casa con cui Michel De Certeau richiama le dinamiche di appropriazione linguistica:

Gli inquilini operano un mutamento analogo nell'appartamento che arredano con i loro gesti e i loro ricordi; e così avviene con i locutori che fanno passare nel linguaggio i messaggi del loro idioletto familiare e, attraverso l'accento, "arguzie" particolari, la propria storia; come infine con i pedoni, che infiorano le strade con i loro desideri e i loro interessi. Allo stesso modo, i codici sociali vengono trasformati da chi li usa in metafore ed ellissi della loro caccia di frodo. (De Certeau 2001, 19)

Come gli inquilini che menziona De Certeau, anche i presunti abitanti delle baracche distrutte di El-Shams personalizzano le tende di emergenza in maniera creativa.

Inoltre, anche il paesaggio viene reso familiare dalle persone che lo frequentano. Nella valle i solchi dei *bulldozer* avevano lasciato ovunque i segni della distruzione fino all'orizzonte, nella steppa arida sbucavano i mucchi di macerie. L'atmosfera era desolante e postatomica. Il pomeriggio del 12 marzo 2007, insieme a un suo cugino, Rhiad, l'abitante "immaginario" di El-Shams, faceva una gara con due *pick-up* sfasciati attraverso la polvere della valle. Li osservavo da una distanza sicura e infine salii anch'io a bordo della sua macchina. Mentre Rhiad sterzava tra pietre, macerie e tracce dei *bulldozer*, mi disse: "Mi piace giocare". Lasciavamo una nuvola di polvere dietro di noi. I suoi movimenti mi ricordavano i movimenti oltraggiosi dei *bulldozer*, osservati ormai regolarmente. Era come se elementi della *libido* maschile passassero attraverso questa guerra di distruzione e ricostruzione. Mi sembrava possibile leggere in questo piacere qualcosa di simile alla vitalità scura e alla sensazione di potere che si doveva avere quando, guidando un potente *bulldozer*, si colpivano le lastre di lamiera delle baracche. Era come se la violenza del *bulldozer* si fosse insinuata anche nei suoi gesti. E c'era qualcosa di liminale in questa valle, ma l'aiuto umanitario era spiazzato. Fortunatamente, i donatori delle fondazioni internazionali che avevano finanziato le tende di emergenze e la ricostruzione non vedevano quello che si vedeva durante queste gare.

Lavori antropologici recenti hanno cercato di mettere in luce le relazioni tra gesti quotidiani ed eventi politici. È stato il lavoro di Veena Das ad attirare l'attenzione sui modi in cui la violenza può passare tra i diversi livelli. In *Violence and the Work of Time* (2000) questa autrice evidenzia una serie di correlazioni tra la storia dell'espulsione violenta di famiglie nel Punjab dopo la spartizione dell'India, poco elaborata a livello locale, e il grado di violenza domestica: "The large political events were played out in the register of the familial through repeated engagement with what I have called 'poisoned knowledge'" (Das 2000, 59)<sup>30</sup>. Tuttavia, bisogna prestare

---

<sup>29</sup> In un suo lavoro, Mariella Pandolfi definisce l'apparato degli aiuti umanitari come "sovranità mobili" che si basano su "una rete procedurale di azioni e discorsi che legittimano la propria presenza in nome di una regola etico-temporale e di una categoria metastorica definibile come 'cultura dell'emergenza'" (Pandolfi 2005, 162). Le tende di emergenza - facilmente ripiegabili per sottrarsi alle demolizioni - rinviano quindi a un'appropriazione insolita di questi ordini culturali a fini specifici.

<sup>30</sup> In modo simile, il concetto di "continuum della violenza", proposto da Nancy Scheper Hughes (2008) mira a rilevare legami tra forme di violenza strutturale, spesso invisibile, ed espressioni di violenza "insensata". L'Autrice precisa: "This is what I meant to convey in proposing a continuum of violence linking war crimes and peacetime crimes, structural violence that is invisible bureaucratic violence that is statistical, everyday violence that is routine and expected and extraordinary violence that is authorized,

