

## Mauro Van Aken

### *Il dono ambiguo: modelli d'aiuto e rifugiati palestinesi nella valle del Giordano\**

“Il legame sociale è una certa esperienza della sconnessione”  
(Derrida 2000).

#### Introduzione

I rifugiati palestinesi di quarta generazione permangono in una relazione di assistenza che perdura da più di mezzo secolo con l'agenzia internazionale UNRWA, un'istituzione storica ma anomala nel contesto delle Nazioni Unite. L'aiuto umanitario nei confronti di diverse comunità di palestinesi in cinque differenti territori (Cisgiordania, Gaza, Giordania, Libano, Siria), è un caso che presenta non solo delle specificità, ma riassume anche alcuni nodi costitutivi dei discorsi e delle pratiche dell'umanitario così come si è venuto a configurare fino a oggi. I palestinesi costituiscono una comunità storica dell'aiuto umanitario: una popolazione di quasi quattro milioni di rifugiati riconosciuti, un quarto della popolazione totale dei rifugiati nel mondo<sup>1</sup>. Inoltre, i palestinesi sono una delle comunità di rifugiati più visibili e studiate al mondo: “bibliografie sui rifugiati si moltiplicano con la stessa velocità in cui le loro condizioni e diritti politici si deteriorano” (Sayigh 1998), un aspetto questo cruciale dell'ambiguità tra visibilità internazionale, alto investimento dell'aiuto e congelamento di soluzioni politiche per decenni.

Ripercorrere un caso di relazione storica tra aiuto umanitario e alcune comunità di rifugiati nella valle del Giordano rimanda inevitabilmente al flebile confine, o indissolubile legame, tra assistenza umanitaria e ideologie di sviluppo. I palestinesi che hanno trovato rifugio nella valle del Giordano hanno vissuto inizialmente in campi di rifugiati, poi sostituiti negli anni Settanta da “villaggi di sviluppo”, nell'ambito di un vasto intervento di modernizzazione agricola. Questa etnografia della relazione d'aiuto si concentra quindi su una realtà che è ricorrente anche in altri contesti, come nel continente africano, dove la maggior parte dei rifugiati non vive di fatto in campi di rifugiati ma è spesso assorbita in programmi di reinsediamento rurale<sup>2</sup>.

Le ideologie di modernizzazione sono sempre più pervasive nei luoghi dell'aiuto contemporanei per quanto riguarda sia le modalità di con-

trollo spaziale, che le forme di categorizzazione d'umanità spesso a se stanti. La tecnicizzazione di questioni politiche all'interno dei contesti di pianificazione ha caratterizzato le prime forme di assistenza offerte ai palestinesi in seguito al 1948. Allo stesso tempo, la commistione tra interventi umanitari e cooperazione economica, con tutte le sue condizioni, è oggi sempre più indissolubile e caratterizza le nuove forme di conflitti preventivi. Potremmo dire, con Perrot, che l'umanitario sta diventando sempre più uno dei linguaggi dello sviluppo, una delle sue continue traslazioni e forme di legittimazione (Perrot, Sabelli, Rist 1994).

Per poter dar senso alle relazioni e alle pratiche d'assistenza dei rifugiati stessi, alla loro capacità di ricostruire legami di solidarietà e, talvolta, di far fronte all'aiuto internazionale, diventa quindi necessario decostruire la relazione burocratica dell'aiuto nella valle del Giordano. I modelli dell'aiuto, quello dei pianificatori e quello dei "bisognosi" da aiutare, si sono spesso contrapposti, a volte ignorati, in altri casi manipolati a vicenda. Come molte ricerche hanno rilevato ormai da decenni (Harrell-Bond, Eftihia, Mark 1992; Zetter 1991), il protrarsi dell'aiuto diventa spesso uno dei problemi principali per i rifugiati e si caratterizza localmente come un'intensa dinamica di potere.

La contesa principale in questo incontro tra differenti modelli di aiuto avviene sui significati attribuiti alla relazione tra identità culturale e luogo: se l'aiuto internazionale si configura innanzitutto come una politica di localizzazione, le strategie dei rifugiati invece investono sempre più sulla mobilità e su reti sociali disseminate in luoghi diversi. Partiremo da queste differenti percezioni e pratiche per analizzare l'ambigua metafora del dono di cui si rivestono tanto l'aiuto umanitario quanto lo sviluppo, e con cui essi legittimano i propri interventi<sup>3</sup>.

### **La pianificazione dell'aiuto: tra assistenza e sviluppo**

L'assistenza da parte delle molteplici agenzie dell'aiuto alle comunità di rifugiati è stata caratterizzata da una relazione burocratica di assistenza che, benché temporanea, finisce con il prolungarsi nel tempo. Questo carattere di provvisorietà prolungata indefinitamente è di fatto una delle caratteristiche fondamentali di molti spazi umanitari. L'UNRWA (United Nations Relief and Works Agency for Palestinians in the Near East) è nata nel 1949 con un mandato di quattro anni per assistere (*Relief*) ma anche per reintegrare i rifugiati nelle economie dei paesi ospitanti (Giordania, Siria, Libano) attraverso progetti di lavoro (*Works*), o meglio, di sviluppo. Questo mandato temporaneo è stato rinnovato allo scadere ogni quattro anni per più di mezzo secolo, proprio a causa della continua mancanza di una soluzione politica per i rifugiati.

I palestinesi in Giordania, a differenza di coloro che vivono in altri paesi ospitanti, hanno acquisito la cittadinanza e godono di un doppio e ambiguo status di rifugiati e di cittadini<sup>4</sup>. Nella valle del Giordano, i rifugiati vivono accanto a comunità di beduini sedentarizzati, a immigrati egiziani che costituiscono la parte più consistente della manodopera a basso costo nell'agro-business, a una comunità più modesta di pakistani, rifugiati (ma non riconosciuti come tali) in seguito a molteplici migrazioni dal Punjab e dal Baluchistan attraverso l'Iraq. Infine, convivono con i ghawarneh, la "popolazione del Ghor", il nome locale della valle, una tribù (*ashira*) percepita di basso status e storicamente alle dipendenze delle più potenti tribù beduine che controllavano le risorse e la mobilità di questo territorio. Le comunità che qui sono arrivate, hanno portato con sé diverse definizioni identitarie e confini sociali esibiti in molti aspetti della vita quotidiana, in un contesto di mobilità ed eterogeneità sociale ma anche in una comunanza religiosa e linguistica, nonostante la varietà di dialetti palestinesi e beduini presenti.

