



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Studi Sull'Asia e Sull'Africa
ciclo XXXII

Tesi di Ricerca

**La 'Āshūrā' a Beirut:
atmosfere affettive e
geopolitiche quotidiane**

La produzione dello spazio nel mese di
Muḥarram
SSD: SPS/14

Coordinatore del Dottorato

ch. prof. Patrick Heinrich

Supervisore

ch. prof. Marco Salati

Dottorando

Simona Loi

Matricola 956318

Indice

Ringraziamenti	9
Nota sulla traslitterazione	12
Nota sui partecipanti alla ricerca	12
Prefazione	13
Introduzione	15
Carta fisica del Libano	18
Carta politica del Libano	19
Composizione confessionale del territorio	20
1. Capitolo primo – Gli sciiti in Libano: breve excursus storico	21
1.1 Gli sciiti sotto la dominazione ottomana	21
1.2 I francesi e gli sciiti: un ventennio di proteste	27
1.3 Tra l'indipendenza e l'insurrezione armata del 1958 (1943-1958)	32
1.4 L' Imam Musa al-Sadr in Libano (1959-1978)	34
1.5 Gli sciiti durante guerra civile (1975-1990)	35
1.6 Origini, significato e rituali della Ashura sciita in Libano	37
1.7 Rituali sciiti nella capitale: madrase el-Amliyye e Hajj el-Khansa	41
2. Capitolo secondo – Metodologie	45
2.1 Metodologie: inquadramento generale	45
2.1.1 Approccio comparativo: dalla Calabria al Libano	45
2.1.2 Non Representational Theory	50
2.2 Fare etnografia: i concetti di campo e soggetti <i>in campo</i>	55
2.2.1 Etnografie	55

2.2.2 Il campo	69
2.2.3 I soggetti	72
2.3 Vivere l'etnografia e scriverla	75
Mappa dei distretti della municipalità di Beirut	78
3. Capitolo terzo – Microstorie di quartieri: gli sciiti e la costruzione delle huseyniyyet	79
3.1 Premesse storico-metodologiche	79
3.2 Khandaq el-Ghamiq (distretto di Bashura)	81
3.3 Hey Lija (distretto di Musaytbe)	87
3.4 Zoqaq el-Blat	90
3.5 Lo spazio cambia: comparsa delle huseyniyyet nei tre quartieri	92
3.5.1 Huseyniyye al-Imam Ali Bin Abi Talib	92
3.5.2 Huseyniyye al-Imam al-Huseyn/Huseyniyye Saida Khadija	94
3.5.3 Huseyniyye Fatima Zahra'	100
Mappa delle quattro huseyniyyet	103
4. Capitolo quarto – Produzione dello spazio e formazione delle atmosfere: risvolti di un approccio comparato tra Libano e Calabria	105
4.1 La Produzione dello Spazio/Thirdspace/Eterotopie: Lefebvre, Soja e Foucault	105
4.2 La formazione della atmosfere affettive	114
4.2.1 Atmosfere: percezione ed etimologia	114
4.2.2 La percezione delle atmosfere del Sabato Santo a Nocera Terinese	119
4.2.3 La percezione delle atmosfere di Ashura a Beirut	124
4.3 Trasmissione degli affetti/Contagio di atmosfere affettive	128
4.4 Permanenze e dissoluzione delle atmosfere dopo i rituali	132
5. Capitolo quinto – Amal e Hezbollah durante la Ashura: sovranità ibride	139
5.1 I due partiti sciiti	139
5.2 Spazi di Ashura	144

5.2.1 Gestione/produzione di spazi	146
5.2.2 Gestione della sicurezza e mutamento dello spazio	154
5.2.3 Oltre il binarismo statale/non statale: sovranità ibride	160
6. Capitolo sesto – La dimensione quotidiana delle geopolitiche affettive	165
6.1 Geopolitiche confessionali	166
6.2 Da Damasco a Beirut: geopolitiche emozionali di Ashura	173
6.3 Nuove traiettorie di ricerca: lo spazio domestico dei majeles femminili	176
7. Conclusioni e spunti di ricerca	179
8. Postfazione	185
9. Bibliografia	187
10. Sitografia	195
Liberatoria	197
Abstract	199

A Federico, che mai mi ha lasciato da sola

Alla mia famiglia, che mi capisce sempre e mi lascia libera

Al mare e a chi lo abita, perché è lì che ho capito lo spazio di Lefebvre

Ringraziamenti

Non credo che, per la mia famiglia, sia stato facile seguire i voli geografici e pindarici che, circa dieci anni fa, ho iniziato ad imporre loro. Da Samugheo a Cagliari, da Damasco a Napoli, da Beirut a Venezia, mi sono sempre stati vicini nella maniera più indefessa e instancabile, aprendosi, capendomi e seguendomi. A loro va, sicuramente, il mio primo e più sentito grazie. Federico l'ho conosciuto a metà di questo percorso e da allora non mi ha mai lasciato da sola e non ha mai smesso di guardarmi negli occhi per assicurarsi che stessi bene, tra crisi identitarie ed esistenziali, trottole di viaggi intorno al Mediterraneo ed esplorazioni a Beirut, ricerche di percorsi e approdi finali. Ha sempre cercato di adattarsi ai miei mutamenti d'animo e agli appartamenti sempre diversi che affittavo, ai traslochi, alle città, ai luoghi di mezzo in cui potevamo incontrarci e continuare ad investire nella nostra relazione a distanza. Lui si merita molto più di un grazie. Ci sono state poi le più belle amicizie italiane della mia vita adulta, proprio a Beirut con Roberta (la cui porta è sempre aperta e casa sua è da sempre il nostro porto sicuro, dove mangiare, dormire, raccontarsi e ricevere i consigli più lucidi, amorevoli e sensati), Elisa (che mi ha sempre ricordato che il disordine, la creatività e la ricerca della bellezza, artistica e interiore sono sempre la scelta più vera e coraggiosa, così come dedicarsi alle arrampicate), Clara (la più perspicace ma anche la più imprevedibile, la più secciona e la più solida, da sempre un mito irraggiungibile), Manuela (conterranea, che mi ha sempre insegnato a fregarmene e ad andare avanti senza scuse o inutili piagnistei), Caterina (che da quando l'ho salvata da una tarantola nella camera di un convento nella via della movida libanese e dalle giornate lunghissime con gli studenti di italiano è la sorella grande che ti insegna che la vita va presa un po' come viene), Irene (la mia più cara compagna di dottorato e la più instancabile tra tutte le studiose che abbia mai conosciuto, con cui ho condiviso crisi, frullati, colazioni, passeggiate, impressioni e sogni beirutini). A tutte voi, splendide amiche, i miei grazie più commossi. Non potrei non menzionare Nadine e Nisreen, le mie fantastiche coinquiline a Beirut nella casa in cui ho abitato per il periodo più lungo. Cinque anni di risate, scambi, felini, vicine moleste, viaggi sognati poi realizzati: non si sono mai tirate indietro nell'aiutarmi nei periodi più duri e nel darmi tutto il supporto di cui avevo bisogno. A voi due, le mie più care amiche libanesi, infiniti *shukran*. Charbel, il mio migliore amico in Libano. Mi ha sempre portato in giro per lunghe passeggiate, reali e immaginate, a piedi e in macchina, sul *kbatt at-tamass*, linea di demarcazione che ha diviso Beirut in due monconi urbani dal 1975 al 1990. Con lui ho condiviso idee, spunti di riflessione, sogni, aspirazioni, progetti di scrittura a quattro mani e impressioni su libri e musica durante colazioni a Hamra, pranzi a Monot e a Dahiye, e falafel proprio lì, sulla linea. Grazie Charbi, *ma fi minnak*. M. e tutta la sua famiglia, che mi hanno sempre accolta a Nabatiyye, durante le diverse Ashure e non solo, e mi hanno fatto capire il senso più vero e profondo, intimo e familiare, delle celebrazioni. Mo. e Ma., rispettivamente nipote e zia. Mo. è stata mia alunna di italiano, poi mia compagna di palestra