attenzione nei confronti di questa conclusione che potrebbe invitare a spiegazioni riduttive. Le diverse espressioni di violenza, quella “burocratica”, statistica e invisibile, e quella in cui muoiono effettivamente delle persone, non possono essere equiparate senza ulteriori precisazioni. Il vantaggio del concetto di “*continuum* di violenza” è quello di evidenziare legami tra situazioni considerate altrimenti separate, ma la realtà del terreno mostra che ciò non implica che tutte le forme di violenza, da quelle statistiche agli omicidi possano essere messe tutte sullo stesso piano. Analogamente, guidare un *bulldozer* e guidare un *pick-up* sfasciato non ha le stesse implicazioni, ma le due cose possono essere messe in relazione tra loro, una relazione irrequieta e preoccupante. Le pratiche quotidiane nelle quali le persone sembrano reagire a eventi politici sono sempre mediate dalle capacità di agire specifiche (Robben 2008). Tuttavia, il carattere del “paese fantasma” non è passato del tutto inosservato. Due esempi dimostrano come alcuni attivisti possano modificare la loro visione, quando scoprono che le cose stanno diversamente rispetto a come si presentavano a un primo sguardo. Quando una giornalista e un’attivista erano tornate insieme al paese demolito, le due donne avevano trovato il paese completamente abbandonato. Notarono che qualcosa non andava. Una sera mi trovai con l’attivista, studentessa di geografia, in uno dei bar di Be’er Sheva, e parlammo della storia di El-Shams. Non si scandalizzò quando scoprì che il paese “in realtà” era disabitato. Secondo lei, mi spiegò, i beduini facevano bene a “fingere” di perdere le abitazioni.

Se loro non fanno un po’ di casino, i problemi veri non vengono mai alla luce. Nel Medio Oriente la vita è un po’ dura e tu devi inventarti qualcosa per essere ascoltato. Secondo me loro hanno aspettato per vent’anni che il governo riconoscesse loro un paese e non è successo niente. Ora hanno iniziato ad agire a modo loro.

Sembra che la storia delle demolizioni abbia portato, per così dire, a una radicalizzazione delle sue opinioni politiche e a rafforzare la sua solidarietà con i beduini. Completamente diversa invece è la reazione di Maya, la giornalista con cui l’attivista era tornata al paese. Maya è una giornalista affermata a livello nazionale ed è un’attivista per i diritti dei beduini del Negev. Una sera, mentre entravo a casa sua per un appuntamento per un’intervista, osservai, senza commentare, come la sua cucina fosse decorata con un *poster* dal titolo in portoghese “*Distruggi il capitalismo*”. Quella sera mi pregò di accompagnarla all’ospedale, per visitare un uomo arabo del Negev al quale sembrava che un contadino di origine ebrea avesse sparato mentre stava tentando un furto. Voleva scrivere un articolo su quel fatto. Mentre aspettavamo nel corridoio dell’ospedale, lei si sedette su una delle sedie e mi spiegò la sua profonda delusione per quanto riguardava El-Shams e i problemi che erano stati causati da questa messa in scena. Lei aveva pubblicato una serie di articoli sul paese demolito in cui aveva scritto che cento persone avevano perso le loro case, ma mi disse che era rimase delusa dopo aver scoperto di aver basato l’articolo su notizie false.

Sono gli uomini, sono veramente gli uomini e il loro maschilismo. A volte non sopporto gli uomini arabi. Ogni volta cado nella loro trappola. Ogni volta mi raccontano qualcosa e poi scopro che non è vero per nulla. Forse sono troppo ingenua. Ho molti amici palestinesi, ma ci sono sempre certi argomenti su cui non c’è proprio intesa tra loro e me. Non mi fido più.

---

*public, visible, and rewarded. As my informants in Gees Bend Alabama used to say ‘What goes round, comes round’”* (2008, 81).

Infatti, pur continuando a frequentare le attività, Maya pubblicò nelle settimane seguenti articoli su un comitato di madri ebraiche contro il consumo di droghe e su altri temi meno scottanti. La reazione di Maya, per così dire, sembra essere opposta a quella dell'altra attivista: lei ritorna al discorso dominante. La sua reazione di fronte agli eventi nel paese può essere vista come un ri-orientamento ideologico. L'aiuto umanitario, invece, ha fatto una fine piuttosto prevedibile. Il 7 aprile 2007, mentre due *bulldozer* demolivano per l'ennesima volta le baracche ricostruite di fretta, assistemmo al lavoro di una gru che raccolse le tende bianche e le gettò in un grande camion insieme ad altri rifiuti.