In seguito all'occupazione israeliana della Cisgiordania nel 1967, la valle è diventata una regione strategica dove il fiume Giordano segna da allora il confine con la Giordania. L'alto investimento dell'aiuto e dello sviluppo in questa piccola regione è giustificato proprio dal fatto che questa area rappresenta la principale risorsa d'acqua tanto per Israele quanto per la Giordania. La valle del Giordano è stata, e lo è oggi ancor di più, un riflesso del conflitto arabo-israeliano e l'acqua in particolare costituisce la risorsa strategica in cui confluiscono discorsi sulla sicurezza, la difesa e l'incremento demografico; un interesse strategico che è stato inoltre amplificato dal valore simbolico e religioso che la valle assume per tutte e tre le religioni monoteiste.

Con la creazione dell'UNRWA, la valle del Giordano ha rappresentato il primo esperimento negli anni Cinquanta di reinsediamento di rifugiati palestinesi all'interno di progetti di modernizzazione agricola. La valle costituiva, infatti, un trampolino di lancio di questa politica assimilatoria (di "riabilitazione") che avrebbe dovuto essere implementata anche nel Sinai, nel Nord-Ovest della Siria, in Iraq, in Libia, in Somalia, con ipotesi di progetti anche in America del Sud. Questo paradigma economico entrava, però, in contraddizione esplicita con il mandato dell'agenzia dell'ONU, fondato sul riconoscimento del diritto al ritorno e/o alla compensazione per le proprietà perse o danneggiate dei palestinesi riconosciuti come rifugiati<sup>5</sup>.

Fin dall'inizio, l'assistenza "temporanea" a breve scadenza ai rifugiati fu perciò concepita come una questione di sviluppo "a lungo termine". La presenza di migliaia di rifugiati accentuava agli occhi dell'aiuto occidentale la diagnosi precostituita sia di "povertà", sia di arretratezza tecnologica e la conseguente "instabilità" del Medio Oriente a fronte della "minaccia comunista". Il carattere pedagogico e morale dell'intervento

allo sviluppo era già presente nell'attività della Croce Rossa Internazionale, responsabile dell'assistenza d'emergenza ai palestinesi ancor prima dell'instaurazione dell'UNRWA:

È necessario considerare la missione presso gli arabi non solo come un'azione di soccorso immediato, ma anche come un'azione educativa. Si tratta di servirsi dell'esilio di queste migliaia di arabi ignoranti per insegnare loro le basi della pulizia e dell'igiene, dell'educazione ai bambini, del senso civico (CICR 1948, p. 8, trad. propria).

L'esilio diventava un'opportunità di promozione sociale e morale assieme, già inserita all'interno di un progetto pedagogico. Una dinamica di dislocazione veniva tradotta quindi in una questione tecnica di redistribuzione della terra e in una nuova organizzazione idrica. I rifugiati palestinesi furono pertanto classificati gradualmente come "agricoltori" (*farmer operators*), in un graduale processo di depoliticizzazione della realtà e di astrazione dal contesto storico sia dal punto di vista locale che regionale. La questione dei rifugiati si trasformò perciò in una questione idrica dove nuove autorità, nuovi modelli di sapere e nuovi ruoli decisionali furono trasferiti nelle mani di ingegneri, agronomi e idraulici della USAid e della Banca Mondiale. L'acqua e le strutture idriche, dove è stata canalizzata la questione dei rifugiati, hanno permesso quindi di tecnicizzare dinamiche politiche e di tramutare il controllo di questi piccoli ma strategici territori in un efficiente *management* delle risorse. In parallelo, il processo di colonizzazione che ha avuto luogo sulla sponda opposta è stato assorbito in un linguaggio tecnico di infrastrutture idriche, di pianificazione urbana e di "naturale incremento demografico", dove la presa del territorio assume il linguaggio e la legittimazione dei saperi della pianificazione.

A opporsi ai progetti di reinsediamento non furono solo i paesi arabi (con l'eccezione della Giordania), ma soprattutto i rifugiati stessi, che speravano di tornare a breve alle loro case e proprietà. Questi progetti furono presto abbandonati dall'UNRWA che ha investito in seguito sull'educazione e sulla formazione tecnica. Da un programma collettivo di aiuto per l'integrazione economica dei rifugiati, l'UNRWA è passata a un aiuto volto all'inserimento individuale dei palestinesi come migranti qualificati nel mercato in espansione dei paesi del Golfo, un progetto politicamente accettabile e di modernizzazione sociale che ben si inseriva nel boom del mercato del petrolio.

Da questo momento in poi l'assistenza nella valle del Giordano venne inserita in un intervento rurale pianificato<sup>6</sup> e finanziato principalmente da USAid (US Agency for International Development). Il progetto ha trasformato radicalmente il paesaggio del versante orientale della valle, attraverso la costruzione dell'East Ghor Canal. Questo prende l'acqua del fiume

Yarmouk sul confine siriano e la immette lungo il corso della valle fino al Mar Morto, in modo da permettere un ampliamento dell'estensione delle terre irrigate. Nonostante siano coinvolti differenti attori istituzionali, quali un'agenzia dell'ONU e altri attori dello sviluppo – Banca Mondiale, USAid, GTZ<sup>7</sup>, FAO, UNICEF, agenzie di sviluppo bilaterale – l'eterogeneità dei loro mandati (il diritto al ritorno prima, lo sviluppo dell'agricoltura poi) e, nonostante le loro diverse culture organizzative, la storia della valle negli ultimi decenni è stata caratterizzata da una relazione burocratica dell'aiuto per un agricoltore standard, come categoria tecnica e neutrale.

In questo contesto, l'aiuto allo sviluppo ha definito i bisogni degli assistiti e non il contrario, nella forma di nuove conoscenze irrigue, di una gestione efficiente e produttiva dei campi, di semi ibridi, che diventano un necessario tragitto morale e pedagogico verso la modernizzazione. All'interno di un sapere riduzionista e diagnostico, i bisogni sono definiti a priori come tecnici e standardizzati; di conseguenza, la terapia come anche la forma dell'aiuto, non potranno che essere tecnici.