e, infine, amica e confidente. Ma., sua zia, è stata la mia ultima insegnante di arabo e fare lezione con lei, in quel balcone di quel vecchio appartamento al quinto piano senza ascensore affacciato sul cimitero ottomano di Bashura, a Khandaq el-Ghamiq, è stato il modo più bello, vero e affascinante di riprendere a studiare l'arabo classico dopo anni e anni in cui parlavo solo dialetto. Ma. mi ha anche invitato a partecipare ai majeles privati, tra donne, nella sua stessa palazzina, aprendomi un mondo fatto di intimità religiosa tutta al femminile. Fahd, il più paziente, pacato, inflessibile, testardo, generoso e buono tra le persone che Beirut mi ha regalato. Anche casa sua era sempre aperta, i suoi consigli i più sinceri e disinteressati e il suo *fatteh* il più buono di tutta Beirut. RI, compagna di classe alle lezioni all'università e compagna di palestra. Femminista, coraggiosa, anticonformista che persegue sogni di libertà e indipendenza nonostante l'ambiente familiare tradizionale e apprensivo. Dopo aver rifiutato vari fidanzati (combinati tra famiglie) proposti nel corso degli anni, se n'è scelta uno e sogna un lavoro all'estero, di venirmi a trovare in Italia ed è sempre stata pronta ad ascoltarmi. Impiegherei, poi, troppe pagine a ringraziare ad uno ad uno i vicini e le vicine di casa, i proprietari dei negozietti sotto casa, le amiche/gli amici e le istruttrici /gli istruttori delle varie palestre che mi hanno sempre riservato abbracci, sorrisi e incoraggiamenti. Mina, il mio più caro compagno di riflessioni etnografiche a Beirut, che ha sempre creduto nelle potenzialità dei miei spunti. A Venezia, inoltre, è quanto mai doveroso ringraziare coloro che la laguna mi ha donato durante il primo anno del dottorato: Elena, che mi ha insegnato che si fa tutto, con grande dedizione e serietà, ma che non bisogna mai perdere di vista le persone care, gli amici e ciò che conta davvero nella vita. E che ci si può fare una figlia nel bel mezzo di un dottorato e delle ricerche in Russia; Monica, che mi ha visto rovesciare di tutto sul pavimento della cucina dell'appartamento più freddo di tutta Mestre, dal cacao all'insalata, e con la sua freschezza e i suoi vent'anni mi ha fatto ritrovare spensieratezza e gioia di vivere; Rossana, che il dottorato l'ha finito egregiamente e che è sempre stata un fiume di consigli spassionati, moniti, avvertimenti, una guida e un'amica cara; Beatrice, vabbè Bea come preferisci tu, che mi ha insegnato ad aver meno paura di confrontarmi e di propormi, e che si può andare a fare surf nel più bel mare della Calabria anche mentre si scrive la tesi. Tra i professori e le professoresse, i miei più sentiti ringraziamenti vanno al mio supervisore, Marco Salati che, non so come, ha avuto da subito piena fiducia in me, mi ha dato carta bianca e, nonostante quel sopracciglio alzato e dubbioso quando gli proponevo i flagellanti di Calabria come spunto comparativo con il sangue di Ashura, mi ha lasciato andare liberamente a trovare un mio percorso. Daniel Meier, che mi ha sempre incoraggiato con grande simpatia e leggerezza d'animo, tra uno spritz a Pisa e una cena a Geitawi. Claudio Cerreti che mi ha permesso di pubblicare il mio primo articolo accademico e che, durante una lunga conversazione a Roma, mi chiedeva quanto veramente lo spazio subisse cambiamenti, concreti e duraturi, dopo i riti di flagellazione. I professori Nadya Sbaiti e Ziad Abu Rish, che, all'Università Americana di Beirut, mi hanno fatto capire quanto la storia non sia un mero susseguirsi di eventi. Franco Ferlaino che mi ha risposto al telefono con grande entusiasmo nell'autunno del 2016 e mi ha convinto a recarmi a Nocera Terinese. Ad

Estella Carpi e Sara Fregonese, riservo un ringraziamento speciale. Ho avuto modo di lavorare con entrambe: con Sara, nel 2012, per il suo progetto sulla Guerra degli Hotel (1975-76) e con Estella, nel 2016, nella cittadina drusa di Aley, per un progetto sulle percezioni di sicurezza/insicurezze dei siriani residenti. Entrambe mi hanno sempre seguita con grande passione e pazienza, incoraggiandomi, correggendomi, guidandomi e, inevitabilmente, influenzandomi e plasmandomi in quelle che sarebbero poi diventate le due discipline che fanno da sfondo al mio progetto di tesi: la geografia e l'antropologia. A loro mi sono sempre ispirata, quali eccellenze accademiche italiane all'estero. Fabio, che mi ha trasmesso il suo grande amore per la filosofia sciita destando in me le prime curiosità nel lontano 2006. A tutt* coloro che sono stati i protagonisti e le protagoniste della mia ricerca etnografica:

- a Beirut (AM e AB, per le passeggiate e i caffè al baretto del Khandaq; H, la responsabile locale di un partito sciita; KA che si entusiasma come pochi per la Ashura; HA e NA che mi hanno sempre raccontato dei loro viaggi a Kerbala e Najaf; AH che ora fa il pasticciere in Guinea e che ha avuto da subito fiducia in me; i tre imam sempre disponibili e comprensivi, insieme a sheikh B e J per la compagnia e l'accoglienza con spremute fresche, datteri e biscotti che mi hanno riservato in biblioteca; l'ex combattente B a cui ho regalato la bicicletta sul balcone; RA e RO, che mi hanno accolta, fatto conoscere i majalis nelle case private di Basta Fawqa e permesso di partecipare, acquistando biscotti e *raha*, all'organizzazione di un banchetto offerto alla comunità; la recitatrice della Huseyniyye con l'accento del sud che ha fatto sì che iniziassi a battermi il petto e a recitare le lamentele per l'Imam Huseyn; i carpentieri Wajih e Mahmud e le colazioni con loro nel meraviglioso palazzo del poeta Beshara al-Khuri; ZE, la sua mamma, le sorelle e le cugine per avermi permesso di cucinare la *brise* con loro; AF, amico e confidente)
- a Nocera Terinese Roberta e la sua famiglia meravigliosa, Maicol, Gino, Ernesto, Peppe, F. Paolo, Mario, Tonino, Vito e la sua splendida famiglia, Salvatore e Rosina, tutta la grande e allegra famiglia Trunzo, Federica e Antonio, Gianfranco e Don Sergio).

A voi tutte e tutti, e a quante e quanti mi sono purtroppo dimenticata di menzionare, mille e uno grazie dal cuore. A Claire, Franci, Giaco, Giuseppe, Lodo, Nancy, Samu, Vale e Vanni che mi hanno sempre spronata a finire il dottorato. A Rambler, incomparabile, amica di una vita, che dalla prima asilo mi capisce e mi incoraggia, conoscendomi più di chiunque altro. Termino, con dei ringraziamenti tanto ambiziosi quanto virtuali: alla cantautrice italiana Giovanna Marini che ci restituisce con voce chiara e grande umanità la figura dei battenti di Verbicaro (CS) nella canzone 'Quanto sangue' (2005) e a Basem Kerbala'i, recitatore iracheno le cui composizioni musicali di Ashura, dalla forte cadenza locale, hanno sempre accompagnato le mie riflessioni e i miei sogni d'Iraq.

Nota sulla traslitterazione

Si è deciso di optare per una traslitterazione semplificata rispetto a quella adottata dall'International Journal of Middle East Studies (IJMES) e che fosse il più aderente possibile alla pronuncia dialettale libanese, preferendo questa soluzione alla traslitterazione classica che, in nessun modo, riuscirebbe a rendere l'espressività, la corposità e il vigore delle espressioni prettamente vernacolari. In alcuni casi, tuttavia, specialmente per i nomi dei personaggi storici più importanti, si è preferito adottare la traslitterazione più comunemente adottata (di derivazione francese, es. Chamoun, o anglosassone). L'articolo determinativo arabo 'al' è lasciato tale nei casi in cui è inserito all'interno di espressioni formali, nomi propri o quando veniva pronunciato tale, mentre negli altri casi si è preferito trascriverne la pronuncia dialettale 'el'.

Nota sui partecipanti alla ricerca

Nonostante la maggior parte dei partecipanti alla ricerca abbia espresso il proprio consenso a che il loro nome comparisse in questo elaborato, si è preferito comunque indicarli, di volta in volta, con degli pseudonimi eccezion fatta per le tre guide religiose delle moschee illustrate nei capitoli terzo e quinto che hanno reiterato il permesso nel maggio 2020, dopo esser state appositamente sentite al riguardo. Inoltre, il contesto spazio-temporale delle interviste viene sempre indicato a testimonianza di come i luoghi rappresentino un imprescindibile dispositivo attraverso cui filtrare e analizzare i dialoghi. Infine, dei partecipanti alla ricerca, in qualità di intervistati, viene sempre fornita una breve descrizione, in armonia con le esigenze di rispetto della loro anonimità.

Prefazione

Vidi la mia prima Ashura (18 gennaio 2008) e il mio primo Arbain a Damasco, tra la moschea di Saida Ruqayya (figlia dell'Imam Huseyn), il suq el-Hamidiyye e il mausoleo di Saida Zeinab (sorella dell'Imam Huseyn), fuori città. Nel suq mi ero precipitata dopo che, Sara, cara amica e allora coinquilina, era entrata trafelata nella mia stanza, mentre studiavo arabo, e mi aveva detto che attraversando il suq aveva visto una folla di fedeli battersi il petto. Non mi ero nemmeno cambiata ed ero uscita, di corsa, con la solita treccia disordinata. L'importante era avere la macchina fotografica ed esserci (27 febbraio 2008). Esserci, lì, con il corpo. Ricordo ancora, nitidamente, l'odore forte e acre del sudore, i lividi sui petti e i capezzoli sanguinanti. Invece, a Saida Zeinab, ero andata con Alice e Anita, che frequentavano i corsi di arabo nel mio stesso istituto a Damasco. E lì, dietro il mausoleo, in un campo aperto e polveroso, vidi per la prima volta il sangue rituale delle flagellazioni schiacciata tra i grossi seni e le braccia delle donne sciite cariche di succhi di frutta e ghiaccio per i flagellanti (29 febbraio 2008). Oggi, trascorsi più di dodici anni, mi ritrovo qui, a pensare alle pagine di diario – che scrissi in quei giorni e che dovrei rileggere più spesso per ricordarmi le sensazioni e le emozioni che stavo vivendo – e a scrivere la mia tesi di dottorato. Da allora ho assistito alle celebrazioni della Ashura in Libano con cadenza quasi annuale e ricordo limpidamente la prima, nel 2010, a Dahiye, la cosiddetta periferia sud di Beirut, con Ahmad, il velo nero che mi prestò sua madre e il suo motorino. Quella del 2011, da sola, nella stessa periferia, ma trascinata dalla processione di sole donne dove le persone urlavano «A morte Israele, a morte l'America» (*al-mawt la Israil, al-mawt la Amrika*). Nel 2012 in motorino con Miriam, sempre a Dahiye, dove il ristorante sotto casa offriva il pranzo a tutti. Nel 2013 e nel 2014 a Nabatiyye, nel sud, con una famiglia che mi accolse come una figlia e mi permise di vivere la Ashura con loro. Nel 2015, 2017 e 2018 nei quartieri centrali di Beirut e ancora a Nabatiyye, dove capii meglio tante cose, con coloro che sarebbero diventati le protagoniste e i protagonisti di questo elaborato.