### Considerazioni conclusive

Gli incubi sudati degli attivisti, la notevole distruzione di materiali edili (lamiera ondulata, cemento, legno e polistirolo) e di paesaggi (nel nome della protezione ambientale), le incommensurabili frustrazione, rabbia e umiliazione vissuta da molti protagonisti di questa storia, il senso di impotenza, la paura e molte delle retoriche prepotenti: nel loro insieme, tutto ciò mi è apparso spesso inafferrabile. Spesso ogni sorpresa era immediatamente seguita da un'altra: sembrava che nelle macerie si rispecchiassero sempre nuovi sogni e aspirazioni audaci prima che venissero stroncati e schiantati dai *bulldozer*.

In luoghi come il villaggio fantasma di El-Shams - dove convergono una molteplicità di interessi e sguardi inconciliabili - i pezzi di lamiera, il filo spinato e le costruzioni apparentemente effimere si trasformano in metafore potenti per l'indeterminatezza di vite incastrate tra frontiere in continuo movimento. Un aspetto determinante di questo studio etnografico è stato quello di non chiudere gli occhi di fronte a incoerenze e contraddizioni lungo le linee che connettono le vicende nelle varie direzioni e di rendere questi momenti di frattura una risorsa. Valutando con cura i dati raccolti sul campo, l'unica risposta possibile alle relazioni irregolari e complesse mi è parsa quella di restituire la sua irriducibilità, cercando di comprenderla, approfondendola.

Gli eventi che si sono dispiegati intorno al caso di El-Shams sono unici per molti aspetti e nello stesso tempo anche sintomatici per altri. Decisamente particolare, anche se non singolare, è il suo carattere di "paese fantasma". Anche se esiste la tendenza che persone che già abitano nelle città beduine ritornino negli spazi aperti per costruire edifici di uso secondario, molti dei paesi non ufficiali sono comunque abitati in modo costante<sup>31</sup>. Inoltre, il paese è stato l'unico a subire una spirale di demolizioni e ricostruzioni di queste dimensioni. L'aiuto umanitario della Croce Rossa, arrivato nel paese grazie alle connessioni parziali degli attivisti con le fondazioni esterne, si colloca

---

<sup>31</sup> Informazioni precise sulle cifre, in questo caso, non esistono, perché si tratta di un processo che è recente e avviene, per così dire, "dietro le quinte". Ho potuto osservare in alcuni singoli casi fenomeni simili, senza essere in grado di fornire cifre precise. La tendenza mi è stata confermata, inoltre, da alcuni *leader* beduini. Questa tendenza di "rinomadizzazione" postsedentaria meriterebbe un'attenzione più approfondita, perché si inserisce in quei cicli di rinomadizzazione e sedentariazione che hanno caratterizzato molte società beduine anche in passato (Eickelman 2002; Fabietti 2002).

all'interno di queste dinamiche. Esso è pensato, in una regione apparentemente caratterizzata da molte mura impenetrabile come "un ponte" fatto di solidarietà tra gli attivisti ebreo-israeliano e gli arabo-beduini. Di fatto, però, si tratta di un dispositivo che assume funzioni diverse e che si inserisce nella catena delle interpretazioni e re-interpretazioni degli eventi. In parte, i malintesi e contraddizioni nascevano perché le basi su cui si fondava la solidarietà non erano sufficientemente chiarite, lasciando categorie pratiche incastrate in concezioni dicotomiche poco adatte alla complessità del caso.

È qui che entra in gioco ciò che è stata definita l'"ambiguità delle politiche multiculturali" (Vermeersch 2005; Wimmer 2004)<sup>32</sup>. Ma ciò dipende anche dalla creatività e dal coraggio degli attivisti nel far fronte all'essenzializzazione, alla naturalizzazione e alla oggettivazione delle differenze tra i diversi gruppi. L'attivismo che si mobilita sulla base di questo tipo di narrazioni, nello spazio israelo-palestinese, è stato definito da Michael M. Fischer "stereofonico", mentre narrazioni "triangolari" oppure "polifoniche" sarebbero consapevoli delle dinamiche di stretta interrelazione e delle connessioni molteplici tra i diversi gruppi e delle differenziazioni interne (Fischer 2006). Una prospettiva che, per molti aspetti, avrebbe potuto evitare alcuni dei malintesi più grotteschi del caso El-Shams, in particolare le basi fragili del concetto di "comunità locale" come entità ben circoscritta, omogenea e stabile.