È importante aggiungere che questi interventi si situano in una tradizione di progetti di reinsediamento attuati nei confronti delle popolazioni beduine nel processo di costruzione nazionale giordano: un tentativo urgente di localizzare attraverso insediamenti rurali una popolazione mobile e foriera d'instabilità all'interno delle nuove logiche territoriali (Bocco 1993). I progetti d'insediamento si presentavano inoltre come un addomesticamento di un confine fragile. Diverse forme di mobilità e logiche identitarie, estranee al nuovo ordine nazionale, furono quindi canalizzate in un progetto d'ingegneria sociale. Lo stesso progetto della valle del Giordano fu caratterizzato fin dall'inizio dall'obiettivo esplicito di creare una “nuova comunità rurale”, dove il *transfer* tecnologico era la forma privilegiata per l'inserimento di nuove politiche d'identità e di disciplina dello spazio.

In questo contesto, l'aiuto umanitario si è sostituito a eventuali soluzioni politiche e ha congelato nel tempo i rifugiati costringendoli in realtà liminari, in spazi dell'aiuto internazionale che si sono riprodotti per decenni nella loro provvisorietà. Lo sviluppo ha assunto quindi nella valle un ruolo stabilizzante e pacificatore, dove gli indicatori di produttività agricola sono diventati il criterio principale per valutare i bisogni e per definire la popolazione locale. La soluzione sviluppatista ai problemi dei rifugiati viene così legittimata attraverso l'immagine del “dono” tecnico, un dono necessariamente esogeno.

### **Le parole dell'aiuto allo sviluppo**

Da ormai più di mezzo secolo, lo sviluppo si rappresenta attraverso un linguaggio donativo, che rimanda a un linguaggio caritatevole, ai “*donors*”

di progetti, alle relazioni d'aiuto a distanza. Se questa è la principale modalità discorsiva e il modello di senso conferito alla realtà (Sabelli Rist, Perrot 1992; Long, Van der Ploeg 1989; Hobart, a cura, 1993), è necessario partire da questa relazione di dono istituzionale e da queste relazioni di dipendenza che durano da decenni, per capire in che modo l'aiuto categorizzi le comunità di assistiti. Col passare del tempo, le dinamiche locali finiscono per essere caratterizzate da una dicotomia tra chi aiuta e chi è aiutato, in cui sono cruciali le modalità d'identificazione dell'altro, i significati del dare e del ricevere e la conseguente circolazione delle risorse.

Riprendendo l'analisi e la genealogia del dono di Godbout (1993), lo sviluppo si presenta, in effetti, come un dono offerto però a estranei, come una relazione in cui lo scambio, le risorse simboliche o materiali dell'aiuto non personalizzano ma tengono a distanza. Il destinatario dell'aiuto, invece di entrare a far parte dello squilibrio e della gerarchia di reciprocità messi in luce dai primi studi sul dono di Mauss (1923), rimane estraneo al rapporto, altro e distante rispetto a chi progetta il dono. Un dono calcolato e pianificato quello nella valle del Giordano, un dono che non vive di reciprocità ma ha piuttosto bisogno di tradursi ripetutamente come gesto di carità offerto a una categoria fissa e prefissata di bisognosi. Una relazione questa che i rifugiati hanno assimilato ai legami di patrono/cliente e che vive di continue manipolazioni e deviazioni locali dei progetti stessi.

Le relazioni di potere insite nella distribuzione delle risorse dell'aiuto influenzano le diverse modalità in cui il dare e il ricevere vengono culturalmente percepiti. Nel caso della valle del Giordano, l'aiuto si presenta innanzitutto come una modalità di localizzazione e di categorizzazione, attraverso modelli esogeni di sapere.

### **Localizzare**

La pianificazione rurale nella valle nasce come tentativo di addomesticare un fragile confine nazionale e di trasformare una popolazione eterogenea e mobile in una comunità di agricoltori sedentarizzati. In questa regione l'agricoltura ha convogliato significati simbolici che vanno al di là del valore economico della produzione agricola, la quale, in una delle poche regioni coltivabili in Giordania, è in crisi ormai da più di un decennio. Questo non contrasta con il forte investimento economico del progetto della valle del Giordano, uno dei più alti al mondo in termini di spesa pro capite e che continua ad attrarre uno sproporzionato investimento internazionale sotto forma di finanziamenti per lo sviluppo idrico e consulenze agronomiche. Ma l'agricoltura non può essere compresa se viene astratta dai significati e dalle ideologie sociali che l'hanno accompagnata.

Nel progetto sionista, gli insediamenti rurali e il ritorno alla Terra Promessa sono stati un atto ideologico, oltre che produttivo e di appropriazione del territorio. Lavorare la terra, già prima del 1948, si traduceva nel prendere possesso di un territorio, ma anche in un ritorno al lavoro manuale che avrebbe condotto alla costruzione dell'uomo ideale, in un processo che era sia di redenzione sia di radicamento attraverso la pratica agricola. In seguito, lo stesso modello evolucionista implicito nelle ideologie di modernizzazione ha spesso giustificato la legittimità dell'occupazione da parte israeliana, proprio in nome della presunta capacità di sviluppare la terra rispetto alla gestione palestinese inefficace e "tribale". Di fronte al peso che questo progetto ha rivestito nei Territori Occupati, è interessante vedere come tanto gli attori istituzionali internazionali quanto lo Stato giordano abbiano riprodotto sul versante orientale progetti basati su di un simile paradigma simbolico in cui sono stati assorbiti i rifugiati.

Nei rapporti di pianificazione redatti a partire dagli anni Quaranta, ma ancor più in seguito alla dislocazione del 1948, è evidente come la pianificazione rurale nella valle includesse l'idea di radicare una nuova popolazione attraverso una metafora botanica del sociale. Per mezzo di "una nuova comunità rurale", l'intento è stato quello di inventare una nuova comunità, sia censurando pratiche e concezioni ecologiche differenti<sup>8</sup>, sia neutralizzando il contesto politico rappresentato dalla presenza di rifugiati su di un confine. L'aiuto, come modalità di comprensione dell'altro, ha presupposto un'idea sedentaria e naturalizzata di cultura basata su di una necessaria coincidenza tra cultura e territorio. In questa visione dominante, ciò che fuoriesce dalle forme di radicamento nazionali, come i rifugiati, può solo essere reintegrato all'interno delle nuove forme di disciplina territoriale.