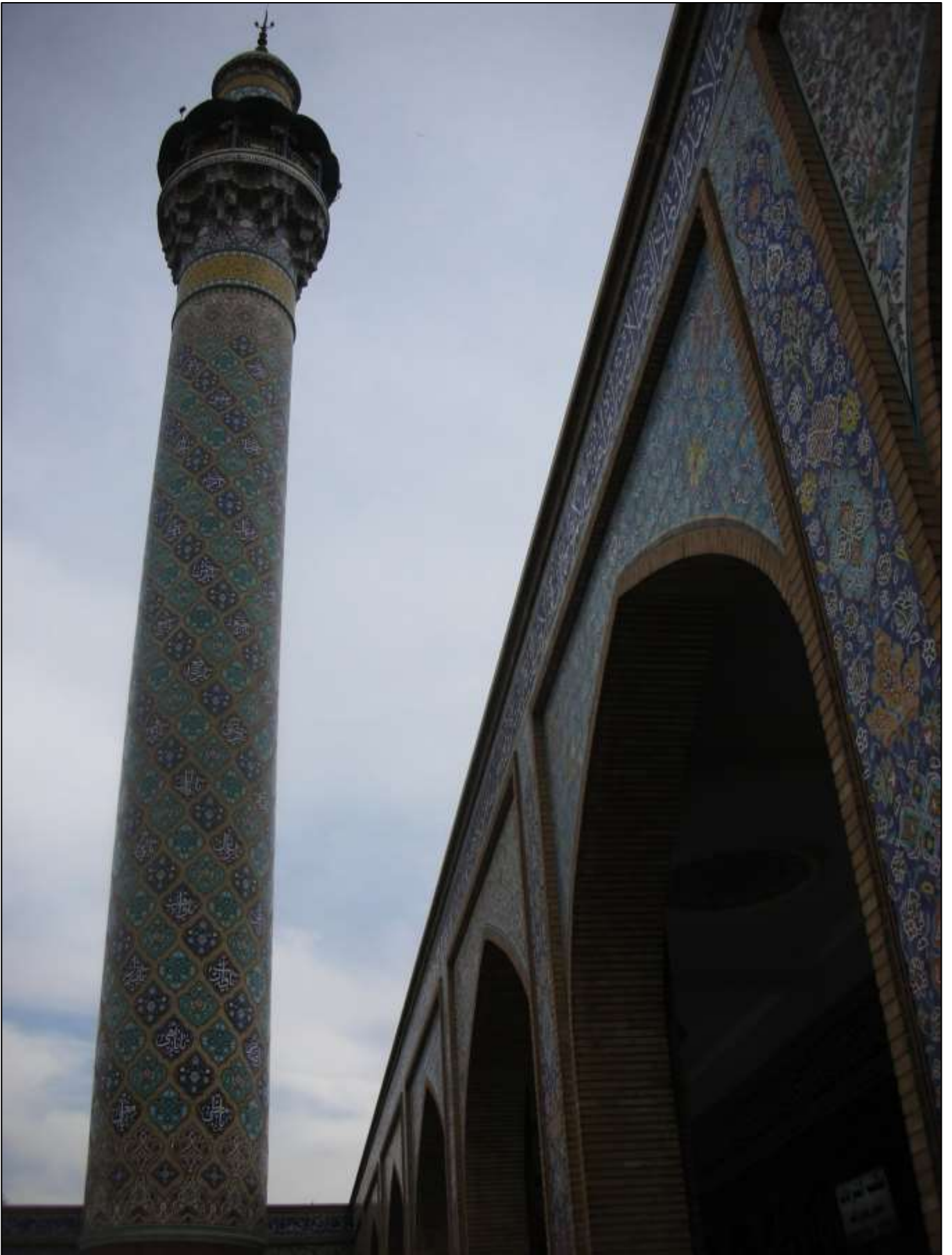


Figura 1. Santuario di Saida Zeinab, novembre 2007, Damasco. Foto dell'autrice.

Introduzione

La tesi consta di sei capitoli e di una parte conclusiva finale e mira a dare un contributo innovativo al filone di studi delle geopolitiche urbane, analizzate in prospettiva atmosferica e affettiva durante il periodo della Ashura a Beirut. Il primo e il terzo capitolo seguono un percorso comune che sfocia in maniera compiuta nel quinto e, parallelamente, il secondo capitolo prosegue nel quarto per poi trovare piena realizzazione nel sesto e ultimo. Vediamoli nel dettaglio, uno per uno.

Il primo capitolo funge da base d'appoggio per l'intero elaborato e consente di seguire la narrazione che tocca le vicende più significative della storia degli sciiti in Libano, dando sin dall'inizio un quadro chiaro di come si sia evoluto il ruolo della comunità all'interno del complesso meccanismo confessionale in Libano. Il secondo capitolo presenta l'impianto teorico-metodologico dell'intera ricerca. Da un punto di vista prettamente teorico ho deciso di avvalermi della Non Representational Theory (NRT) che comprende in sé molti dei concetti che erano emersi durante la ricerca sul campo in Libano quali le micro-realtà e la vita quotidiana, le pratiche, le materialità (le cose del mondo) e il corpo, il movimento, lo spazio, l'atmosfera e l'affetto, la dimensione sociale, culturale e politica delle pratiche ed era apparsa, una volta rientrata in Italia, quella più adatta a restituire la complessità delle dinamiche osservate e vissute in prima persona nei tre quartieri. Metodologicamente, invece, si è deciso di puntare verso un approccio a carattere comparativo tra fenomeni e ritualità, legati alla Ashura e alla Pasqua cattolica, osservati rispettivamente in Libano e in Calabria e già oggetto di una autonoma pubblicazione (Loi 2018). L'obiettivo era, in primo luogo, quello di restituire valore all'esperienza corporea (e religiosa) in sé tradotta in pratiche di flagellazione rituale, lontano da ogni essenzialismo o spiegazione che si rifaccia ad un presunto fanatismo religioso primordiale tanto in Calabria quanto in Libano. Le domande che, quindi, hanno forgiato la metodologia sono state: Come i significati delle pratiche vengono a coincidere con le stesse pratiche quotidiane e non in un superiore livello simbolico? Il capitolo spiega come mi sia avvalsa di un metodo etnografico rigoroso e organizzato e, nello specifico, dell'osservazione partecipante, di interviste semi-strutturate, di interviste camminate e di approcci video-fotografici. A questi si sono affiancate ricerche d'archivio condotte sia a Beirut che in Italia. Attenzione è stata prestata, inoltre, anche ai maggiori quotidiani locali in lingua araba e alle pagine web utilizzate dai due partiti sciiti per pubblicizzare le proprie iniziative e che marcano l'inizio del periodo delle celebrazioni della Ashura. Con il terzo capitolo, alla narrazione storica del primo si affianca un resoconto sull'evolversi delle cerimonie della Ashura, con l'indicazione delle aree del Paese e della capitale in cui si svilupparono le prime moschee sciite. In questa parte si passa dalla dimensione nazionale e cittadina alle microstorie urbane di quartiere. Tre sono le aree di Beirut che sono state scelte: Khandaq el-Ghamiq/Bashura, Hey Lija/Musaytbe e Zoqaq el-Blat e ne verranno esplicitati in dettaglio i motivi, legati ad una prima presenza sciita sviluppatasi a partire dagli

anni Venti, Trenta e Quaranta del secolo scorso e divenuta predominante negli anni della Guerra Civile (1975-90). Dei quartieri verranno messi in risalto i mutamenti demografico-confessionali e i riflessi sullo spazio da essi generati. Nel capitolo quarto vengono presentati i risultati di tale ricerca sul campo, in relazione alla teoria. Non andavo alla ricerca del ‘cosa significa, cosa simboleggia’ ma l’interesse era come fossero vissute nel quotidiano le pratiche rituali legate alla Pasqua e alla Ashura, quali sensazioni corporee producessero e quali affetti, intesi come intensità (Deleuze 2017), venissero sprigionati nell’aria, contribuendo a creare specifiche e differenti atmosfere affettive (Anderson 2009; Fregonese 2017). Il risultato è stato contribuire a restituire valore all’esperienza corporea/religiosa in sé. Nel quinto capitolo l’esposizione procede agganciando, alla storia urbana dei quartieri e allo spazio prodottosi (Lefebvre 2018), una componente prettamente politica e geopolitica, attraverso l’analisi dei rapporti tra i due partiti sciiti (Amal e Hezbollah) visti attraverso una lente territoriale e geografica e un ripensamento, in chiave de-orientalizzata, del concetto di sovranità. Analizzando lo spazio, infatti, emergono nuove riflessioni e appaiono più chiare le dinamiche politiche tra i due partiti, tra l’autorità religiosa e quella politica, tra lo stato e il non stato. Si arriva quindi a vedere un processo per cui le sovranità si fanno ibride (Fregonese 2020), diventano paesaggi diffusi di sovranità espansive (Sidaway 2003) e non emananti da un nucleo centrale monopolista (lo Stato) fino ad arrivare a percepire – attraverso la propagazione degli affetti e delle atmosfere – che le geopolitiche si fanno corpo, sviluppandosi nella dimensione quotidiana. Il capitolo sesto, infine, analizza il perché pensare in termini di atmosfere affettive possa aiutare a comprendere meglio tanto le ritualità che le geopolitiche ad esse connesse. In primo luogo, perché è un invito esplicito ad accettare, comprendere, studiare e abituarsi alla complessità di un rituale, controverso e corporeo, quale è la Ashura in Libano (e parallelamente quello dei vattienti in Calabria). Un approccio atmosferico aiuta ad avvicinarsi a concetti come autorità (sparse), sovranità (ibride), confessionalismo (in tutta la sua modernità), convivenza settaria. Ci permette, inoltre, di tratteggiare le caratteristiche di attori densi e multiformi come Hezbollah (partito politico/milizia/sistema di welfare/Resistenza armata), nonché ritualità che disorientano. In secondo luogo, scardina tutte quelle rappresentazioni binarie forzate di cui è intriso il pensiero occidentale: individuo/collettività, locale/globale, cittadino/società, religione/politica, spazio religioso/spazio politico, mente/corpo, razionalità/emotività, ragione/sentimento, attore statuale/non statuale, partito/milizia, pubblico/privato etc. Il concetto di atmosfere affettive ripristina la confusione, l’ibrido, la compresenza nonché la componente emotiva che sottostà a fenomeni politici e geopolitici, invece che fermarsi ad analisi anestetizzate e militari. In terzo luogo, tenere in seria considerazione aspetti quali affetto e atmosfere contribuisce a valorizzare le interconnessioni che si creano tra i corpi durante eventi vissuti nella collettività nonché le relazioni tra persone e configurazione dello spazio architettonico in cui tali eventi hanno luogo. Dare centralità alle intensità che attraversano i corpi, gli affetti, non significa ridurre, trivializzare e banalizzare la realtà geopolitica ma, al contrario, implica conferirle maggiore dinamicità e metterne in risalto caratteristiche

che contribuiscono a eliminare divisioni tra scale, quali globale e locale o globale e intimo (Hyndman e Mountz 2006; Pain 2014) che non aiutano a comprendere i fenomeni nella loro interezza.