Il filosofo Paolo Virno si riferisce all'idea di "moltitudine" per descrivere il potenziale che giace nella virtuosità, creatività e sperimentazione per affrontare i conflitti. Si tratta di un'idea che si contrappone a idee più classiche di relazioni dicotomiche tra lo stato e la "voce del popolo" (Virno 2004). È la narrazione della moltitudine che offre forse una base più promettente per raggiungere la giustizia sociale, perché è in grado di superare gli "effetti di verità" esercitati da categorie consuete come la "comunità locale", poiché essa è meglio in grado di rendere conto delle connessioni parziali e della complessità della realtà sociale.

## Ringraziamenti

Ringrazio i soggetti che qui appaiono sotto pseudonimi per la loro partecipazione attiva alla ricerca e Cristina Papa per aver accompagnato le varie fasi del progetto. Sono grato a Luisa Faldini per l'attenta lettura di una prima versione del testo. I commenti dei due referee anonimi, che ringrazio, hanno consentito di migliorare la versione finale. Una versione precedente di questo articolo è stata presentata nel *workshop* "Attraversamenti di frontiere. Le implicazioni della ricerca multisituata per l'etnologia e suoi soggetti" (coordinato da Boris Nieswand e Cordula Weisskoeppel) della Conferenza biennale della Società tedesca di etnologia (DGV) nel 2007 a Halle/Saale.

---

<sup>32</sup> Di fronte all'esempio dell'attivismo a favore dei rom e sinti in Europa, autori come Peter Vermeersch (2005) vedono problemi simili. Spesso il diritto dei rom e dei sinti a essere e rimanere "diversi" viene preso come l'obiettivo principale. Invece, propone l'autore, si dovrebbero mettere in luce disuguaglianze o l'ingiusta allocazione delle risorse anche indipendentemente dal riferimento a una "differenza culturale intrinseca".

## Bibliografia

- Abu-Ras, T., 2006, Land, Planning, and Housing Policy of the Palestinian Arabs in Israel, The National Committee for the Heads of the Arab Local Authorities in Israel, *The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel*, Nazareth, Steering Committee of the National Committee for the Heads of the Arab Local Authorities in Israel: 89-112.
- Agbaria, A. K., Mustafa, M., 2011, Two states for three peoples: the 'Palestinian-Israelis' in the Future Vision Documents of the Palestinians in Israel, *Ethnic and Racial Studies*, DOI:10.1080/01419870.2011.598234.
- al-Krenawi, A., Slater, N., 2004, *Bedouin-Arab Children Use Visual Art as a Response to the Destruction of Their Homes in Unrecognized Villages*, Be'er Sheva, The Center for Bedouin Studies and Development, Ben Gurion University of the Negev.
- Appadurai, A., 2001, *La modernità in polvere*, Roma, Meltemi (ed. or. 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press).
- Arce, A., Long, N., 2005, Riconfigurare modernità e sviluppo da una prospettiva antropologica, in Malighetti R., *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi: 51-108.
- Bamonte, G., 2004, *I Macù. La ricerca sul campo tra gli indios della foresta*, Roma, Bulzoni.
- Barth, F., 2000, Boundaries and Connection, in Cohen, A.P., *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, London, New York: Routledge: 17-37.
- Bauman, Z., 2003, Il "gioco dell'io" di Alberto Melucci in un pianeta affollato, in Leonini, L., *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, Milano, Angelo Guerini: 36-56.
- Behar, R., 1996, *The Vulnerable Observer*, Boston, Beacon Press.
- Boni, S., 2006, *Vivere senza padroni. Antropologia della sovversione quotidiana*, Roma, Eleuthera.
- Brubaker, R., 2004, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- Buraway, M., Ed., 2000, *Global Ethnography. Forces Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Clifford, J., 1993. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Torino. Bollati Bolinghieri.
- Coleman, S.M., Collins, P., 2007, *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology*, Oxford, Berg Publishers.
- Crush, J., 1995, *Power of Development*, London, New York, Routledge.
- Das, V., 2000, Violence and the Work of Time, in Cohen, A.P. Cohen, *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, New York, London, Routledge: 293-307.
- De Certeau, M., 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro (ed. or. 1980, *L'invention du quotidien. L'Art de faire*, Paris, Union générale d'éditions).
- Dinero, S., 2010. *Settling for less. The Planned Resettlement of Israel's Negev Bedouin*, London, Berghahn.

