

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVIII (2015), n. 17 (1)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVIII (2015), n. 17 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS (†)
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Etnografia dei movimenti sociali

5 Vincenzo Matera, *“Leggere la protesta”*.
Per un’antropologia dei movimenti sociali

13 Angela Biscaldi, *“Vietato mormorare”*.
Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia

19 Lia Viola, *Fare la cosa giusta?*
La scelta dell’attivismo in un contesto di violenza omofoba

29 Silvia Pitzalis, *Positioning as a method*.
The earthquake in Emilia Romagna and the forms of “exilience”

41 Sabina Leoncini, *On this side and beyond the wall: social movements in Israel and Palestine*

Ricercare

59 Valerio Petrarca, *Anthropologues et prophètes en Afrique noire au XX^e siècle*

67 Elena Bougleux, *Issues of scale in the Anthropocene*

75 Leggere - Vedere - Ascoltare

85 Abstracts

In copertina: Hamedina square (Tel Aviv), the biggest demonstration of the social justice movement in Israel
(September, 3 2011) (© Activestill)

Lia Viola

Fare la cosa giusta? La scelta dell'attivismo in un contesto di violenza omofoba

Yet this space of death is preminently a space of
transformation:
through the experience of coming close to death
there well may be a more vivid sense of life;
through fear there can come not only a growth in
self-consciousness
but also fragmentation,
then loss of self conforming to authority;

Michael Taussig (1986: 7)

1. Preambolo: tracce sulla sabbia

Nella celebre introduzione a *Death Without Weeping*, Nancy Scheper-Hughes ci avverte che non esiste etnografo che non lasci traccia sulla sabbia in cui cammina (Scheper-Hughes 1992: 24). Così facendo la studiosa americana mette in discussione la presunta neutralità dell'osservatore decostruendo l'immagine del ricercatore come semplice spettatore di una realtà di cui non è parte e a cui ritiene di non apportare modifiche. L'antropologa americana da un lato ci spinge, provocatoriamente, a riflettere sul ruolo dell'etnografo sul campo, sugli effetti della sua presenza e, dall'altro, apre le porte a una riflessione sul posizionamento che tenga conto delle conseguenze e dei limiti dell'etnografia.

Il ricercatore arriva sul campo assumendo una data, e più o meno esplicita, posizione la quale viene spesso rimodellata in seguito alle sfide e agli stimoli relativi al contesto di ricerca. Ma, come ci ricorda Donna Haraway:

non possiamo riposizionarci senza essere responsabili del movimento che si fa. La visione è *sempre* questione del potere di vedere e forse della violenza implicita nelle nostre pratiche di visualizzazione (Haraway 1995: 116).

«Potere di vedere» è un'espressione interessante perché ricollega la pratica dell'osservazione, fondante della metodologia antropologica, alle dinamiche di potere che, inevitabilmente, segnano

il rapporto tra il ricercatore e i suoi interlocutori. Proprio per questo ritengo sia importante una riflessione sul proprio ruolo e sulle strategie messe in atto per modificare e negoziare il posizionamento. Esplicitare i termini del proprio essere sul campo è un modo per riflettere criticamente sui limiti e sulle potenzialità della propria ricerca. Secondo Olivier de Sardan si tratta di «esplicitare “da dove si parla”, ma anche “da dove si sono prodotti i dati”» (Olivier de Sardan 2009: 56-57) e dunque affrontare, con le parole di Donna Haraway, «il problema della responsabilità nei confronti della generatività di tutte le pratiche visive» (Haraway 1995: 112).

Tali riflessioni si pongono come punti di partenza per analizzare, sia da un punto di vista metodologico sia etico, la questione delle relazioni tra etnografia e movimenti sociali e soprattutto dei limiti e dei vantaggi connessi alla scelta dell'attivismo durante un periodo di ricerca sul campo. In questo articolo analizzerò la scelta, da me compiuta durante il dottorato, di divenire attivista lgbt¹ mentre svolgevo una ricerca sulla violenza omofoba e la discriminazione delle minoranze sessuali in Africa orientale². Per garantire l'incolumità dei miei interlocutori di campo eviterò di rivelarne sia le identità sia il luogo esatto in cui le nostre interazioni si sono svolte³. Ai fini di questo articolo sarà sufficiente sapere che la ricerca è stata svolta lungo la costa swahili⁴ dell'Africa orientale: tutti i dati che non verranno, volutamente, riportati rimangono custoditi nella mia memoria, attendendo il giorno in cui le loro vite non saranno più in pericolo.

Come intuibile, la ricerca sul campo è stata profondamente segnata da un clima di costante paura provocato dal continuo ripetersi di attacchi omofobi contrassegnati dall'uso della violenza fisica (che in alcuni casi ha condotto perfino all'omicidio). Tale violenza ha segnato profondamente l'accessibilità ai dati di campo, il benessere psico-fisico mio e dei miei interlocutori, il nostro rapporto e il mio posizionamento.

Numerosi autori si sono confrontati con le problematiche di una ricerca svolta in contesti di più o meno intensa violenza analizzandone gli aspetti pratici del lavoro di campo (Kovats-Bernat 2002;

Peritore 1990; Nordstrom, Robben 1995), metodologici (Green 1994) ed etici (Scheper-Hughes 1992; 1995). Da questi studi emerge che il ricercatore che si trova a lavorare in contesti del genere può subire una sorta di shock esistenziale, prodotto da un senso di disorientamento rispetto ai confini tra la vita e la morte, che aumenta le sensazioni di alienazione e smarrimento prodotti dal confronto con il campo (Nordstrom, Robben 1995: 13-14). Un tale spaesamento spinge inevitabilmente il ricercatore da un lato a confrontarsi con i propri strumenti di comprensione della realtà e dall'altro a porsi domande etiche sul senso della propria ricerca.