Figura 2. Carta fisica del Libano. Fonte: www.reportdifesa.it

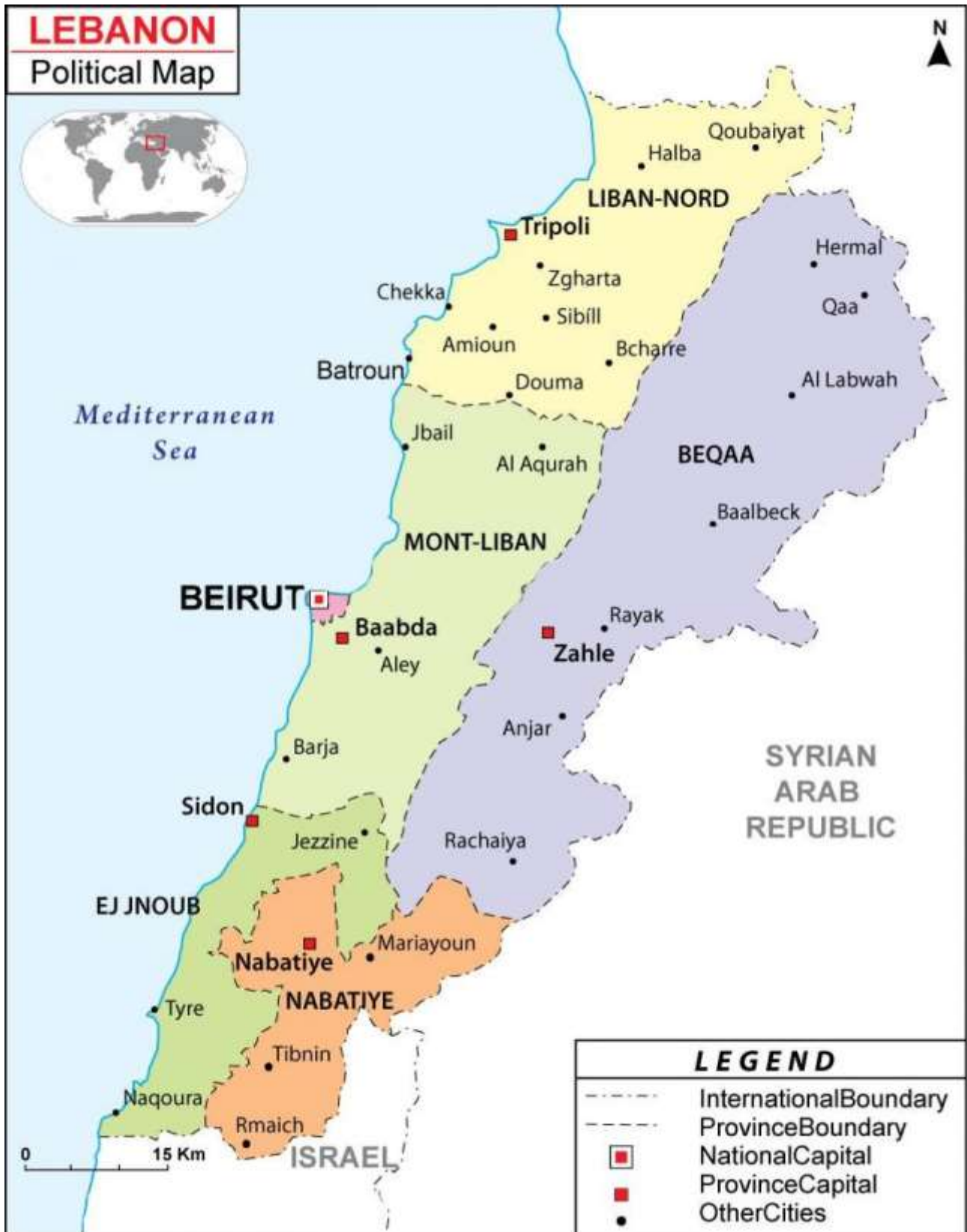


Figura 3. Carta politica del Libano. Fonte: https://store.mapsofindia.com/image/cache/data/map_2014/lebanon-political-map-200x700.jpg

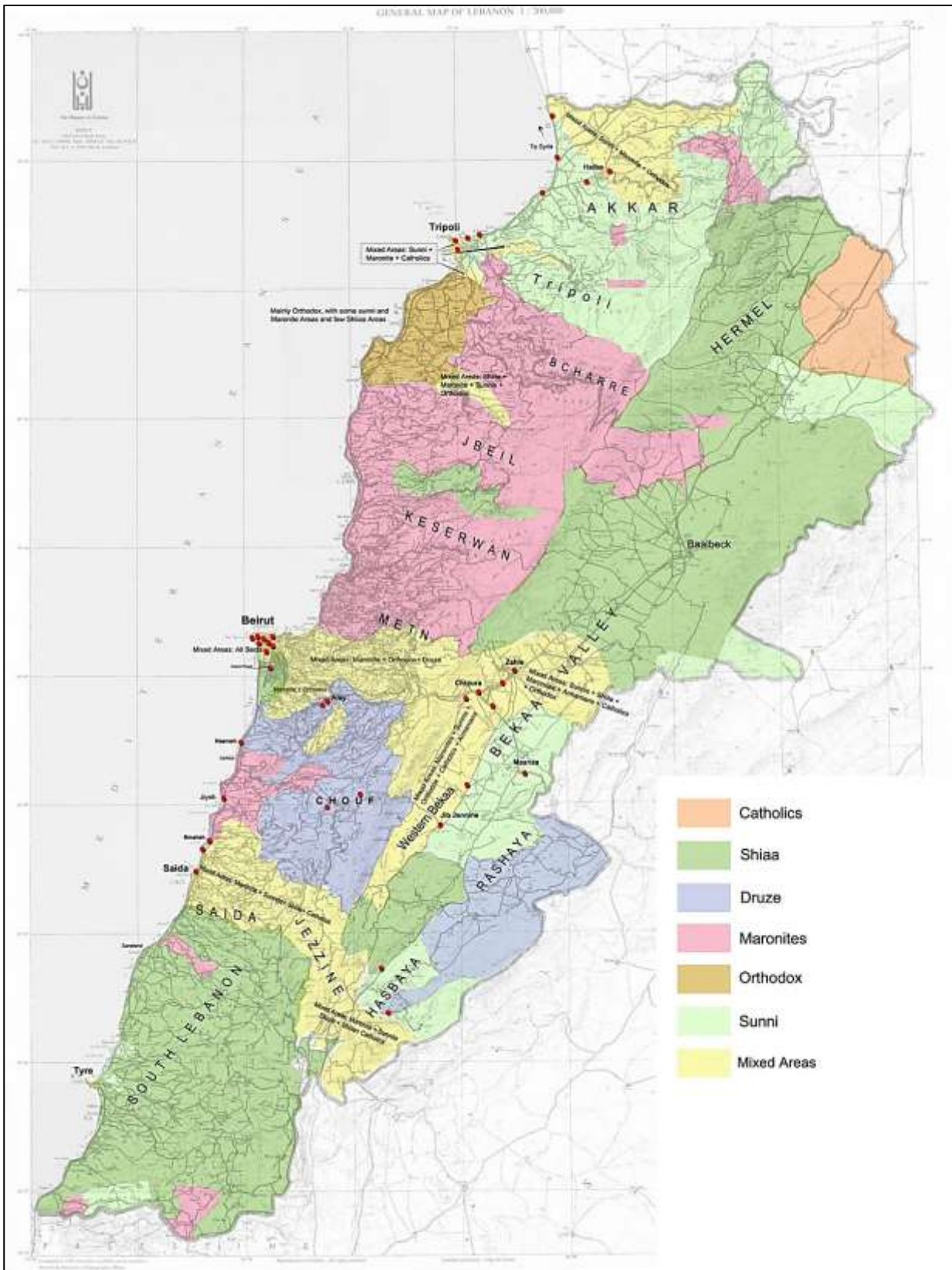


Figura 4. Composizione confessionale del territorio in Libano. Fonte: http://1.bp.blogspot.com/-dpVkptdPRw/TnTJ7JuYfII/AAAAAAAAA_0/TF3SWH8-UPw/s1600/lebanon-map-political-regional.jpg

1. Capitolo primo

Gli sciiti in Libano: breve excursus storico

Ishmil! (Stattene da una parte!)
(Anziana scita, 4 settembre 2018)

Countries are created by history, but their territories belong to the realm of geography, where history is merely a bird of passage.
(Kamal Salibi, *A House of Many Mansions*, 2009)