A partire dagli anni Sessanta, la valle è stata parcellizzata in unità redistribuite tra "operatori agricoli" fondate sulla nuova organizzazione idrica. I campi di rifugiati, luogo della memoria dell'esodo e dello status di rifugiati, sono stati rasi al suolo e sono stati costruiti nuovi insediamenti; anche i villaggi preesistenti sono stati spesso ricostruiti e suddivisi in nuove unità abitative rettangolari, dove il nuovo centro urbano è concepito come un'area di servizio. Nella pianificazione non è stata contemplata alcuna partecipazione locale poiché i bisogni della popolazione erano già dati per scontati, assorbiti nella necessità e nell'urgenza di un'intensificazione agricola per il mercato, definiti quindi come bisogni di "agricoltori", o bisogni solo in quanto agricoltori. Inoltre, la valle, già divisa come unità ecologica dal confine con i Territori Occupati, è delimitata come "*Project Area*": un nuovo confine all'interno del quale i pianificatori pensano la propria azione trasformatrice e dove gli agricoltori sono concepiti come "radicati". In realtà, le reti sociali familiari dei rifu-

giati e le dinamiche economiche e politiche connettono quotidianamente le comunità nella valle con i centri urbani e con i campi di rifugiati dell'altopiano più che all'interno delle diverse regioni della valle. Se l'intento del programma di sviluppo era di creare degli agricoltori sedentarizzati sulle proprie unità di produzione, la realtà è caratterizzata oggi da una forte mobilità e pendolarismo per lavorare fuori della valle e soprattutto fuori dell'agricoltura. Se l'aiuto ha investito nel locale e sulla disciplina dello spazio, i rifugiati hanno investito invece in forme di mobilità e in reti sociali disseminate in diverse località.

L'aiuto, nella forma dello sviluppo e nelle sue dinamiche discorsive globali, è un processo localizzante. Interviene, innanzitutto, attraverso un insieme di rappresentazioni del luogo che nella valle del Giordano si sono fondate sul management della scarsità delle risorse. Questa regione è stata concepita da pianificatori occidentali sin dall'inizio del secolo XX, come un bacino di potenziali naturali inesplorati che aspettavano di attuarsi attraverso una gestione efficiente: un sapere specializzato e una produttività intensiva per ovviare alla carente e scandalosa gestione delle "tribù" che controllavano la valle. Lo scandalo della gestione era accentuato inoltre dai significati attribuiti alla sacralità della valle, dove lo sviluppo stesso si presentava come un ritorno ai tempi biblici, anche se attraverso i concetti di produttività e pianificazione. Questa piccola regione si presenta quindi, a partire dai primi esploratori fino ad arrivare agli ultimi rapporti della Banca Mondiale, come una questione geografica di gestione della scarsità dell'acqua che riduce la realtà a un'entità misurabile per un management efficace, a un contesto naturale e naturalizzato. E da questa definizione del luogo deriva la gestione dei bisogni locali, dell'aiuto da offrire e del dono tecnico da importare.

### **Categorizzare**

Per attrarre finanziamenti, l'aiuto umanitario deve rendere i rifugiati visibili alla comunità internazionale e, a questo scopo, è necessario innanzitutto localizzarli, poi contarli – un processo ritenuto fondamentale per determinare la quantità e la forma dell'aiuto – e poi categorizzarli, al fine di designare le categorie d'assistenza a scopo amministrativo e per distribuire le risorse.

La popolazione locale, composta, come abbiamo visto, da comunità che tra loro si percepiscono come eterogenee e il cui elemento comune è la mobilità e il rimandare ad altre località fuori dalla valle, è unificata, tanto dalla comunità internazionale quanto dalle burocrazie preposte allo sviluppo, in un'omogenea e auto-evidente "comunità rurale giordana". Sulla scena internazionale dell'industria allo sviluppo, la popolazione viene così definita e finanziata attraverso una forma di designazione prescrittiva. Questo processo di categorizzazione ha avuto un duplice scopo:

quello di stabilizzare un ambiente e allo stesso tempo di definire una popolazione attraverso un processo di costruzione identitaria. In parallelo, questa costruzione categoriale ha permesso di stabilire competenze, delimitare settori conoscitivi (agronomia, idrologia, *marketing*) e responsabilità dell'aiuto sulla base delle nuove forme di autorità. L'introduzione nella valle delle figure dell'ingegnere idraulico o dell'agronomo ha esautorato spesso i rifugiati del loro sapere rurale, imponendo nuovi modelli di agricoltura e, accanto a un processo di deterritorializzazione, ha negato autorità a una comunità in maggioranza di origine contadina.

Ma ciò che qui interessa, è la costruzione di un'unica e omogenea comunità di agricoltori in un processo di astrazione dell'eterogenea realtà sociale: una nuova categoria, riconosciuta da attori globali dello sviluppo come la categoria "vittima" da aiutare. Ma la dinamica di etichettamento amministrativo non designa però solo un gruppo cliente, ma definisce preventivamente tanto i loro bisogni, quanto un apparato di distribuzione e le risorse immesse, aspetti che denotano il peso e il potere annessi alle categorie di "cliente" (Zetter 1991; Wood 1985). La determinazione dell'identità del cliente è un processo centrale all'interno dei progetti di sviluppo (Apthorpe 1986) e uno dei luoghi più intensi della contesa tra "pianificatori" e "pianificati". Il potere di definire l'altro si basa innanzitutto sulla pervasività che le forme di categorizzazione assumono nella ricca letteratura che accompagna ogni progetto e i rituali della pianificazione che lo caratterizzano. Questa incredibile mole di conoscenza impone paradossalmente, per i suoi effetti di astrazione dalla realtà e di ripetitività approblematica, un'effettiva "costruzione di ignoranza" della realtà locale (Hobart, a cura, 1993) e una relazione basata sulla sfiducia e sulla manipolazione reciproca tra l'aiuto e gli assistiti.

Le forme di categorizzazione "umanizzano" in una modalità che spesso rivela più del classificatore che del classificato. In questo contesto, la categoria di "agricoltore", usata per decenni in modo assolutamente ridondante da parte di diversi attori istituzionali, è stata riprodotta con una pretesa di validità universale. Essa sottende infatti un'idea di neutralità, una designazione discreta, che implica invece una relazione asimmetrica e una discrepanza rispetto alle effettive forme di appartenenza.