Patrick Peritore sostiene che la decisione di portare avanti una ricerca in contesti di violenza sia da valutare con cura e che la ricerca debba avere serietà scientifica tale da ripagare i rischi potenziali con una conoscenza significativa. Infatti il ricercatore, in quanto marginale rispetto al sistema culturale studiato, non può prevedere totalmente le conseguenze che la sua presenza avrà sul campo, ma deve comunque immaginare il peggio (Peritore 1990: 363-364). Questa affermazione ci porta a considerare anche il valore etico di studi simili. Scheper-Hughes nella sua introduzione a *Death Without Weeping* orienta il dibattito proprio in questa direzione:

Se io non credessi che l'etnografia possa essere usata come uno strumento di riflessione critica e come uno strumento di liberazione umana, quale forma di perverso cinismo mi farebbe tornare ripetutamente a disturbare le acque di Bom Jesus da Mata? (Scheper-Hughes 1992: 26; traduzione mia).

L'antropologa, nota per la sua visione impegnata dell'antropologia, ci spinge qui provocatoriamente a riflettere sul senso stesso della ricerca in contesti di sofferenza. La ben nota posizione della studiosa americana è che l'antropologia, lungi dall'essere solo uno strumento di conoscenza, si possa declinare anche in una forma di azione che possa usare il sapere che produce come via di liberazione dell'umanità, e che usi la scrittura antropologica come sito di resistenza (Scheper-Hughes 1992: 24-25). L'antropologa può essere dunque anche una *companheira* schierandosi al fianco dei propri interlocutori e condividendo con loro una lotta di liberazione e una prospettiva utopica (Scheper-Hughes 1992: 21-30). Su una linea simile, anche se in una prospettiva non legata ai soli contesti di violenza, si pone David Graeber che, in *Frammenti di antropologia anarchica*, riflette sul fatto che:

Compito di un intellettuale radicale è precisamente questo: guardare chi sta creando alter-

native percorribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni (Graeber 2006: 17).

L'accento sulla percezione delle alternative come doni ci sgancia da una visione pessimistica dell'analisi sociale che può scaturire da un confronto con la violenza, rilanciando invece una percezione dell'antropologia come fonte di un pensiero critico che possa offrire nuove prospettive di analisi che servano come strumento di liberazione e che generino un sapere in grado di coinvolgere anche la nostra società (Fisher, Marcus 1986: IX-X). In questo modo, studiare la violenza può servire da un lato a capire i meccanismi che sottostanno a questa e dall'altro a venire a contatto con le alternative che le persone creano (Nordstrom, Robben 1995: 14) in modo da restituirle come doni e strategie di lotta, come saperi condivisi (Laplantine 2012). Tali alternative possono essere anche considerate come delle risorse che aiutino il ricercatore a resistere, sul campo, alla destabilizzazione e al senso di smarrimento provocati dalla violenza.

Eppure le visioni dell'etnografo come attivista (Scheper-Hughes 1992; 1995) e dell'antropologia come critica culturale (Fisher, Marcus 1986) non sempre si sovrappongono o vanno nella stessa direzione ma piuttosto spesso rappresentano due prospettive opposte (Hale 2006). La principale differenza tra le due percezioni consiste nel diverso peso che viene attribuito alla pratica politica. Mentre la visione dell'antropologia come critica culturale dà valore politico unicamente al sapere prodotto (*Ibidem*: 98), affidandogli il compito di scardinare i discorsi egemonici (Fisher, Marcus 1986: 1-6), quella dell'etnografia come pratica di attivismo vede la discesa in campo del ricercatore che sappia dialogare con un dato gruppo sia nella propria pratica politica sia nella stessa formulazione della ricerca (Hale 2006: 97).

La discrepanza dei punti di vista emerge non solo rispetto al ruolo che il ricercatore rivestirà nello scenario politico e nella pratica di lotta, ma anche in relazione all'influenza che l'attivismo può avere sui risultati della ricerca. Infatti, essere militanti di una causa avvicina molto l'osservatore al tema studiato e ai suoi interlocutori, da un lato dando la possibilità di accedere a una conoscenza molto profonda del fenomeno e dall'altro ostacolando la ricerca con gli inevitabili compromessi che l'attivismo comporta (*Ibidem*). Ciò che vorrei dunque sottolineare è che divenire militanti sul campo non è l'esito scontato di un percorso personale di attivismo politico o di una vicinanza empatica con la lotta dei propri interlocutori, ma piuttosto una scelta complicata e

altamente problematica, soprattutto da un punto di vista etico; come sostiene Robins (1996), in risposta a Scheper-Hughes (1995), «fare la cosa giusta» è sempre più complesso di come sembra.

2. Parte prima: il rifiuto dell'attivismo

Al mio arrivo sul campo decisi che avrei diviso la ricerca in due parti: una con la comunità cittadina presso cui l'omofobia era più dilagante e in cui assumeva i tratti più violenti, e una con gli attivisti lgbt, riservati e avvolti da un velo di silenzi e segreti. Data la delicatezza della questione decisi che con i miei interlocutori supposti eterosessuali (e presumibilmente omofobi⁵) avrei condotto una ricerca etnografica, con ampio utilizzo di interviste non strutturate e senza mai esplicitare il vero argomento della mia ricerca. Nel frattempo cercavo di crearmi una doppia vita attraverso una rete di contatti con il mondo semi-clandestino⁶ del movimento lgbt. Con questa rete di attivisti fui, fin da subito, molto sincera rispetto non solo agli obiettivi della mia ricerca ma anche alle sfumature più personali delle mie scelte.