1.1 Gli sciiti sotto la dominazione ottomana

La presenza degli sciiti in Libano è attestata sin dal settimo secolo – seguendo la tradizione che registra la predicazione di Abu Darr al-Ghifari (m. 652-53), uno dei più rispettati compagni del Profeta e sostenitore dell'Imam Ali (Capezzone e Salati 2006, 295) – o dall'ottavo secolo (Olmert 1987, 189), periodo durante il quale la comunità si trovava ad abitare in tre diverse zone:

- la parte più meridionale del paese, compresa tra il fiume Awani a nord e la Palestina a sud, definita *al-Janub* o sud del Libano, era conosciuta come Jabal Amil e *amili* era l'aggettivo utilizzato per designare i suoi abitanti sciiti;
- la zona più settentrionale della Valle della Beqaa;
- la regione montuosa del Keserwan, sita all'interno del territorio del Monte Libano (in arabo, *Jabal Lubnan*),¹ fino al XIV secolo, quando la comunità sciita venne espulsa dai Mamelucchi.²

Per questi ultimi, stando a Salibi, la zona che destava maggiore preoccupazione era, appunto, il Keserwan, altura strategica che dominava la via costiera a nord di Beirut. I Mamelucchi, pertanto, organizzarono tre diverse spedizioni militari tra il 1291 e il 1305 per sconfiggere gli sciiti, costringerli ad abbandonare la zona e poter insediare, al loro posto, dei gruppi di turcomanni che controllassero la strada litoranea e garantissero la sicurezza delle strade di montagna che portavano al centro dell'impero, Istanbul (Salibi 2009, 13-5). Intanto, durante il XIV secolo, gli sciiti del Jabal Amil si erano già costituiti come un centro religioso importante con teologi e intellettuali che diedero un contributo fondamentale al processo di instaurazione dell'Islam sciita nell'allora Persia safavide (dal XVI secolo), molto prima che città come Qom o Mashhad divenissero importanti centri religiosi, di studio e di pellegrinaggio (Norton 2014, 52; 2005, 140). Tornando alla montagna e alla regione del Keserwan, non è ancora chiaro se la politica definita

¹ Fino al 1920, anno della creazione di un'entità territoriale definita Grande Libano sotto il comando della potenza mandataria francese, non esisteva una formazione politico-amministrativa chiamata Libano. Jabal Lubnan indicava il territorio montuoso prospiciente alla costa da Tripoli a Sidone. Si faccia riferimento alla Figura 5 a pagina 20.

² Casta militare di guerrieri che rispondeva agli ordini dei sultani. Dopo gli Ayyubidi riuscirono a conquistare il potere in Egitto e Siria tra il XIII e il XVI secolo. Dopodiché rimasero fedeli ai sultani ottomani.

di 'de-sciittizzazione' iniziò già prima con Saladino³ (Kassir 2010, 64-5). Ciò che è certo è che ebbe degli effetti permanenti poiché nel Monte Libano si venne a creare un vuoto demografico poi riempito, soprattutto a partire dalla metà del XVI secolo, dai cristiani maroniti⁴ del nord (Salibi 2009, 102-5), a svantaggio dei drusi⁵ che già vi si erano insediati e degli sciiti, che continuarono fino al XVII e XVIII ad essere espulsi dal Kesrawan, sia con la forza che con compensi monetari. Alla fine del Settecento rimanevano pochissimi villaggi sciiti nella regione ormai controllata dall'importante famiglia maronita dei Khazen, i cui esponenti di spicco avevano iniziato ad essere nominati viceconsole francese, prima, e console, in seguito, a Beirut. Le due regioni in cui rimasero, quindi, confinati gli sciiti (il Jabal Amil e la Beqaa, con una piccolissima percentuale nel Keserwan) erano accomunate dalla caratteristica della marginalità economico/politica e dell'isolamento geografico, peculiarità queste che hanno preservato identità, usi, costumi e pratiche religiose garantendone la sopravvivenza stessa. Questi primi paragrafi mirano a fornire al lettore un breve excursus storico che si concentra volutamente sulla presenza sciita in Libano durante la dominazione ottomana (1516-1918) che succedette a quella mamelucca in Libano e che, senza nessuna pretesa di esaustività, pone le basi per comprendere meglio l'evoluzione della società e delle politiche sciite plasmatesi nel corso degli ultimi decenni.

Seguendo il ragionamento di Cole, egli suddivide il periodo della dominazione ottomana a seconda dell'attitudine dei sultani nei confronti delle minoranze sciite che si trovavano nel sud del Libano e nella Beqaa, in Iraq e nella parte orientale della penisola araba (Cole 2002, 17), sottolineando come il loro status

³ Salah Eddin Ibn Ayyub (1137-1193) fu il fondatore della dinastia Ayyubide.

⁴ I maroniti iniziarono a costituirsi come comunità cristiana a sé stante a partire dal V secolo circa, riuniti intorno alla figura di un predicatore asceta, Mar Marun (italianizzato in San Marone). Seguono i precetti del Concilio di Calcedonia (451) e mantengono il rito antiocheno, in lingua siriana. Gli storici maroniti sostengono che la comunità non abbia mai aderito alla dottrina monotelita, dichiarata eretica nel 680, e di non essersi mai separati dalla Chiesa di Roma. Tuttavia, è solo nel 1180 che riconobbero formalmente la supremazia del Papa romano. Geograficamente, è ritenuto probabile che possano essere state una delle ultime tribù di religione cristiana provenienti dall'Arabia a spostarsi verso la Siria alla fine del VI secolo e, nello specifico, nelle regioni della valle del fiume Oronte, e che il loro primo monastero sia stato fondato ad Apamea. A partire dal V-VI secolo, la regione cominciò a delinarsi come a maggioranza monofisita e molti maroniti cominciarono a spostarsi verso l'interno, ad ovest, nelle zone montuose dell'odierno Monte Libano. Tra il X e l'XI secolo fu l'espansione/persecuzione dei bizantini (che controllavano la valle dell'Oronte) a costringerli ad emigrare in massa verso il Monte Libano (Makdisi 2000, 29) diventando una comunità politica e religiosa di grande rilievo, che godeva di ampi spazi di autonomia politica, economica e amministrativa, specialmente sotto i mamelucchi. Una folta comunità maronita rimase (ed è tuttora presente) ad Aleppo, città che i bizantini non riuscirono a strappare ai musulmani. Con l'arrivo degli ottomani (1516) i maroniti del Monte Libano videro un progressivo deterioramento delle loro situazione e iniziarono a spingersi verso sud (dal 1545 circa), verso il Keserwan, adiacente alle terre druse. Per una trattazione completa e meticolosa della storia dei maroniti in Libano si veda Salibi 2009, 72-107.

⁵ La presenza dei drusi nel Monte Libano inizia a partire dall'XI secolo e, nello specifico, vi si stanziarono nella sua parte più meridionale. I drusi vengono considerati una setta eterodossa dell'Islam, evolutasi in seno all'Ismailismo, a partire dall'opera di Hamza al-Labbad, persiano, e del suo gregario al-Darazi, un turco originario di Bukhara che costituì una prima cerchia di iniziati che da lui deriva il suo nome. L'eresia drusa dall'Egitto fatimide raggiunse, in seguito, le zone montuose della Siria e del Libano. Tra i punti salienti della corrente drusa rilevano la natura divina attribuita all'allora califfo fatimide, al-Hakim (985-1021), l'abolizione della rivelazione coranica, la presenza di una gerarchia di principi cosmici e l'assoluta preminenza dell'Uno sulle emanazioni successive. Infatti, i drusi, si definiscono *muvahhidun*, unitari. e Per una trattazione più compiuta degli aspetti dottrinali dell'eresia drusa si vedano Capezzone e Salati, 151-3 e Ventura 2008, 369-74.

di minoranza dell'impero ne abbia preservato e, anzi, rafforzato la consapevolezza identitaria. Alla base della suddivisione temporale proposta da Cole vi sono due variabili:

- il livello di autonomia accordato dai sovrani ottomani alle minoranze;
- il loro rapporto con la struttura statale.

1. Il primo periodo (1516-1750 circa) viene considerato il più duro per gli sciiti, data la presenza della nascente potenza safavide in Iran,⁶ rivale geopolitica dell'impero ottomano, e l'influenza e il supporto che forniva alla comunità sciita. Nonostante le misure più aspre e punitive, che potevano contemplare anche pratiche di sterminio e trasferimenti in massa, fossero riservate alla setta estrema e guerriera dei Qizilbash⁷ (Capezzone e Salati, 210 e 289-91), gli sciiti, di cui si sospettavano simpatie safavidi (Norton 2014, 12-3) e, in misura maggiore in Iraq rispetto ai territori che sarebbero entrati a far parte del Libano secoli dopo, vivevano in un clima di generale timore e repressione in cui le celebrazioni di Ashura venivano vietate (Norton 2014, 53) alternato a periodi caratterizzati da misure temporanee di apertura e maggiore tolleranza. Gli Ottomani, durante i censimenti periodici, registravano gli sciiti della Beqaa e del Jabal Amil come musulmani e questi ultimi erano soliti praticare la dissimulazione (*taqiyya*), negando la loro identità sciita, rendendosi poco evidenti e visibili per paura di ritorsioni o persecuzioni. In generale, tuttavia, ciò che maggiormente caratterizzava la società e la politica ottomane del tempo erano le rivalità tra famiglie e gruppi clanici e gli scambi commerciali rispetto a fattori di appartenenza religiosa e settaria (Cole, 19-20). Molto più raramente rispetto all'Iraq, nei territori del Libano gli sciiti venivano perseguitati per ragioni ideologiche o religiose e, ad ogni modo, è possibile affermare che non vi fu, da parte della Sublime Porta, l'intento di attuare una politica di persecuzione sistematica e assimilazionista né tantomeno programmi di conversione forzata. Piuttosto l'atteggiamento delle autorità ottomane nei confronti degli sciiti dell'impero va analizzato sotto la lente delle dinamiche di decentralizzazione amministrativa e fiscale che coinvolgevano le famiglie sciite degli Harfush e Hamade e delle tensioni tra centro e periferie (Winter 2011, 171-82).