- Dumit, J., 1997, A Digital Image of the Category of the Person: PET scanning and Objective Self-Fashioning, in Downey, G.L., Dumit, J., *Cyborg and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*, Santa Fe, School of American Research Press: 83-102.
- Eickelman, D.F., 2002, *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, Upper Saddle River, Prentice Hall.
- Elyachar, J., 2002, Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt, *Public Culture* 14: 493-513.
- Escobar, A., 2005, Immaginando un'era di postsviluppo, in Malighetti, R., a cura di, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi: 187-219.
- Fabietti, U., 1994, *Sceichi, beduini e santi. Potere, identità tribale e religione nel mondo arabo-musulmano*, Milano, Franco Angeli.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori.
- Ferguson, J., 1990, *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fischer, M.J., 2006, Changing Palestine-Israel Ecologies. Narratives of Water, Land, Conflict, and Political Economy Then and Now, And Life To Come, *Cultural Politics* 2: 159-152.
- Fisher, W.F., 1997, Doing Good? The Politics and Anti-Politics of NGO Practices, *Annual Review of Anthropology* 26: 439-64.
- Foucault, M., 1989, Il soggetto e il potere. In Dreyfus, H., Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie: 250-251.
- Gille, Z., Riani, S.O., 2002. Global Ethnography, *Annual Review of Sociology* 28: 271-95.
- Goodwin, C., 1994, Professional Vision, *American Anthropologist* 96: 606-633.
- Gupta, A., Ferguson, J., 1992, Beyond 'Culture': Space, Identity and Politics of Difference, *Cultural Anthropology*, 7: 6-23.
- Hallward, M. C., 2011, *Struggling for a Just Peace: Israeli and Palestinian Activism in the Second Intifada*, Miami, University Press of Florida.
- Hanafi, S., Tabar, L., 2005, *The Emergence of a Palestinian Globalized Elite. Donors, International Organizations, and Local NGOs*, Jerusalem, Muwatin, The Palestinian Institute for the Study of Democracy and Institute for Jerusalem Studies.
- Inda, J. X., Rosaldo, R., 2002. Introduction: A World in Motion, in Inda, J. X., Rosaldo, R., a cura di, *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell.
- Kimmerling, B., 2001, *The Invention and Decline of Israeliness. State, Society, and the Military*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Koensler, A., 2008, *Amicizie vulnerabili. Coesistenza e conflitto in Israele*, Perugia, Morlacchi Editore.
- \_\_\_\_\_, 2012, Frictions as opportunity: Mobilizing for Arab-Bedouin ethnic rights in Israel, *Ethnic and Racial Studies*, DOI: 10.1080/01419870.2012.681677.
- Koensler, A., Papa, C., 2011, Political tourism in the Israeli-Palestinian space, *Anthropology Today* 27: 66 9-14.
- Kuper, A., 2003, The Return of the Native, *Current Anthropology* 44: 389-402.
- Kressel, G., 1996, *Ascendancy through Aggression. The Anatomy of a Blood Feud among Urbanized Bedouins in the Negev*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- Latouche, S., 2005, La decrescita come condizione di una società conviviale, in