L'osservazione partecipante e i colloqui (Olivier de Sardan 2009: 31) erano gli strumenti migliori che la mia "cassetta degli attrezzi" poteva fornirmi per entrare in questo mondo segreto. L'unica scelta che cercai di fare, come limite che garantisse la mia distanza dall'argomento studiato e mi restituisse un'aria di oggettività, era di non divenire attivista ma, piuttosto, di tenermi lontana dai lati pratici dell'associazionismo e della militanza.

I motivi che mi spinsero, in un primo momento a evitare di diventare militante lgbt in loco, non erano affatto legati alle mie convinzioni politiche o personali ma piuttosto alle problematiche connesse a una tale scelta. La mia vita personale, di attivismo politico e di pensiero critico, era ormai da anni fortemente influenzata dalla vicinanza al pensiero *queer* e alla lotta contro l'eteronormatività e l'omofobia. Potrei addirittura affermare che probabilmente ciò che più profondamente mi ha spinto a studiare l'omofobia è stata l'urgenza, personale e politica, di comprendere a fondo il "nemico che opprime" con il fine di decostruirlo, problematizzarlo e così contribuire in qualche modo alla lotta contro l'omofobia. Dunque, la mia vicinanza agli ideali dell'attivismo lgbt era talmente rilevante che si presentava, dal mio punto di vista, come un limite alla presunta "oggettività" della ricerca. Inoltre ero ben cosciente della mia posizione (in quanto europea, lesbica, ricercatrice) e dunque temevo di incrementare, con la mia eventuale partecipazione, dei meccanismi di potere tra attivisti internazionali

che riproducono ideologie etnocentriche secondo le quali gli occidentali sono i custodi di una presunta "verità" in tema di minoranze sessuali⁷ che deve essere esportata in tutto il resto del globo (Massad 2007: 160). Sottrarmi all'attivismo era, inoltre, l'unica strategia che avevo per evitare di complicarmi ulteriormente la quotidianità e l'organizzazione della ricerca. Infatti programmare un'indagine basata su una doppia vita era, di per sé, già abbastanza complesso da non potermi neanche far immaginare cosa sarebbe successo nel momento in cui avessi dovuto fare una scelta di posizione più esplicita. Non solo organizzare i miei spostamenti in città e i colloqui era complicato, senza espormi troppo al controllo sociale, ma dividere le mie giornate tra i mandanti o esecutori della violenza e le vittime (o considerate tali) era, per me, fonte di crescente inquietudine.

Fu quando iniziai a percepire la violenza che mi sentii spinta a riflettere più seriamente sulle mie pretese di rimanere esterna all'attivismo lgbt e doveti dunque scendere a patti con la realtà del fenomeno studiato. Mi resi conto che, come sostiene George Devereux: «Il concetto di "obiettività" deve essere definito nei termini di ciò che è realmente possibile, e non in funzione di un dover essere» (Devereux 1984: 28).

I fatti cambiano l'impostazione del campo e non ha alcun senso rimanere ancorati alle proprie posizioni iniziali. La violenza era esplosa, c'erano state parecchie aggressioni ed era tempo di essere realistici rispetto alle proprie pretese di obiettività: la distanza dal soggetto studiato andava rivista e con essa il mio posizionamento.

3. Interludio: la "condizione di paura"

A questo punto erano quasi quattro mesi che mi trovavo sul campo e almeno un paio di persone erano già state uccise per via della loro omosessualità. La violenza era stata plateale e insieme silenziosa, nessuno ne parlava, eppure tutti sapevano. Il primo omicidio fu eseguito a bastonate tra le ombre della notte. Venni poi a sapere che alcuni testimoni sentirono delle persone gridare che quella era la giusta punizione per gli omosessuali. Il corpo fu sepolto in fretta e furia e la notizia coperta dal silenzio.

Giorni dopo accompagnai alcuni attivisti a fare le indagini sull'omicidio e ingenuamente cademmo, uno a uno, nella trappola dell'omertà: qualcuno ci fece celermente sapere che, se avessimo continuato a fare domande, ognuno di noi avrebbe fatto la fine del morto. Fu così che le bocche si serrarono e le menti provarono a dimenticare l'accaduto. Ma non ci fu tempo per tentare la strada dell'oblio: dopo

poco più di un mese venni a sapere che un altro ragazzo gay era stato ucciso. Questa volta fu il fuoco a far scomparire ogni traccia di vita e ogni prova della sua esistenza: lo bruciarono vivo, solo le ossa carbonizzate ricordarono al mondo che un tempo era esistito. Nessuno provò a fare indagini o ad andare alla polizia. Io – stretta tra la mia paura e il bisogno di silenzio manifestato dagli attivisti lgbt – cercai di dimenticare: appuntai l'omicidio in una nota di campo e provai a non pensarci.

In quei giorni un altro ragazzo omosessuale scappò a un linciaggio pubblico mentre sugli attivisti incombeva il ricordo dell'attacco subito da una trentina di uomini gay contro cui si era scagliata una folla inferocita. Intanto le minacce di morte si spargevano a macchia d'olio restituendomi la sensazione pressante di essere spettatrice di un orrore segreto, indicibile, incomunicabile.