Come abbiamo visto, diverse comunità palestinesi di origine contadina (*fellabin*), beduina (*bedu*) o di origine urbana, sono trasformate e unificate a opera del potente occhio esterno dell'aiuto, nella categoria di agricoltori (*farmer* o *muzare'* in arabo). La figura del rifugiato scompare dalle statistiche e dalla letteratura allo sviluppo, attraverso un'effettiva depoliticizzazione del contesto locale e di censura di ogni espressione pubblica palestinese. La stessa definizione locale di contadino, *fellabin*, si differenzia in modo radicale dalla categoria apparentemente transculturale di *farmer*: la prima esprime una comunità morale, un'identità socia-

le ancorata a un villaggio specifico, oggi spesso scomparso o inaccessibile in Israele o nella Cisgiordania. *Farmer*, invece, designa un'identità occupazionale all'interno della nuova segmentazione economica e sociale dell'agro-business, una categoria che trova il proprio mondo nel paradigma dello sviluppo. Inoltre, nella letteratura dello sviluppo, chi abita nella valle diventa gradualmente una "comunità locale", "la popolazione nativa" (JVA 1988) in un presupposto processo di radicamento. A progetto completato, alla fine degli anni Ottanta, la popolazione locale viene rappresentata sempre più spesso attraverso una serie d'incongruenze e devianze rispetto agli obiettivi pianificati e all'ideale esogeno di agricoltore. Gli agricoltori mancano di sapere agronomico adeguato, sperperano e rubano l'acqua, non adottano le nuove tecnologie o abusano dei pesticidi. A causa delle loro pratiche illegali nel circuito delle risorse dell'aiuto, essi vengono considerati sempre più l'ostacolo principale al progetto, la devianza da correggere o l'illegalità da reprimere. Ma il dono si riproduce invariato, il problema risiede in chi riceve l'aiuto e non sa attivarlo; nulla mette invece in dubbio il progetto d'aiuto stesso e il suo ordine categoriale.

Paradossalmente, è l'aiuto che ha avuto bisogno di un agricoltore da assistere piuttosto che il contrario. La valle è diventata un palcoscenico dello sviluppo, necessario per attrarre finanziamenti all'interno di una politica economica fondata sull'assistenza esterna da cui la Giordania è dipendente<sup>9</sup>. La burocrazia dell'aiuto ha bisogno perciò di perpetuarsi ma, soprattutto, di riprodurre la propria relazione d'autorità. È interessante qui riprendere le parole di una di queste valutazioni tecniche:

Le spese per il caffè, il tè, lo zucchero, per i regali, i divertimenti e l'ospitalità costituiscono una proporzione molto alta del bilancio medio totale. (...) Dato il livello scadente dell'abbigliamento che si osserva in genere, non si può che deplorare la pressione sociale che porta a tante spese cerimoniali ed esibizioniste, spese che potrebbero essere investite per scopi più produttivi, quali l'alimentazione, la casa o i vestiti (Dar Al-Handasah 1969, p. 36, trad. propria).

Il giudizio si sofferma proprio sulle "pressioni sociali", su quelle pratiche di solidarietà, di auto-aiuto all'interno dei rituali di ospitalità che costituiscono, soprattutto oggi, un alto investimento tra rifugiati nella valle, ancor più tra i gruppi marginali. Lo sviluppo, che si legittima attraverso la metafora del dono, condanna e si oppone invece alle pratiche locali del dono che sembrano così entrare in conflitto con i progetti stessi. Nella prospettiva della pianificazione, sono i concetti di scarsità e di efficienza produttiva a determinare le modalità di scambio e le categorie di popolazione locale beneficiaria. Ma, come ha rilevato Appadurai (1986, p. 4,

trad. propria), “è lo scambio che definisce i parametri di utilità e scarsità, piuttosto che il contrario”. Altri modelli d’assistenza quindi si sovrappongono ai modelli di aiuto esterni attraverso i luoghi dell’ospitalità, un’istituzione che nel passato ha spesso assorbito anche chi scappava ed è stata il collante della riproduzione di una comunità in seguito alla dislocazione.

### **Altre forme dell’aiuto: l’ospitalità come istituzione politica**

Se tanto l’aiuto umanitario quanto l’assistenza allo sviluppo hanno definito i propri assistiti solo all’interno di una definizione rurale, le pratiche locali sono state segnate invece da mobilità e da risorse multiple. In un contesto caratterizzato da dinamiche di dislocazione e di contesa territoriale sul lato opposto della valle, i palestinesi hanno investito su legami di solidarietà attorno a reti sociali e a “luoghi identitari”, piuttosto che su di un ancoraggio al locale. Le reti di solidarietà sono diventate, ancor più per i gruppi marginali, un sostituto del territorio stesso, una vera e propria risorsa materiale e simbolica mentre la mobilità è diventata la strategia principale; la possibilità di emigrare, di ottenere visti di lavoro o accedere a reti transnazionali è diventata l’elemento che definisce oggi la segmentazione di status locale.

Di fronte a un rigido processo di categorizzazione, le espressioni di appartenenza sono invece caratterizzate da un’estrema flessibilità, spesso da ambiguità e da ancoraggi territoriali molteplici. Diverse rappresentazioni d’identità fanno riferimento ad altrettante località immaginate o “praticate”. Essere *fellabin* rimanda inevitabilmente al villaggio abbandonato o ormai distrutto, che rimane ancor oggi la base sociale della comunità immaginata nella valle. *Bedu* (beduino) esprime una memoria tribale collocata in un paesaggio genealogico trasformato per quanto riguarda la gestione delle risorse, ma ancora fondamentale nel pensare la solidarietà tribale. *Lajin* (rifugiato) rimanda invece a una causa nazionale e a un’ambigua fedeltà al regime hashemita e, contemporaneamente, alla comunità più ampia di chi ha vissuto la *Naqba* (il “disastro” della dislocazione del 1948): un’appartenenza collettiva ancorata a una memoria tragica, a una comune lotta ideale ma anche al legame di assistenza con l’UNRWA<sup>10</sup>. Le parole dell’appartenenza si sono trasformate in una manipolazione continua dei confini identitari, tra *bedu* e *fellab*, tra giordani e palestinesi, tra gharwarneh e tribù di alta reputazione, tra palestinesi neri (*asmar*) di origine schiava (*‘abid*) e non, tra cittadini giordani ed egiziani che sono sempre più “clandestini illegali”. Una valle piena di “altri”, di gente che arriva “dall’esterno” (*barhaniyya*), e dove i termini e le pratiche di appartenenza sono tanto fondamentali quanto negoziate quotidianamente: se in alcuni contesti il collante della solidarietà

è la comune origine palestinese, in altri contesti possono diventare più pertinenti l'appartenenza tribale, le comuni tradizioni contadine o il colore della pelle. Gli stessi confini identitari contengono spesso una "ambiguità implicita" (Geertz 1979) che permette proprio una loro manipolazione nella pratica e nelle interazioni quotidiane da parte dei rifugiati. Un aspetto cruciale a questo proposito è la censura di ogni espressione palestinese e la mancanza stessa di spazi pubblici non previsti o la loro proibizione all'interno della nuova pianificazione urbana. La dimensione pubblica è stata assorbita di conseguenza nel privato, all'interno delle "stanze degli ospiti".