2. Durante il secondo periodo (1750-1850 circa) agli sciiti venne concessa una maggiore autonomia, dovuta alle mutate esigenze geopolitiche (nel 1722 l'Iran venne invaso e conquistato dagli afghani) e amministrative (improntate alla decentralizzazione). In particolare, di queste ultime, beneficiarono i

⁶ Il nome deriva dalla confraternita sufi della Safawiyya, fondata nella città di Ardabil, che, insieme al gruppo militare turcomanno dei Qizilbash riuscì a prendere il potere nell'allora Persia dal 1501 al 1722.

⁷ Con il termine Qizilbash (lett. testa rossa, dal caratteristico copricapo cremisi a dodici punte) si indica una sorta di casta guerriera turcomanna che abbracciò il progetto politico dei sovrani safavidi (Safawiyya) diventandone l'esercito armato e che professava una variante estrema dello sciismo. In un primo momento furono indispensabili ai sovrani safavidi data la loro arte e bravura nel combattimento ma, in seguito, divennero un pericoloso elemento di disturbo e sedizione, a causa della loro indole indomita e ribelle. Con il passare del tempo vennero perseguitati e finirono con l'essere neutralizzati e diluiti in altri gruppi sufi come i bektashi (Capezzone e Salati, 207-15). Sull'utilizzo e i significati del termine Qizilbash si veda l'approfondita casistica storiografica di Winter 2011. Per una raccolta delle informazioni sulla setta sincretica, tra sciismo e cristianesimo, raccolte da viaggiatori europei del secolo scorso si veda Hasluck 1929, 139-58.

muqataaji, ossia i notabili (capi feudali, grandi possidenti terrieri, capi religiosi) sia sunniti che sciiti. In Libano, cooptati nella compagine al potere capeggiata dai drusi della famiglia dei Maan, iniziarono ad esercitare un forte dominio locale a seguito dell'acquisto della gestione dell'*iltizam*⁸ di Tiro nel 1759 (Cole, 23) e del commercio del cotone che allora costituiva un'importante attività mercantile nel Levante arabo. Nel 1820 ai notabili sciiti del sud del Libano venne accordato il pieno controllo dei propri territori, attraverso le mansioni di collettori di tasse che detenevano la gestione dell'*iltizam* per conto del potentato di Acri.⁹ A partire dal 1830 la regione del Monte Libano iniziò a sperimentare importanti rivolgimenti storici, territoriali, politici, economici e sociali. Gli anni 1831-40 videro i sovrani della Sublime Porta impegnati con la guerra ottomano-egiziana che portò alla conquista egiziana di parte dei territori della Siria¹⁰ e del Monte Libano, sotto il comando del *wali* (governatore) dell'Egitto Muhammad Ali Pasha¹¹ che portò avanti la campagna militare tramite suo figlio Ibrahim Pasha, alleatosi con la dinastia locale degli Shehab¹². Il governo egiziano così insediatosi nei territori corrispondenti agli odierni Siria e Libano dovette da subito confrontarsi con una ribellione dei drusi, sedata armando i cristiani, e una degli sciiti del Jabal Amil messa a tacere con l'aiuto degli Shehab. I cristiani vennero, poi, disarmati, per timore che potessero allearsi con i rivoltosi. Ciò che avvenne in seguito acquistò i contorni di una ribellione generalizzata in cui maroniti, drusi, sunniti e sciiti scesero in campo contro il governatore egiziano e il suo alleato Bashir Shehab e che terminò con un deciso intervento europeo, in particolare delle flotte degli inglesi e degli austriaci alleati degli ottomani (Traboulsi 2012, 12-3). Una volta ripristinata l'autorità, nel 1840, gli ottomani preferirono però concedere maggiori autonomie al Jabal Amil, instaurando una nuova dinastia di capi e notabili locali sciiti, come Hamd Bey e Ali al-Asaad nel sud e la famiglia degli Harfush nella Beqaa (Cole, 23-4). A seguito della rivendicazione della proprietà di vaste tenute fondiarie da parte di famiglie druse che erano state cacciate dal Monte Libano durante il decennio di dominazione egiziana, si ebbero i primi scontri a sfondo confessionale registrati nel 1841. I drusi fecero appello ai loro correligionari scagliandosi contro quelli che un tempo erano stati i loro sudditi/contadini, per la maggior parte maroniti (Fregonese 2020, 39 e 152). Per fermare tali violenti scontri, di concerto e sotto la supervisione delle potenze europee, gli Ottomani decisero nel 1843 di suddividere la montagna in due

⁸ Imposta sulla proprietà fondiaria stabilita in epoca ottomana e abolita nel 1856.

⁹ In arabo, Akka. Fiorente città fortificata nel nord della Palestina, oggi sita in Israele.

¹⁰ La Siria (o *Bilad el-Sham*) allora era la denominazione utilizzata per descrivere il Levante arabo e comprendeva gli odierni territori di Siria, Libano, Giordania, Palestina.

¹¹ Il Sultano Muhammad II aveva incaricato il *wali* d'Egitto di sedare la ribellione dei greci che chiedevano l'indipendenza. Nonostante la ribellione poi si fosse rivelata vittoriosa, Muhammad Ali Pasha chiese comunque di essere ricompensato con i territori della Siria. Gli venne offerta Creta, lui rifiutò e decise di inviare l'esercito in Siria, guidato da suo figlio Ibrahim, che governò la Siria per il decennio successivo.

¹² Una delle più importanti e antiche famiglie protagoniste delle vicende storiche del Libano, suddivisa in un ramo sunnita e in uno maronita. Essi succedettero, nel controllo politico del Monte Libano, all'importante famiglia drusa dei Maan, i cui più importanti esponenti furono il celebre Fakhreddin Maan e suo nipote Ahmad Maan. Essendo deceduto quest'ultimo (1697) senza lasciare eredi maschi, la linea di successione passò in mano agli Shehab, musulmani sunniti, e discendenti dei Maan da parte femminile. Non avendo alleati tra i drusi, dovettero rivolgersi ai maroniti, la cui presenza iniziava ad essere significativa anche nei distretti drusi. Fu così che a partire dalla seconda metà del Settecento molti tra gli Shehab si convertirono al cristianesimo, diventando maroniti (Salibi 2009, 66-7).

distinte amministrazioni (denominate *qaimaqamati*, dall'arabo *qaimaqamiyya*): uno druso e uno cristiano maronita. Come linea spartiacque venne scelto il passo montano di Dahr al-Baydar. La soluzione apparve da subito insoddisfacente: nel 1860 rivolte contadine della popolazione maronita del Keserwan, che chiedeva la fine del sistema feudale di suddivisione della terra, esplosero in tutto il territorio. Erano i contadini che per la prima volta diventavano soggetti politici che agivano all'interno di uno specifico contesto confessionale. Tali rivolte assunsero così spiccato carattere settario e anti-druso e si estesero alle regioni più meridionali del *qaimaqamato* maronita e comportarono eccessi violenti contro le terre, i campi coltivati, gli alberi, le fattorie e gli edifici religiosi di entrambi (Fregonese 2020, 43).

3. Con il terzo periodo (1850-1918 circa) identificato da Cole si registra il ritorno ad una tendenza centralizzatrice dei sultani ottomani a cui si aggiungono i primi sintomi derivati dall'influenza esercitata da un'economia di stampo capitalistico in veloce espansione di emanazione europea, centro propulsore dell'industrializzazione. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, gli ottomani tentarono di riformare il sistema agrario (1858) e di migliorare la condizione dei contadini del Jabal Amil vessati dai proprietari terrieri, dalle tasse che dovevano a questi ultimi e all'impero, dal servizio militare obbligatorio, dalle carestie ed epidemie e dalla carenza di sistemi di comunicazione efficienti. Con le riforme si cercò di incoraggiare i contadini all'acquisto della terra ma i costi della registrazione fondiaria, la caratteristica del territorio del sud e la scarsità di capitale scoraggiarono i contadini che finirono con il ripiegare sui più tradizionali mezzi di produzione, sussistenza e baratto (Abi Saab 2014, 6-9). Così, i macro-rivolgimenti politici ed economici esercitarono un impatto negativo sulla componente sciita dell'impero: a causa dell'isolamento geografico (e di conseguenza economico) in cui versavano, finirono con il perdere la condizione di semi-autonomia e non arrivarono mai a rivestire un ruolo attivo in ambito politico, restando sempre in una condizione di marginalità decisionale. La soluzione dei due distretti, druso e maronita, del Monte Libano non si rivelò efficace nel prevenire nuove ondate di rivolte contadine che continuavano a sfociare in una violenza diversa: settaria. Come afferma Fregonese, infatti:

[...] The massacres that took place across villages in Mount Lebanon used the sect as a dispositive for modern and national political identification, and that in turn underpinned the violent purification of specific territories and built environments from the members of the opposing sect. (Fregonese 2020, 44)

Fregonese sottolinea come ciò che veniva eliminato era lo spazio occupato dall'altro, la setta rivale e come i massacri del 1860, che raggiunsero la Beqaa e Damasco,¹³ avessero non solo uno spiccato carattere

¹³ Alcune stime riportano l'eccidio di più di 16.000 cristiani, di cui circa 11.000 nella città di Deyr al-Qamar, nella regione montuosa dello Shuf, in Libano e circa 5.500 a Damasco. A queste cifre si aggiunsero 4.000 vittime per denutrizione e stenti e circa 100.000 rifugiati interni (Salibi 2004, 106-7). Molti tra questi cristiani cercarono rifugio a Beirut (Kassir, 227-32; Khalaf 2006, 59; Traboulsi, 56), contribuendo significativamente a modificare la composizione demografica di quartieri come Musaytbe di cui si parlerà nel capitolo terzo e ad accrescere considerevolmente la popolazione della città.

spazio-geografico moderno ma furono di portata tale da colpire l'opinione pubblica europea. Ancora una volta, come nel 1842, venne chiesto l'intervento di una commissione internazionale. Furono avanzate diverse proposte di suddivisione territoriale (che veniva a coincidere concretamente con la confessione religiosa) e in particolare furono i pareri di francesi e inglesi a scontrarsi. Non intervennero solo le potenze europee ma anche l'autorità centrale ottomana, attraverso l'invio di truppe ed esercitando un maggiore controllo sul territorio. Nel 1861, infine, autorità ottomane e commissari optarono per la creazione di un'ulteriore e differente formazione territoriale/amministrativa: il Mutasarrifato (*al-Mutasarrifiyya*)¹⁴ del Monte Libano (definito anche Petit Liban), dotato di maggiore autonomia e posto sotto il governo di un *mutasarrif* cristiano ottomano (Davie 1996, 14-23; Salibi 2009, 25). Veniva così abolito il regime dei due *qaimaqamati* e il *mutasarrif* era affiancato da un Consiglio Amministrativo in cui venivano rappresentate le sei maggiori confessioni del Monte Libano. La polizia ottomana era ora l'unica detentrica dell'uso della violenza e il territorio venne diviso in distretti.