Era questo silenzio a spiazzarmi: il segreto che accompagnava le violenze non faceva altro che trasformare sempre di più il terrore in uno stato costante di paura. Linda Green in *Fear as a way of life* dimostra come in alcune situazioni di violenza la reazione sociale, invece che condensarsi in attimi di terrore acuto, si muta in un intenso e costante stato di paura che, coinvolgendo tutti, crea una situazione di sospetto reciproco (Green 1994: 227). Direi che questo è ciò che successe nei primi mesi tra gli attivisti lgbt e nel loro rapporto con me.

Il silenzio era dettato dalla paura. Le minacce erano state chiare: chiunque avesse parlato avrebbe fatto la stessa fine dei morti. Così mantenere i segreti era l'unica strategia di salvaguardia delle vite e la paura creava un costante clima di sospetto. I giorni andavano avanti e io continuavo a non sapermi relazionare con quei silenzi e segreti. Ero totalmente schiacciata dal, e sul, campo e la paura modellava il mio rapporto con l'etnografia impedendomi di analizzare i dati, mentre l'ossessione costante della morte mi allontanava dal mio oggetto di ricerca. La violenza era diventata ciò che più mi ostacolava nel fare ricerca su un tema che, paradossalmente, implicava al suo interno la violenza stessa. Da un lato non riuscivo a comprendere i meccanismi propri delle manifestazioni violente perché ero troppo impegnata a sfuggirle e, dall'altro, il clima di sospetto reciproco mi allontanava dai miei interlocutori lgbt i quali erano, ovviamente, molto più esposti al pericolo di me. Ma un evento drammatico mi diede lo stimolo giusto per mettere in discussione le mie paure.

Qualche mese dopo l'inizio del campo mi trovavo in una città lontana dal luogo dove conducevo la mia ricerca e lì mi trovai ad essere testimone sopravvissuta di un evento terroristico: un ordigno fu fatto esplodere in un luogo altamente affollato e particolarmente vicino a dove mi trovavo io. Il boato della bomba, la

vista del palazzo che si disintegrava ricoprendosi di fumo e fuoco, la corsa in strada, le urla, il sangue e la paura mi svegliarono dal mio torpore. Per quanto cercassi un rifugio nascosto dalla violenza essa riappariva in angoli lontani e scuotendo il mio sistema nervoso, già messo a dura prova, mi imponeva di confrontarmi seriamente e profondamente con la questione. In strada, in fuga e terrorizzata fui accolta da persone che mi trasmisero la loro calma facendomi percepire come la violenza abbia una sua logica interna e delle strutture di senso (Taussig 1986) che io continuavo a rifiutare. Era forse arrivato per me il momento di accettare gli eventi e decidere tra la fuga e la totale immersione.

4. Parte seconda: la scelta dell'attivismo

Secondo Linda Green, l'etnografo che studia in contesti di violenza deve entrare all'interno dello stato di paura dei suoi interlocutori per due motivi principali: il primo è che «ogni comprensione implica un viaggio nella condizione di paura che forgia le relazioni e la vera natura delle interazioni» e il secondo è che solo «dall'esperienza condivisa si forgia il campo comune di rispetto e comprensione» (Green 1994: 230; traduzione mia). Per me entrare nella «condizione di paura» è coinciso con la decisione di divenire militante, attivista di una piccola associazione lgbt. Facendo questa scelta mi resi conto della validità delle affermazioni di Linda Green soprattutto rispetto al fatto che solo l'esperienza condivisa della paura, e del pericolo, crea un campo comune di dialogo. Infatti, finché la mia posizione restava quella di ricercatrice esterna al movimento non potevo sentire quella condivisione data dal vivere esperienze comuni, dal militare per la stessa causa andando insieme incontro a simili (ma non identici) rischi.

A questo proposito bisogna considerare lo stereotipo dilagante, tra i miei interlocutori, sugli occidentali: questi sono considerati dei privilegiati che possono rimanere esterni alle vicende locali senza venir mai toccati dai drammi della quotidianità. Inoltre si crede che gli europei possano permettersi di trasgredire qualsiasi norma o legge perché capaci, attraverso la corruzione, di pagarsi la loro incolumità. Questo vale anche in relazione alla questione omosessuale, infatti, nonostante l'omofobia dilagante, i gay occidentali riescono a vivere molto tranquillamente, e a volte apertamente, la loro sessualità, poiché il loro status li protegge dalla violenza omofoba rendendoli ciechi davanti alla realtà quotidiana della città.

Dunque, inevitabilmente, rimanere esterna all'attivismo mi posizionava, agli occhi dei miei interlocutori, come l'occidentale protetta dai suoi

privilegi e lontana da quello che veniva percepito come il mondo reale. Diventare attivista mi diede la possibilità di mettere in discussione lo stereotipo che pesava su di me e, insieme, di entrare parzialmente nella “condizione di paura” dei miei interlocutori. Il pericolo condiviso diveniva strumento per ridurre un po’ la distanza che ci separava.

Tuttavia la decisione di divenire attivista non fu facile da prendere e probabilmente sarei rimasta più a lungo a crogiolarmi nei miei dubbi metodologici ed etici se qualcuno non mi avesse spinto a fare una scelta. Nell'introduzione a *Death Without Weeping*, Nancy Scheper-Hughes racconta come le donne brasiliane con cui lavorava la misero, un giorno, davanti alla scelta tra il diventare attivista, *companheira*, e il tirarsi fuori dal rapporto con loro. Averla come antropologa non bastava loro e continuavano a chiederle: «*What is Anthropology anyway to us?*» (Scheper-Hughes 1992: 18). Fu a quel punto che l'antropologa americana scelse di divenire anche una *companheira* e di iniziare a immaginare il campo etnografico non solo come un sito di conoscenza ma anche come un campo di azione (*Ibidem*: 24).