### La riproduzione di luoghi ospitali

Solo all'interno dello spazio dell'ospitalità è possibile comprendere quali siano nella pratica gli effettivi legami di solidarietà. Il *diwan*<sup>11</sup>, o casa degli ospiti, che in Palestina costituiva spesso una costruzione separata e che rappresentava la comunità di villaggio o l'identità tribale (*hamula*), con la dislocazione è stata assimilata all'interno della casa (*dar*) stessa. Nel passato, essa rappresentava lo spazio istituzionale in cui avevano luogo la conciliazione delle dispute, la riproduzione della tradizione, le pratiche di commensalità, di cooperazione nei lavori collettivi e d'insegnamento ai giovani dello scambio di generosità e di reciprocità. Questi ruoli sono ora stati assorbiti all'interno delle singole case in una moltiplicazione dei luoghi dell'accoglienza e in una frammentazione di più ampie forme di rappresentanza.

Il sedersi rappresenta oggi una delle attività più intense praticate nella valle. E sapersi sedere, saper "prendere" posto in un *diwan*, e ancor più accedere alla parola all'interno dell'evento ritualizzato e quotidiano dell'ospitalità, sono attività intimamente connesse al proprio status sociale, allo scambio continuo di generosità ma anche alla circolazione di risorse. Onorare gli ospiti e la relazione di reciprocità che ne segue, non è solo un valore cruciale e un dovere morale, ma richiede un alto investimento di tempo e di capitale. La casa assume significato solo se visitata e informazioni, risorse, piatti di vivande, prestiti, scambio di favori, circolano all'interno degli spazi dell'ospitalità. Il *diwan* è un luogo sacro, caratterizzato da purezza (*naddhaf*) simbolica, da dimostrazione di rispetto e d'onore (*sharaf*) dell'ospite e di devozione ad Allah che solo può concedere i doni dell'ospitalità. Un luogo idealmente puro (*halal*) quindi dove ogni comportamento illecito (*haram*) deve essere censurato.

Il *diwan* è una "messa in scena" ritualizzata<sup>12</sup> con codificazioni del tempo specifiche, fasi e sequenze da rispettare. Un sapere incorporato fatto di gestualità, di posture e di formule verbali e religiose ridondanti e ostentatrici, dove si esibiscono contemporaneamente identità e confini sociali, uguaglianza e gerarchia allo stesso tempo. Riprendendo Bourdieu

(1972), il *diwan* si presenta come un “gioco con il tempo”, dove il tempo dedicato all'ospite diventa una priorità rispetto a qualsiasi altra attività.

Il tempo dello scambio dell'ospitalità segue il ritmo del saluto (*salam*), dell'offerta (*ta'am*) e infine della parola (*kalam*), un ritmo che è nel contempo un sapere incorporato delle forme dell'incontro e un modello culturale del tempo delle relazioni. Ospitare significa riconoscere lo status degli ospiti e accordare loro di conseguenza un “posto” appropriato sui materassi e cuscini, dove l'ordine e i tempi dell'offerta delle vivande e della parola seguono una gerarchia esibita, definita da criteri quali l'anzianità, la posizione sociale o la vicinanza familiare (*qaraba*) degli ospiti. Questi si situeranno tra loro in relazione a questa segmentazione riconosciuta, una performance che è una rappresentazione visiva della gerarchia. Entrare a sedersi in un *diwan* comporta quindi riconoscere i gradi di reputazione e d'appartenenza, sapere perciò prendere “posto”, fisico e simbolico, all'interno del contesto locale. Inoltre, ospitare comporta un insieme di doveri e di ordini da distribuire (portare un nuovo materasso, cucinare un piatto specifico o comprare sigarette all'ospite), compiti che esibiscono anche la gerarchia interna alla famiglia e che vedono in azione la famiglia estesa, con cugini, zii e a volte anche vicini di casa assorbiti in questa intensa attività. Nello spazio dell'ospitalità si mette in scena perciò il significato di famiglia estesa (*aila*) nel suo farsi: una rete di relazioni di cooperazione che caratterizza il luogo dell'intimità collettiva.

Se la solidarietà è espressa attraverso un idioma parentale, inteso come legame di sangue, essa assimila però diversi tipi di relazioni sociali, di vicinato, di amicizia, in modo da permettere una continua estensione e un'invenzione nella pratica dei rapporti di reciprocità.

Famiglie povere s'indebitano per essere in grado di ospitare, per offrire un pranzo adeguato a una famiglia che arriva dalla Cisgiordania, da un campo di rifugiati, in caso di malattia o quando un familiare parte come emigrante. Un alto investimento di capitale, in effetti, è delegato alle spese per l'ospitalità, che spesso diventano uno degli oneri principali sostenuti dalla famiglia.

La relazione di ospitalità è diventata oggi non solo il linguaggio attorno a cui si è ricostruita la comunità di rifugiati, ma anche il luogo dove diverse comunità della valle si riconoscono e dove utilizzano codici di appartenenza altrimenti censurati pubblicamente. Il *diwan* compone perciò uno spazio pubblico, la garanzia culturale dell'incontro, dello scambio locale, un insieme simbolico condiviso anche se a diversi livelli d'inclusione ed esclusione, da giordani, rifugiati, egiziani e gharwarneh.