Figura 5. Territorio della Mutasarrifiyya. I confini del Grande Libano verranno stabili nel 1920. Fonte: Traboulsi 2012, 43.

¹⁴ Salibi intende il Mutasarrifato come un sangiaccato privilegiato. Il sangiaccato era una suddivisione amministrativa delle più grandi province ottomane (*vilayet*) ed era a sua volta diviso in distretti, *aqdiya* (pl. di *qada*). Oggi in Libano permane la figura del *mutasarrif*, che affianca i governatori delle province (*muhafazat*).

Ciò che rileva per la componente sciita del Libano di quegli anni è che rimase incastrata nelle intercapedini di quei primi conflitti settari e ciascuna delle due parti (drusi e maroniti) cercò sempre di eliminare le sacche sciite dai propri rispettivi territori: i drusi cacciarono gli sciiti dalla regione di Iqlim al-Tuffah costringendoli a spostarsi verso Haret Saida (dove ancora oggi risiede una folta comunità) e i cristiani espulsero la minoranza sciita da Jubbat al-Mneitra verso la Beqaa (Traboulsi, 35). A riscontro della marginalità demografica degli sciiti Olmert ci informa che, nel momento in cui venne stabilito il Mutasarrifato, gli sciiti rappresentavano solo il sei per cento della popolazione ed erano quasi assenti da Beirut (Olmert, 190). Questa nuova divisione territoriale venne a configurarsi come un'entità amministrativa ottimale alla crescita delle mire capitalistiche dei francesi che avevano scelto i maroniti quale loro gruppo confessionale privilegiato per espandere l'industria della seta ed esercitare un crescente controllo dell'economia del Monte Libano. Intanto Beirut, da piccolo borgo sul mare, aveva cominciato a crescere e a svilupparsi diventando un centro economico-finanziario nevralgico: dai 7.000 abitanti del 1820 era passata a 130.000 tra il 1880 e il 1920 (Fregonese 2020, 50). Già nella seconda metà dell'Ottocento Beirut si dotava di una linea ferroviaria e telegrafica nonché di un'arteria carovaniere che la collegava con Damasco; il porto venne ingrandito e migliorato e già dagli anni Settanta e Ottanta era stata abbattuta la cinta muraria per far spazio a nuove strade e nuove unità abitative; erano, inoltre, anni di grande fervore intellettuale e culturale, con la fondazione di celebri istituzioni accademiche e scolastiche, e politico, con le prime vere rivendicazioni nazionaliste. La crescente importanza politica, economica e culturale di Beirut si rifletté sul piano amministrativo quando Beirut, nel 1888, venne scelta come capitale del vilayet di Beirut (Davie 1996, 24): comprendeva un territorio di circa 20,000 kmq, estendendosi da Lattakia a nord sino a Yafa a sud. Tale riconoscimento da parte delle autorità ottomane sottolinea il ruolo centrale che la città stava assumendo come diaframma tra l'Europa e il Vicino Oriente.

1.2 I francesi e gli sciiti: un ventennio di proteste

Il XX secolo si aprì con la Prima Guerra Mondiale che investì il paese e rivelò la debolezza strutturale del Monte Libano nonché la sua totale dipendenza dal commercio estero per i beni di prima necessità e da Damasco e dalla Beqaa per il rifornimento di cereali. Il Monte Libano da produttore manifatturiero con l'industria della seta si ritrovò ad essere un esportatore di materie prime, totalmente dipendente dai mercati europei. Alle privazioni causate dal conflitto e dalla leva obbligatoria imposta dagli ottomani si aggiunse una gravissima carestia, accompagnata da locuste ed epidemie, che decimò la popolazione. Con la fine delle ostilità, le potenze europee decisero le sorti dell'impero ottomano, che usciva sconfitto e indebolito dal conflitto, suddividendolo in aree d'influenza inglesi e francesi che scaturivano dagli accordi segreti Sykes-Picot. Il primo settembre del 1920 il Generale Gouraud proclamò la creazione del Grande Libano, sotto il mandato francese e, così, al nucleo amministrativo originario del Mutasarrifato (che cessò di esistere nel 1915) vennero annesse la valle della Beqaa, il Jabal Amil e la regione dell'Akkar,

con dei confini stabiliti dalla conformazione fisica del territorio (presenza di fiumi, rilievi montuosi, il mare) ma mai realmente definiti in maniera precisa. Il Grande Libano, in questo modo, si univa alle altre ripartizioni coloniali decise da Parigi che smembravano la Siria: le regioni di Aleppo, Damasco, lo stato alawita e lo stato druso, aggiunto nel 1921. Oltre a frammentare la regione in staterelli dai confini stabiliti su base arbitraria, tali divisioni recisero i legami economici e il flusso di merci e persone tra Damasco, il Jabal Amil e la Palestina. Per i libanesi del sud del Libano erano Haifa e Damasco il porto e la città di riferimento nell'entroterra, non Beirut. Il sud venne allontanato da entrambe e aumentarono così le difficoltà economiche di quanti traevano beneficio da piccoli commerci e scambi economici. Il legame simbolico tra sud del Libano e Palestina si rinsaldò anche in seguito al supporto mostrato dai libanesi nei confronti dei palestinesi durante le prime aggressioni sioniste, contesto questo che avrà delle conseguenze sempre più rilevanti e drammatiche nel corso degli anni. La portata della violenza mandataria francese si esplicitò principalmente nella regione del Jabal Amil, contrariamente alle letture che dipingono i francesi come forieri di libertà di culto per gli sciiti (punto che verrà esplicitato più avanti nel paragrafo), attraverso modalità che rimandano piuttosto alle pratiche efferate compiute dalla stessa potenza coloniale in Algeria. Gli Abi Saab nel loro testo riassumono le politiche francesi nel sud del Libano come:

a distinct form of colonial rule involving direct supervision, the imposition of exclusive taxes and economic restrictions, and intervention in parliamentary elections (Abi Saab, 1)

e descrivono in maniera differente le due comunità sciite più grandi: quella della Beqaa e quella del Jabal Amil. I primi organizzarono le proprietà fondiari in maniera tale che fossero lavorate e sfruttate da membri appartenenti allo stesso gruppo familiare (*ashira*, pl. *asba'ir*): nonostante le grandi differenze tra di loro e la sussistenza di forti dinamiche di sfruttamento e subordinazione, chi lavorava la terra si sentiva legato a chi la possedeva da un vincolo di fedeltà e rispetto, che derivava dalla comune appartenenza familiare. La Beqaa non era (e non è oggi) una zona omogenea dal punto di vista confessionale ed erano i cristiani cattolici a costituire il gruppo più numeroso e dominante con cui si allearono le due più grandi famiglie sciite in loco gli Haydar (fieri oppositori dei francesi), nella città di Hermel, e gli Hamade originari di Baalbek che, per ragioni di convenienza politica, nel 1920 decisero di allearsi con i proprietari terrieri maroniti schierandosi dalla parte del mandato francese e rigettando l'opzione di un'unione con la Siria (Abi Saab, 5-6). Gli sciiti del Jabal Amil costituivano, invece, la maggioranza della popolazione, rappresentando quindi un gruppo omogeneo e, a differenza di quanto avveniva nella Beqaa, chi lavorava la terra non apparteneva allo stesso clan familiare che la possedeva. Già durante l'impero ottomano, era emersa una stratificazione della componente più agiata della società che, per la maggior parte, era costituita da potenti capi locali (*zuama'*, sing. *zaim*) che dovevano il loro potere al possesso della terra e tra cui spiccava la famiglia degli Asaad. A questi si aggiungevano i notabili (*wjaha'*, sing. *wajib*) che dovevano la loro ricchezza ad attività economiche e commerciali o alla loro educazione. Con

l'implementazione della riforma agraria, si creò anche una classe di burocrati che acquistò pian piano potere ed era incarnata dalle famiglie degli Useyran, al-Khalil e al-Zeyn (Abi Saab, 10). A questi gruppi, si aggiungeva quello dei capi ed esperti religiosi (*ulama'*, sing. *alim*) che i francesi tentarono di avvicinare ripetendo il mantra della maggiore libertà di culto di cui avrebbero goduto. Abi Saab, in merito a quest'ultimo aspetto, tuttavia, specifica che:

In Ottoman administrative dictum and theory, Syrian Shi'ites were considered a legitimate Muslim sect on a par with their Sunnite counter parts. As such, they were expected to mediate their needs and resolve their grievances through Sunnite legal courts. Until the mid-nineteenth century, Shi'ite 'ulama were not permitted to adjudicate in Ottoman courts on the basis of the Ja'fari school of law. Shi'ite muftis (jurists who could derive rulings in one or more areas of the law) applied Sunnite Hanafi law, the official legal school endorsed by the Ottomans (Abi Saab, 10).