Direi che a me successe qualche cosa di molto simile. Un giorno ero a una riunione di un'associazione lgbt quando un ragazzo entrò di corsa e trafelato. Si guardava attorno con aria spaurita e, concitato, disse che temeva per la sua incolumità. Era scappato di casa in seguito a violenze e minacce di morte e si trovava nella situazione di non sapere dove andare e a chi rivolgersi per chiedere aiuto. La riunione si fece accesa, l'aria era calda quanto le nostre coscienze: bisognava trovare una soluzione, tirar fuori delle proposte affinché questo ennesimo delitto non venisse consumato. Delle idee emersero e un rapido susseguirsi di interventi riempì l'assemblea, io rimanevo in un angolo, in qualche modo esterna alla discussione. Fu a quel punto che una ragazza transessuale mi fissò chiedendomi a voce alta quale fosse la mia idea e spingendomi a fare una proposta di azione. La sua domanda pubblica rivolta a me era chiaramente una prova, volevano vedere da che parte stavo: era il momento di fare una scelta. Fui cauta, misi le mani avanti cercando di considerare ogni elemento della situazione, incluse le dinamiche di potere che, inevitabilmente, tra di noi si instauravano. Dissi che bisognava trovare un modo per fermare le violenze o almeno ridurle e chiesi dunque quali fossero, secondo loro, le ragioni di questa ondata di omofobia. Mi fu detto che la visibilità dei gay stava disturbando la comunità locale la quale, spinta dai leader più omofobi, cercava di opporvisi con la violenza. A questo punto parlai di quelle che mi apparivano come due possibili strade da percorrere: tornare nell'ombra, diminuire la visibilità, smettere di spingere per il coming out o rafforzarsi, cercare alleati

e creare una rete che proteggesse il piccolo gruppo di attivisti locali. Loro scelsero la seconda e io, ben cosciente che forse avrei scelto la prima, annuii in risposta ai loro sguardi indagatori segnando così il mio ingresso nell'attivismo.

Nei mesi che seguirono la mia partecipazione fu totale e coinvolgente: divenni parte del gruppo, condivisi con loro i successi e soffrii le sconfitte, elaborai strategie e tentai di imparare a essere parte di qualche cosa di molto delicato e complesso. Ovviamente non sempre ne fui capace: spesso feci errori che mi portarono a correre pericoli eccessivi. Essere attivista di una piccola associazione lgbt perseguitata significa avere una cura estrema dei particolari, sia nei rapporti umani che nelle azioni. Sbagliare vuol dire, nel migliore dei casi, turbare gli equilibri e rompere i legami, nel peggiore esporre se stessi e gli altri al pericolo della violenza. Tutto questo lo imparai pian piano.

Ad ogni modo, da quella riunione in poi, le mie giornate furono scandite dal tentativo di essere militante e insieme ricercatrice. Quando si parla di attivismo ci si aspetta qualche cosa di molto simile a ciò a cui siamo abituati: manifestazioni, proteste pubbliche, rivendicazioni. Nulla di tutto questo ha a che fare con ciò che lì accadeva; era una lotta silenziosa, fatta di movimenti al buio e respiri clandestini. Periodicamente si presentavano dei casi da risolvere nel modo più veloce possibile e con le pochissime risorse a disposizione: nascondere le persone minacciate di violenza, garantire le cure a chi non veniva accettato negli ospedali, fare prevenzione sul tema dell'HIV e delle malattie sessualmente trasmissibili, indagare sui casi di violenza, cercare di prevedere eventuali attacchi omofobi e trovare strategie per ridurre l'esposizione al pericolo. Insomma, la quotidianità era scandita dall'alienante percezione che il giorno dopo sarebbe stato ancora più complicato di quello prima e dall'utopica speranza che prima o poi tutto sarebbe cambiato e la calma avrebbe preso il posto della tempesta. Poi c'era l'attivismo di più ampie vedute, il tentativo di superare le sfide della quotidianità creando una rete di supporto tra le varie associazioni lgbt del territorio. La mia maggiore mobilità, dettata dalle esigenze della ricerca e dalla mia migliore situazione economica, mi permetteva di essere ambasciatrice di notizie tra una città e l'altra del paese.

Pervasa da segreti indicibili e da preoccupazioni difficilmente condivisibili, ero definitivamente entrata nella “condizione di paura” di cui parla Linda Green e, da lì dentro, mi rendevo conto che, nonostante la mia calma si stesse lentamente logorando, avevo finalmente creato quello stato di risonanza che molti antropologi considerano alla base dell'etnografia (Rosaldo 2001; Piasere 2002;