- Malighetti, R., a cura di, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi: 219-237.
- Malighetti, R., a cura di, 2005, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi.
- Marcus, G. E., 1995, Ethnography of/in the World System. The Emergence of Multisited Ethnography, *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marx, E., 2000, Land and Work: Negev Bedouin Struggle with Israeli Bureaucracies, *Nomadic Peoples* 4: 12-19.
- Meir, A., 1997, *As Nomadism Ends*, Boulder, Westview.
- \_\_\_\_\_, 2005, Bedouin, the Israeli State and Insurgent Planning: Globalization, Localization or Glocalization? *Cities* 22: 201-215.
- Minelli, M., 2007, *Capitale sociale e salute*, Perugia, Morlacchi Editore.
- Morris, B., 1988, *La nuova storiografia: Israele si confronta con il suo passato*, *Tikkun* 4: 99-102 [in ebraico].
- Nimni, E., 2003, *The Challenge of Postzionism. Alternatives to Israeli Fundamentalist Politics*, London, Zed.
- Pandolfi, M., 2005, Sovranità mobile e derive umanitarie, in Malighetti, R., a cura di, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi: 151-185.
- Pappe, I., 1997, Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians, Part 3: Popular Culture, *Journal of Palestine Studies* 26: 60-9.
- Parizot, C., 2001a, 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.
- \_\_\_\_\_, 2001b, *Le mois de la bienvenue: Rèappropriations des mécanismes électoraux et réajustements de rapports de pouvoir chez les Bédouins du Negev, Israel*, Paris, Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Ehess.
- \_\_\_\_\_, 2006, Entrepreneurs without Borders: Policies of Closure and Border Economy between Southern West Bank and Northern Negev, 2000-2005, *RAMES Working Paper V*, University of Oxford.
- Payes, S., 2005, *Palestinian NGOs in Israel: The Politics of Civil Society*, London, Tauris.
- Rabinowitz, D., Abu-Baker, K., 2005, *Coffins on Our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*, Berkeley, University of California Press.
- Ram, U., 1995, Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur, *History and Memory* 7: 91-124.
- Rcuv, 2004, *The Regional Council and its Vision*, The Regional Council for the Unrecognized Villages in the Negev (Rcuv), Be'er Sheva.
- Reyna, S., 2007, Globale Kriegsfuehrung, in Schlee, G., *Bericht 2007*, Halle (Saale), Max-Planck-Institut fuer ethnologische Forschung. Abteilung 1: Integration und Konflikt: 139-142.
- Rinawie-Zoabi, G., 2006, *The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel*, Nazareth, National Committee for the Heads of the Arab Local Authorities.
- Robben, A., 2008, Response to Nancy Scheper-Hughes, *Social Anthropology/ Antropologie Sociale* 16: 82-85.
- Rosaldo, R., 1989, *Truth and Culture. The Remaking of Social Analyses*, Boston, Beacon Press.
- Salamon, L. 1994. The rise of the nonprofit sector, *Foreign Affairs* 73: 109-122.
- Sacchi, P., 2003, *Nakira. Giovani e donne in un villaggio beduino di Israele*, Torino, Il

Segnalibro.

Schechla, J., 2001, The Invisible People Come to Light: Israel's Internally Displaced and the 'Unrecognized Villaggies', *Journal of Palestine Studies* 1: 20-31.

Scheper-Hughes, N., 2008, Whose Violence? Death in America - A California Triptych, *Social Anthropology/Antropologie Sociale* 16: 77-89.

Scott, J.C., 2006, *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbali segreti" dietro la storia ufficiale*, Roma, Elèuthera (ed. or. 1990, *Domination and the Arts of Resistance*, Hidden Transcripts, London, New York, Routledge).

Silberstein, L., 1999, *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York, London, Routledge.

Tsing, A.L., 2005, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, New Jersey, Princetown University Press.

Vermeersch, P., 2005, Marginality, Advocacy, and the Ambiguities of Multiculturalism: Notes on Romani Activism in Central Europe, *Identities: Global Studies in Culture and Power* 12: 451-478.

Virno, P., 2004. *A Grammar of Multitude*, New York, Semiotext.

Weisgrau, M., 1997, *Interpreting Development: Local Histories, Global Strategies*, New York, University Press of America.

Wimmer, A., 2004, Does Ethnicity Matter? Everyday Group Foundation in three Swiss Immigrant Neighborhoods, *Ethnic and Racial Studies* 27: 6-28.

Yahel, H., 2006, Land Disputes Between the Negev Beduin and Israel, *Israel Studies* 11: 1-22.

Yiftachel, O., 2006, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Perth, University of Pennsylvania Press.

**Alexander Koenler**, Dottore di ricerca in Metodologie della ricerca etnoantropologica (Università di Siena, 2009), ha svolto ricerche sul campo nel deserto del Negev (Israele) a partire dal 2004. I suoi interessi riguardano l'antropologia dei movimenti sociali, le politiche delle rivendicazioni e l'antropologia visuale. È assegnista di ricerca e docente a contratto presso l'Università di Perugia. Ha svolto attività didattiche e di ricerca postdottorale presso l'Università di Münster (Germania) e i *Blaustein Institutes of Desert Studies* dell'Università Ben-Gurion (Israele). Ha curato insieme ad Amalia Rossi *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali* (2012) e ha pubblicato *Amicizie vulnerabili. Coesistenza e conflitto in Israele* (2008) e diversi articoli su riviste internazionali.