In un contesto caratterizzato dalla mancanza di attaccamento alla valle del Giordano da parte dei rifugiati, da un continuo rimando alle comunità disperse in altre località e in una regione ampiamente disciplinata e caratterizzata dalla censura di ogni espressione comunitaria che si di-

stanzi da un'identità nazionale giordana, l'istituzione dell'ospitalità è diventata un luogo di forte identificazione culturale. Riprendendo la nozione di “*cultural site*” di Olwig, l'ospitalità diventa un contesto che “offre una patria potenziale e una fonte di identificazione per coloro che onorano e si prendono cura di questo luogo” (Olwig, Hastrup, a cura, 1997, p. 26). Questo aspetto è ancora più rilevante nella continua riproduzione dei luoghi dell'ospitalità che sono infatti replicati nelle aziende agricole o all'interno degli uffici delle agenzie di sviluppo.

Personalizzare i rapporti sociali e costringerli a entrare nell'idioma culturale dell'ospitalità è pervasivo e allo stesso tempo è una forma dell'incontro riproducibile in contesti diversi. Nel caso dei momenti rituali più importanti in occasione ad esempio di festeggiamenti per la circoncisione, per il fidanzamento o per il matrimonio, ma anche per il ritorno da un viaggio o da una prigionia israeliana, così come negli eventi del calendario religioso o per un funerale, questi diventano forme di ospitalità estesa ma in uno spazio pubblico. L'ordine spaziale viene convertito temporaneamente e l'ospitalità entra in strada e se ne appropria, trasforma lo spazio pubblico in un luogo di esibizione identitaria che eccede, anche se temporaneamente, le comunità neutrali di “agricoltori”. L'ospitalità, in un contesto liminare e de-territorializzato, è diventata una delle modalità principali per “far luogo”.

### **Le relazioni di scambio**

L'ospitalità definisce un luogo che non è ancorato alla valle ma ai legami di solidarietà e dove si scambiano e manipolano le risorse dell'aiuto: nel *divan* si cerca un turno d'acqua supplementare per i campi attraverso un cugino che lavora nell'amministrazione allo sviluppo, si trova la possibilità di assistenza sanitaria o si scambiano informazioni cruciali per organizzare una migrazione o un matrimonio. Una delle strategie principali, infatti, da parte dei gruppi più marginalizzati di rifugiati, è quella di rafforzare i legami esistenti e di crearne nuovi, proprio per allargare la rete di solidarietà a cui si può fare appello in caso di bisogno. E proprio il gruppo di solidarietà che si esibisce negli spazi dell'ospitalità costituisce una forma cruciale d'auto-aiuto che passa attraverso il riconoscimento dell'appartenenza sulla base del comune villaggio di provenienza dalla Palestina, della vicinanza parentale (*qaraba*) o attraverso legami matrimoniali (*nasib*).

All'interno del circuito dell'ospitalità, circolano diverse tipologie di risorse: si tratta di scambi difficilmente quantificabili perché non sono disgiungibili dal legame in cui circolano. Giornate di lavoro si scambiano tra donne nei lavori stagionali in agricoltura, lavori distinti dalla relazione salariata prevalente nelle aziende agricole (*sbughl*). L'aiuto (*musa'dat*) nella costruzione di una casa o lo scambio di servizi (*kehidma*) o di risorse come acqua, alimenti, caffè sono spesso elementi importanti per le comunità marginali di rifugiati. Inoltre, anche ballerini o musicisti per le

performance di danza e musicali in occasione di matrimoni sono scambiati e seguono il circuito delle reti sociali.

Le relazioni di scambio reciproco si sono inoltre sovrapposte all'interno delle amministrazioni dello sviluppo e statali: "mettere una *wasta*" o "avere una relazione" (*alaa*) sono le espressioni locali per esprimere l'accesso per via personale a un servizio o una risorsa. Il termine comunemente usato, *wasta*, rappresenta proprio il ruolo di chi intercede, spesso in una relazione di tipo patrono-cliente, cruciale per ottenere un'assunzione o per manipolare le rigide regole amministrative. Da qui l'importanza d'investire nelle relazioni attraverso i luoghi dell'ospitalità che permettono di gestire localmente le risorse globali. I legami di appartenenza sono alla base nelle manipolazioni delle risorse dello sviluppo: sono espressioni che hanno altri presupposti culturali e sono connesse ad altre idee di bisogno e ad altri "progetti" più personali, rispetto ai modelli di designazione identitaria esogeni. Di fronte a una relazione di dipendenza da e di passività per un aiuto esterno, nell'ospitalità si attiva la possibilità di adattare un contesto burocratico alle proprie esigenze e di crearsi uno spazio di manovra tra il controllo amministrativo, l'insicurezza economica e le tensioni di un confine strategico. Costruirsi degli spazi di autonomia è quindi un valore cruciale da difendere di fronte alla vergogna della dipendenza: un tentativo di essere padroni dei propri bisogni e del proprio aiuto e di essere abbastanza furbi (*shatir*) al fine di manipolare l'aiuto degli stranieri (*agnabi*).

## Conclusioni

Nel rimandare indefinitamente una soluzione per i rifugiati, gli attori internazionali hanno assunto il linguaggio dell'aiuto umanitario e un'amministrazione sociale specialistica ha sostituito i fallimenti della politica. I professionisti del dono hanno censurato le modalità d'aiuto locali, forme che non vanno idealizzate ma riconosciute nella loro pertinenza quotidiana. Rispetto a un dono estraneo che si svincola da ogni possibilità di reciprocità, che non può riconoscere le comunità assistite se non come clienti astratti, le forme d'assistenza locali hanno bisogno di personalizzare e rendere "familiare" l'altro. Al dono calcolato, ossessionato da concetti di scarsità e di accumulazione, si sovrappone un altro modello di scambio che è imbricato nelle idee di comunità locale, che cerca di assorbire ogni scambio nei tempi e nel linguaggio simbolico dell'ospitalità, in un regime di valore parallelo.

I luoghi dell'ospitalità sono siti virtuali trasportati con sé nelle valige dei rifugiati; e questi luoghi delle relazioni rimandano alle relazioni tra luoghi, alle famiglie disperse e al tentativo di connetterle. Forme di appartenenza che si presentano come "fuori luogo", censurate nelle mi-

gliaia di cartine di pianificazione della valle, ma che sono allo stesso tempo le modalità principali per orientarsi nell'intimità delle relazioni, un'ancora dislocata dell'aiuto.

## Note

\* Ringrazio Federica Riva per commenti e critiche all'articolo.

<sup>1</sup> Secondo i dati dell'ACNUR 2000.