Wikan 2009). Questa empatia mi permise non solo di sentire risuonare dentro di me le vicende vissute, al punto da riuscire ad andare oltre le parole (Wikan 2009: 102-103), ma anche di venir accettata dai miei interlocutori che, riconoscendomi parte del gruppo, mi aprirono le porte a segreti di cui non sarei venuta, in altro modo, a conoscenza (Scheper-Hughes 1992). Condividere una causa, espormi al pericolo ed empatizzare mi ha dato la possibilità di rompere il muro del silenzio e accedere ai segreti del movimento lgbt e delle singole persone che ne fanno parte. Senza quei segreti non avrei mai potuto fare la ricerca di dottorato e senza quella forza che viene dalla condivisione non sarei mai riuscita a reggere emotivamente il confronto con la violenza. Ma ogni segreto che debba essere svelato esige un livello di fiducia reciproca che deve essere creato e conservato nel tempo. La decisione di mantenere il totale anonimato sulle identità dei miei interlocutori, nonché di non usare alcuni dei dati di campo, è solo una delle tante scelte che mi impongo di fare sia per salvaguardare le loro vite, sia per rendere omaggio alla fiducia che mi è stata data. Non per un nostalgico legame con il campo ma perché la condivisione di quell'esperienza mi ha profondamente convinta dell'importanza del mantenere la segretezza su alcune informazioni. L'esperienza di essere sia militante sia antropologa è stata talmente pervasiva da andare ben oltre il periodo di campo condizionando anche il rapporto con la scrittura. Potrei dunque dire che l'attivismo e la condivisione sono stati i semi con cui ho coltivato il terreno di rispetto e fiducia reciproca che mi ha lentamente portata ad accedere ai dati di campo e che cerco di mantenere vivo nonostante le difficoltà, la distanza e il tempo che scorre. D'altronde come sostiene Piasere in relazione a una sua ricerca fra i romà:

Era impossibile "osservare" e basta, "fare l'inchiesta" e basta. Fra i romà si viveva, perché i romà erano troppo impegnati a vivere. Con il loro modo di fare mi insegnavano che avrei conosciuto la loro vita non rubando loro del tempo per chiedere come fosse, ma condividendola (Piasere 2009: 81).

Allo stesso modo in un tale contesto di pericolo e violenza era impossibile condurre una ricerca tenendosi distanti (Beneduce 2008: 14); gli omosessuali del posto erano troppo impegnati a sopravvivere (parafrasando Piasere) e dunque non vi era altro modo per conoscerli che condividere con loro la lotta, divenendo così partecipe dei loro sogni e dei loro incubi.

Divenire attivista è una scelta radicale che, come ogni cosa, ha i suoi pro e i suoi contro, nel farlo

è però importante prestare particolare attenzione alle conseguenze del proprio agire e alle variabili che influiscono sul posizionamento. Come sostiene Pierre-Joseph Laurent:

L'impegno metodologico dell'antropologo pone spesso nella scomoda posizione di dover decidere da quale parte schierarsi. L'antropologo deve allora analizzare, con la massima attenzione, il ruolo che occupa o che gli è stato assegnato per poter comprendere, con la massima consapevolezza, che parte accetta di recitare nell'esercizio del proprio mestiere, che resta sempre e soprattutto un'esperienza umana (Laurent 2012 : 55).

D'altronde, come sostiene Jean-Pierre Olivier De Sardan, l'integrazione dell'antropologo è sempre relativa, eppure reale, e soprattutto è attribuita dal gruppo locale (Olivier de Sardan 2009: 33). Anche nel mio caso l'inclusione all'interno dell'attivismo lgbt è stata in qualche modo "pilotata" e "decisa" dai miei interlocutori che mi hanno posta davanti a delle scelte etiche e a delle prove di fedeltà. In una visione dell'antropologia come sapere condiviso (Laplantine 2012), la ricerca sul campo è modellata sulla base di relazioni che si instaurano tra il ricercatore e i suoi interlocutori, ed è a partire dalla natura di questi rapporti che si accede ai dati di campo.

5. Epilogo: "il potere di vedere"

Ovviamente la decisione di divenire militante non solo si presenta come una scelta e dunque, in quanto tale, non scontata, ma soprattutto non è una posizione esente da problematiche. Come già detto, l'antropologo lascia le tracce lungo la spiaggia in cui cammina e dunque in qualche modo perturba, con la sua sola presenza, il campo di ricerca (Olivier de Sardan 2009: 33). Non rimane forse che considerare questa perturbazione analizzandola e studiandola (Devereux 1984). Per quanto avessi cercato, sicuramente in parte riuscendovi, di entrare in empatia con i miei interlocutori lgbt, era per me comunque importante continuare a notare i piccoli meccanismi di potere che agivano sotto la superficie della nostra relazione e che si alimentavano di ideali, pregiudizi e convinzioni costruiti negli anni e, in buona parte, al di fuori del nostro controllo.

Nel rapporto tra un ricercatore europeo e i propri interlocutori africani ovviamente pesano le problematiche connesse agli stereotipi coloniali e ai malcontenti postcoloniali che nel caso di una ricerca sull'omofobia vengono particolarmente influenzate dal clima di tensione che vige tra Occidente e Africa sub-sahariana. Da un lato, infatti, i media

occidentali tendono a rappresentare sempre di più l'Africa come un "continente omofobo" trascurando così sia le differenze tra i vari paesi africani sia la presenza dell'omofobia in occidente (Awondo *et al.* 2012). Dall'altro lato, il rifiuto e la repressione dell'omosessualità da parte di numerosi stati africani può essere analizzato anche come una forma di resistenza e ribellione verso le ingerenze occidentali in Africa (Hoad 2007) che tendono sempre di più a imporre l'agenda dei diritti umani. Inoltre, come sottolineato da Joseph Massad (2007) e prima di lui dalla critica al femminismo occidentale (Mohanty 1988; Amadiume 1987), alcuni movimenti euro-americani hanno mostrato una certa tendenza a internazionalizzarsi assumendo così una visione universalista delle proprie teorie e categorie cognitive che ha in ultima analisi riproposto delle logiche imperialiste e nazionaliste (Puar 2007). In particolare il movimento lgbt occidentale finanzia cospicuamente le varie associazioni gay dell'Africa sub-sahariana. Attraverso il flusso di denaro si stabiliscono relazioni di potere che tendono a rappresentare gli occidentali come coloro che "insegnano" agli africani come interpretare la sessualità e come costruire una lotta per la "vera" emancipazione e libertà. In questa prospettiva, il mio essere un'europa affine a quel movimento politico che in Occidente mira alla decostruzione degli stereotipi di genere e della sessualità e alla lotta all'omofobia, mi poneva nella difficile posizione di essere vista alternativamente come un ponte con il movimento europeo, una promulgatrice dei diritti umani o una scomoda presenza. Ovviamente mi trovavo a disagio in ognuna di queste etichette che mi venivano periodicamente assegnate eppure trascurarle avrebbe solo contribuito a oscurare la complessità del reale sotto la colorata etichetta dell'arcobaleno della lotta gay universale; come in una sorta di pubblicità nave dell'identità gay globale (Altman 1996). Piuttosto sentivo l'urgenza di indagare in merito alle intersezioni (Crenshaw 1989; 1991) tra status sociale, provenienza geo-politica, genere e orientamento sessuale che influenzavano il mio rapporto con gli attivisti locali.

Come già detto, venivo spesso immaginata come un eventuale ponte di comunicazione con il movimento occidentale. Mi è così in qualche modo stato affidato il ruolo di colei che avrebbe fornito dei contatti utili a ricevere cospicui finanziamenti internazionali e a portare "prestigio" all'associazione con cui avrei collaborato. Infatti, in un primo periodo fui contesa tra varie associazioni come se la mia eventuale collaborazione avrebbe effettivamente cambiato le sorti precarie in cui esse si trovavano. Questa attribuzione di stereotipi sull'alterità occidentale mi pose in una situazione estremamen-

te complicata in cui ogni scelta che facevo era potenzialmente causa di malumori, invidie, gelosie e sospetti. Non mi trovavo affatto nella posizione di potere scegliere liberamente e incondizionatamente come gestire la mia pratica politica e i miei rapporti, piuttosto ogni passo che facevo doveva essere particolarmente cauto. Tutto ciò per il "solo" fatto che ero europea e che quindi su di me gravava un'aspettativa che superava di gran lunga le mie possibilità e, soprattutto, le mie volontà. Non avevo nessuna intenzione di impormi come occidentale che guida la lotta, non avevo nessuna possibilità di far loro arrivare dei finanziamenti e soprattutto ero lì per imparare, per conoscere e studiare. Nel frattempo avevo fatto la scelta, dettata sia da esigenze personali che metodologiche, di militare al loro fianco ma questo, dal mio punto di vista, voleva dire imparare da loro come si porta avanti la lotta evitando di imporre i miei metodi di attivismo e le mie presunte certezze categoriali.

A tutto ciò si sommava la scomoda evidenza che io avessi anche, parallelamente, numerosi momenti di incontro con i leader dell'omofobia cittadina che intervistavo ai fini della mia ricerca. Questo mio continuo "dialogo con il nemico" tendeva a rinforzare degli evidenti timori di tradimento legati anche all'indecifrabilità del ruolo dell'antropologo, visto spesso come una spia, un'impiccione o comunque come qualcuno la cui utilità pratica è pressoché nulla. Ovviamente, il clima di paura e di sospetto reciproco dato dall'esposizione continua alla violenza peggiorava di gran lunga le cose, ma con il tempo imparammo a fidarci un po' di più l'uno dell'altro e a non basarci sulle etichette che ci portavamo dietro. Le iniziali perplessità legate alle mie titubanze rispetto alla scelta dell'attivismo furono superate grazie alla pratica quotidiana che mi forgiava come membro del gruppo attraverso la prassi politica e l'esposizione al pericolo (il quale fungeva da collante simbolico dell'appartenenza). Parallelamente, il mio dialogo con gli esponenti dell'omofobia cittadina si trasformò con il tempo da matrice di sospetti in una risorsa di riflessione politica. La mia ricerca divenne in qualche modo uno strumento di approfondimento teorico delle dinamiche di oppressione e violenza, nonché il procedere del mio lavoro fu spesso oggetto di profonda curiosità. In fondo avevamo un obiettivo comune, capire i meccanismi che sottostanno alla violenza omofoba: io per studiarli e loro per opporvisi. Il nostro dialogo si alimentò per mesi di riflessioni sui motivi che muovevano l'odio, sempre e comunque alla ricerca di un modo per disinnescarli.

Ciò che mi preme qui considerare è che durante una ricerca in un contesto di violenza capire qual è la "cosa giusta da fare" non è affatto semplice e nes-

suna scelta è neutra ed esente da difficoltà. Vorrei dunque concludere questa riflessione riprendendo le parole di Donna Haraway, discusse all'inizio dell'articolo, che ci ricordano come

[...] non possiamo riposizionarci senza essere responsabili del movimento che si fa. La visione è sempre questione del potere di vedere e forse della violenza implicita nelle nostre pratiche di visualizzazione (Haraway 1995: 116).

Lungo il campo mi sono riposizionata lasciando così impronte profonde e controverse sulla sabbia; questa scelta mi ha dato l'occasione di poter accedere a molti più dati di campo e vivere un'esperienza totalizzante. Rimane comunque evidente che nel far ciò mi sono mossa all'interno di schemi di potere ben radicati, locali e transnazionali, che hanno influenzato, modellato e condizionato la mia osservazione partecipante e il mio attivismo e con i quali ho interagito. Ignorarlo o nascondere sarebbe forse una scorciatoia semplicistica e idealizzante del rapporto tra etnografo e interlocutori e della relazione, difficile ma non per questo non stimolante, tra ricerca e pratica politica.