<sup>2</sup> In Giordania solo il 17,7 per cento dei palestinesi riconosciuti come rifugiati vive effettivamente in campi di rifugiati (Badil 2003).

<sup>3</sup> Questo articolo si basa su una ricerca di campo svolta tra il 1998 e il 2002 nella regione centrale della valle del Giordano (Giordania) all'interno di un programma di ricerca su UNRWA e rifugiati palestinesi dell'IFPO (Institut Français du Proche-Orient), Amman.

<sup>4</sup> I rifugiati, che compongono solo una parte delle comunità di origine palestinese scappate dalle loro terre, costituiscono il 30 per cento della popolazione giordana, il tasso più alto al mondo d'assimilazione di rifugiati all'interno di uno Stato nazionale (Al Hussein 2003). Sull'insieme della popolazione dislocata fu accordato lo status di rifugiato solo alle comunità dislocate nel 1948 e ai loro discendenti, mentre i dislocati (*displaced*) per la prima volta nel 1967 hanno ricevuto una prima assistenza ma non il riconoscimento dello status di rifugiati da parte dell'UNRWA.

<sup>5</sup> Risoluzione ONU 194 (III), 2 dicembre 1948.

<sup>6</sup> Ho preso a prestito il concetto di intervento pianificato (*planned intervention*) da Long, proprio perché permette di mettere l'accento sul carattere di pianificazione nel cambiamento sociale tanto dell'aiuto umanitario quanto delle agenzie di sviluppo.

<sup>7</sup> Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.

<sup>8</sup> Il concetto tribale di territorio (*dirab*), le forme di proprietà e redistribuzione periodica e collettiva della terra (*musba'*) o la gestione a rotazione delle risorse idriche sono alcuni esempi.

<sup>9</sup> Il legame strutturale tra aiuti economici e Stato giordano è costitutivo di un'economia della rendita petrolifera (*rentier economy*) indiretta: un'economia basata sulla rendita esterna, tanto per il ruolo fondamentale svolto dalle rimesse dei migranti dai paesi petroliferi del Golfo, quanto per la percentuale che l'aiuto allo sviluppo ha costituito nei decenni sul bilancio nazionale, in una relazione di dipendenza e d'intervento diretto dei donatori nelle decisioni nazionali.

<sup>10</sup> È interessante notare come un'appartenenza comune palestinese sia connessa sovente a essere *al-a'idin* (coloro che ritorneranno), piuttosto che *lajin* (rifugiati), proprio per denotare il senso di autonomia e il rifiuto di dipendere dall'aiuto.

<sup>11</sup> Il *diwan* è un'istituzione centrale in molte altre realtà del Medio Oriente e sotto diversi nomi ha svolto un simile ruolo politico: *qaa'*, *iwan'*, *diwaniyya*, *majlis*, *mafraj*, *mudbif*, *madbafa* sono tra i termini più ricorrenti.

<sup>12</sup> Sono in debito con Hannover (1989) per l'analisi dell'ospitalità come "*mis en scène*".

## Bibliografia

- ACNUR, *I rifugiati nel mondo. 50 anni di azione umanitaria*, www.unhcr.ch.  
 Al Hussein, J., 2003, *L'UNRWA et les réfugiés*, «Revue d'Études Palestiniennes», n. 86, pp. 71-85.

- Appadurai, A., 1986, "Introduction: commodities and the politics of value", in id., a cura, *The social life of things*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Apthorpe, R., 1986, "Development policy discourse", in B. Smith, a cura, *Public administration and development*, n. 4, pp. 37-49.
- Badil, 2003, *Survey of Palestinian refugees and Internally Displaced Persons*, Betlehem, Badil.
- Bocco, R., 1993, "De la sécurité politique à l'autonomie alimentaire dans les steppes: experts internationaux et programmes de développement (1950-1990)", in R. Bocco, R. Jaubert, F. Mètral, a cura, *Steppes d'arabes*, Genève, Cahiers de l'IUED.
- Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Libr. Dorz; trad. it. 2003, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Cortina Raffaello.
- CICR/G.59 IGCE, Box 860, Major Lusher, 1948, *Rapport sur l'organisation des camps*, Beirut, 20, 12.
- Dar Al-Handasah, 1969, *Jordan Valley Project. Agro- and socio-economic study*, Beirut.
- Derrida, J., 2000, *Le parole dell'accoglienza*, Milano, Baldini e Castaldi.
- Geertz, H., 1979, "The meanings of family ties", in C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen, a cura, *Meaning and order in Moroccan society. Three essays in cultural analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Godbout, T., 1993, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Hannoyer, J., 1989, *L'hospitalité, économie de la violence*, «Maghreb Machrek», n. 123, pp. 226-240.
- Harrell-Bond, B. E., Eftihia, V., Mark, L., 1992, *Counting the refugees: gifts, givers, patrons and clients*, «Journal of Refugee Studies», v. 5, n. 3/4, pp. 205-225.
- Hobart, M., a cura, 1993, *An anthropological critique of development. The growth of ignorance*, London, Routledge.
- JVA, 1988, *The Jordan Valley: rural development takes root*, Amman.
- Long, N., Van der Ploeg, J. D., 1989, *Demythologizing planned intervention: an actor perspective*, «Sociologia Ruralis», vol. XXIX, n. 3/4, pp. 326-349.
- Mauss, M., 1923, *Essai sur le don*, «Année Sociologique», v. II; trad. it. 1965, "Saggio sul dono" in *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi.
- Olwig, K. F., Hastrup, K., a cura, 1997, *Siting culture. The shifting anthropological object*, New York-London, Routledge.
- Perrot, M. D., Sabelli, F., Rist, G., a cura, 1994, *Dérives humanitaires. États d'urgence et droit d'ingérence*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Sabelli, F., Rist, G., Perrot, M. D., 2002, *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Presse Universitaires de France.
- Sayigh, R., 1998, *Dis/solving the Refugee Problem*, «Middle East Report», n. 207, <http://www.merip.org/mer/mer207/dissolv.html>.
- Tech International, Inc., 1988, *Jordan Valley Impact Assessment. The dynamic transformation, 1973-1986*, Amman.
- Wood, G., 1985, *The Politics of development policy labelling*, «Development and change», vol. 16, pp. 347-373.
- Zetter, R., 1991, *Labeling refugees: forming and transforming a bureaucratic identity*, «Journal of Refugee Studies», vol. 4, n. 1, pp. 39-62.