Note

¹ Acronimo di "lesbian, gay, bisexual, transexual". In accordo con Epprecht (2013: 24) uso la sigla al minuscolo per evitare gli effetti di essenzializzazione che il maiuscolo, graficamente, restituisce.

² Una prima riflessione su queste tematiche è stata da me pubblicata in *Zapruder. Rivista di storia della conflittualità sociale*, Vol. 33, Anno 2014 (pp. 148-154). Il presente lavoro riprende alcune tematiche emerse nell'articolo pubblicato su *Zapruder* approfondendo la questione della scelta dell'attivismo durante una ricerca etnografica.

³ Come chiarirò in seguito, i miei interlocutori, attivisti del movimento lgbt, erano informati rispetto allo svolgimento della mia ricerca. Dunque, data la pericolosità e riservatezza di alcune informazioni, la scelta dell'anonimato è stata presa nel dialogo con loro.

⁴ Per costa swahili si intende il tratto di terra che va dal Sud della Somalia al Nord del Mozambico.

⁵ Ai fini di questo articolo uso il termine "omofobia" per indicare il disprezzo e la repulsione verso le persone con comportamenti non-eterosessuali e l'espressione "violenza omofoba" per indicare gli atti

di violenza che sono mossi da questa repulsione verso la diversità sessuale. Sono ovviamente ben coscienti dei limiti della parola "omofobia" e della complessità di fenomeni che sto raggruppando sotto un solo termine, ma l'esigenza di sintesi mi impone una certa semplificazione categoriale. Per approfondire tale dibattito rimando a Herek 2000 e Saraceno 2003.

⁶ Definisco il movimento lgbt come un mondo semi-clandestino perché, seppur gli attivisti cerchino di divenire il più possibile visibili, la maggior parte delle volte l'omofobia li costringe alla segretezza.

⁷ Per un approfondimento: Puar 2007.

Riferimenti bibliografici

- Altman D.
1996 «Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities», in *Social Text*, XLVIII: 77-94.
- Amadiume I.
1987 *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, Zed Books, London.
- Awondo P., Geschiere P., Reid G.
2012 «Homophobic Africa?: Toward a more Nuanced View», in *Africa Studies Review*, LV: 145-168.
- Beneduce R.
2008 «Introduzione. Etnografie della violenza», in *Antropologia*, VIII: 5-47.
- Crenshaw K.
1989 «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», in *The University of Chicago Legal Forum*, CXL: 139-167.
1991 «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color», in *Stanford Law Review*, XLIII: 1241-1299.
- Devereux G.
1984 *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Epprecht M.
2013 *Sexuality and Social Justice in Africa. Rethinking Homophobia and Forging Resistance*, Zed Books, London-New York.

- Fisher M. M. J., Marcus G. E.
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Graeber D.
2006 *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano.
- Green L.
1994 «Fear as a Way of Life», in *Cultural Anthropology*, IX: 227-256.
- Hale C. R.
2006 «Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology», in *Cultural Anthropology*, XXI: 96-120.
- Haraway D. J.
1995 *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Herek G. M.
2000 «The Psychology of Sexual Prejudice», in *Current Directions in Psychological Sciences*, IX: 19-22.
- Kovats-Bernat J.C.
2002 «Negotiating Dangerous Fields: Pragmatic Strategies for Fieldwork amid Violence and Terror», in *American Anthropologist*, CIV: 1-15.
- Laplantine F.
2012 «Conoscenza reciproca», in F. Saillant, M. Kilani, B. F. Graezer (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, Elèuthera, Milano: 58-60.
- Laurent P.-J.
2012 «Coinvolgimento», in F. Saillant, M. Kilani, B. F. Graezer (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, Elèuthera, Milano: 54-55.
- Massad J.
2007 *Desiring Arabs*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Mohanty C. T.
1988 «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», in *Feminist Review*, XXX: 61-88.
- Nordstrom C., Robben A.,
1995 «The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict», in A. Robben, C. Nordstrom (eds), *Fieldwork under fire*, University of California Press, Los Angeles-London.
- Olivier de Sardan J.-P.
2009 «La politica del campo. Sulla produzione di dati in Antropologia», in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze: 27-63.
- Peritore N. P.
1990 «Reflections on Dangerous Fieldwork», in *The American Sociologist*, XXI: 359-372.
- Piasere L.
2009 «L'etnografia come esperienza», in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze: 65-95.
- Puar J. K.
2007 *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer times*, Duke University Press, Durham.
- Robins S.
1996 «On the Call for a Militant Anthropology. The Complexity of "Doing the Right Thing"», in *Current Anthropology*, XXVII: 341-343.
- Rosaldo R.
2001 *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma.
- Saraceno C. (a cura di)
2003 *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Guerini e Associati, Milano.
- Scheper-Hughes N.
1992 *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Los Angeles-London.
1995 «The Primacy of the Ethical: Proposition for a Militant Anthropology», in *Current Anthropology*, XXVI: 409-440.
2005 «Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio», in F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Milano.
- Taussig M.
1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, University of Chicago, Chicago-London.
- Viola L.
2014 «Utopie in movimento. Riflessioni sull'attivismo LGBTI in Africa Orientale», in *Zapruder*, XXXIII: 148-154.
- Wikan U.
2009 «Oltre le parole. Il potere della risonanza», in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze: 97-134.