Inoltre, agli sciiti sotto l'impero ottomano era concesso celebrare la festività della nascita del Mahdi e recarsi nei luoghi santi (Kerbala, Najaf, Kazimiyya e Samarra) per il pellegrinaggio. In qualche occasione venne anche concesso loro di rispettare la ricorrenza luttuosa della Ashura, purché questa non involvesse la critica e la bestemmia verso i sunniti. Riguardo alle rievocazioni dell'Ashura, sappiamo che queste venivano celebrate secondo modalità distinte: mentre gli sciiti della Beqaa si limitavano alle lamentazioni collettive, gli sciiti del Jabal Amil praticavano forme di auto-flagellazione (Ajami 1992, 128). Dal punto di vista giuridico-legale, è proprio durante l'ultimo periodo ottomano, e non a partire dal mandato francese, che gli sciiti poterono cominciare ad applicare il diritto Jafarita corrispondente al proprio *mazhab* (scuola giuridica). Eppure, i francesi tentarono, attraverso la ben nota strategia del *divide et impera*, di entrare nelle grazie dei notabili e dei capi locali sciiti, promettendo opportunità di carriera nell'amministrazione statale, ma non riuscirono a fare lo stesso nei confronti delle masse di contadini impoveriti e degli intellettuali religiosi (Abi Saab, 13). In generale, la componente musulmana, sunnita e sciita, del Grande Libano rigettò da subito la nuova entità mandataria preferendo una soluzione che ne riconoscesse l'indipendenza in qualità di stato arabo o un'eventuale annessione alla Siria e, sin da subito, cominciarono le proteste a carattere antifrancese e le violenze dall'acre sapore settario. Nel sud del paese, in particolare, iniziarono a formarsi gruppi di banditi, abbastanza organizzati, che godevano del supporto di uno zaim del posto, in funzione antifrancese. Possedevano armi ed erano soliti attaccare le postazioni militari dei soldati europei, esercitando forme di auto-governo a livello locale. I notabili e latifondisti temevano di perdere il controllo sulla popolazione e il proprio prestigio a causa del fare anarchico dei banditi e del favore che godevano tra i contadini e gli intellettuali religiosi (nonché tra i notabili all'inizio, almeno fino a quando non cominciarono dei veri e propri assalti nei confronti dei cristiani). Supportavano il progetto di un'unione con la Siria e si opponevano fermamente alla potenza mandataria. Nell'aprile del 1920 un gruppo di banditi attaccò il villaggio cristiano di Ayn Ibil, nel sud del Paese, causando un centinaio di morti e lo

stesso numero di feriti (Abi Saab, 17). Tra il dicembre e il gennaio 1920-21 trenta villaggi cristiani vennero attaccati e nel maggio 1921 gli abitanti di Bint Jbeil attaccarono nuovamente Ayn Ibil, causando circa cinquanta morti (Traboulsi, 80): con tale eccidio gli sciiti sfogarono la propria rabbia contro i cristiani, considerati da sempre collaboratori dei francesi. Questi ultimi reagirono con esecuzioni e punizioni collettive e, nel giro di pochi mesi, presero il controllo del sud del Libano:

Following the bandits' attack on 'Ayn Ibil, French troops led by General Nieger launched a military campaign against Shi'ite rebels and civilians alike, using air force. They bombarded Bint Jubayl and several adjacent villages, setting them aflame. Southern Shi'ites were put on trial, and French punishment was collective. The army looted and demolished many homes, arrested scores of Shi'ites, and executed approximately thirty rebels. Furthermore, the French imposed a heavy tax as a financial punishment of all southern villages in the amount of 100,000 golden pounds, thereby draining peasants' coffers for decades (Abi Saab, 17).

La creazione del mandato francese costrinse gli sciiti a riconsiderare la propria posizione nei confronti della nuova entità statale e, seppur rifiutandola all'inizio, dovettero in seguito accettare di esserne parte e cercare di massimizzare i benefici che potevano derivarne. Sin dai tempi del Mutasarrifato (1861-1915) avevano sofferto dell'enorme squilibrio economico e politico che li separava dai maroniti del Monte Libano e ora si ritrovavano spettatori dello sviluppo ineguale di Beirut e della montagna rispetto al sud e alla Beqaa dove permaneva un'economia di sussistenza, una rete viaria ed elettrica carente, così come i servizi educativi e sanitari. Accettando quindi di smussare le loro posizioni, speravano di trarne benefici da cittadini mandatari e non come non-cittadini colonizzati. La politica francese del *divide et impera*, sin dal 1922, era tesa a spezzare l'unitarietà della componente musulmana nel Paese e a creare divisioni settarie tra sunniti e sciiti, in particolare allontanando le élite sciite dalle frange nazionaliste sunnite che sostenevano la causa dell'unità del Paese con la Siria (Firro 2006). Per far ciò i francesi cominciarono, attraverso strumenti giuridico-amministrativi, ad ingraziarsi la componente borghese-aristocratica della comunità sciita integrandola in un nascente e moderno sistema confessionale. Nel dicembre del 1923 venne sancita, per legge, l'appartenenza degli sciiti ad una comunità settaria separata dai sunniti e tra il 1926 e il 1928 venne costituita una Corte di Cassazione Jaafarita, alla cui guida con funzione di giudice (*qadi*) venne posto un commerciante di Sidone poiché gli ulama' che avrebbero potuto ricoprire il ruolo (Sheikh Huseyn Mughniyye, Seyyed Mohsen al-Amin e Seyyed Sharafeddin) rifiutarono sia perché seguivano una fatwa del 1920 dell'Ayatollah Shiravi che condannava l'accettazione di incarichi governativi da parte degli sciiti sia perché alla base vi era un profondo e prolungato disaccordo sui nomi in seno alla comunità sciita (Firro, 742) che impediva anche l'accordo sulla scelta di chi avrebbe guidato il consiglio sciita una volta creato. I francesi continuavano a sfruttare e ad alimentare le faziosità interne alle élite sciite e a sminuire il ruolo della componente nazionalista e panarabista all'interno della comunità che si

esprimeva attraverso l'autorevole rivista *al-Irfan*.¹⁵ In particolare, i governatori francesi sfruttavano sapientemente il meccanismo della *matlabiyya* sciita (l'avanzare richieste e programmi di riforma da parte dei deputati sciiti a favore della propria comunità) per premiare i notabili favorevoli alle politiche francesi e all'istituto del mandato, isolando quegli sciiti che invece approvavano istante nazionaliste e panarabiste. L'istituto della *matlabiyya* divenne con il tempo l'unico sistema di azione politica sciita nei confronti dei francesi e ben dimostrava come la comunità avesse introiettato la concezione di confessione separata dai sunniti, all'interno di un sistema che continuava a cristallizzare una divisione settaria e politico-amministrativa del Paese. Anche nel corso degli anni successivi alla fine del mandato e con l'arrivo di Musa al-Sadr in Libano, la *matlabiyya* continuò a rappresentare un *modus operandi* assodato (Firro, 755). I francesi, nonostante procedessero attraverso le modalità sin qui analizzate, si mostrarono spesso sordi agli appelli degli sciiti e anzi, durante il corso degli anni Trenta, inasprirono le loro politiche economiche. Nello specifico, nel 1935, con un'economia della seta in netto declino, decisero di puntare su quella del tabacco attraverso il controllo monopolistico della Régie (*Régie co-Interesee Libanaise des Tabacs et Tombac*) a seguito del quale molte fabbriche locali vennero dismesse senza alcuna forma di tutela o compensazione per i dipendenti (sciiti e maroniti, con una grande percentuale di donne). A nulla valsero i tentativi di far arrivare delle petizioni al governo centrale di Beirut e nel marzo 1936 il dissenso univa più componenti della società (Firro, 751). In quello stesso periodo si tenevano, nella *huseyniyye*¹⁶ di Bint Jbeil le celebrazioni per la ricorrenza della Ashura che coincisero anche con l'arresto di uno dei capi della resistenza, Ali Beydun. La moltitudine dei fedeli astanti si mosse dall'edificio religioso marciando verso la prigione, chiedendone a gran voce la liberazione, aiutata da rinforzi dei villaggi vicini. I francesi spararono sulla folla, uccidendo tre giovani e ferendone altri due (Abi Saab, 31). Lo sconcerto e la rabbia furono generali ma non valsero a mettere in discussione l'autorità dei francesi fino a che gli eventi legati alla concessione dell'indipendenza all'Egitto nel 1936 da parte degli inglesi, le proteste e le azioni di guerriglia dei palestinesi contro inglesi e sionisti, la concessione dell'indipendenza alla Siria nello stesso anno nonché i rivolgimenti politici causati dalla Seconda Guerra Mondiale, causarono un'impennata di proteste e richieste da parte dei libanesi verso la Francia in concomitanza ad un avvicinamento delle posizioni dei maroniti e dei sunniti. Nello stesso periodo si assistette alla nascita dei primi gruppi politici organizzati e armati, tanto che frequenti erano le schermaglie tra fazioni rivali nella Beirut degli anni Trenta. Alla fine, la guerra creò le condizioni perché si arrivasse, non senza scontri, morti e disordini, all'indipendenza del

¹⁵ Importante rivista sciita di stampo riformista fondata il 5 febbraio del 1909 da Ahmad Arif al-Zein a Beirut e in seguito spostata in una casa editrice a Sidone (1910). Il progetto venne portato avanti dal figlio, prima, e dal nipote, poi, di al-Zein fino a che a causa di ristrettezze economiche non fu costretta a chiudere nel 1996. La rivista aveva un taglio culturale e sociale e affrontava temi di attualità, riferendosi in particolare alla regione e alla storia del Jabal Amil, e toccando anche tematiche trasversali quali democrazia, emancipazione femminile, innovazione scientifica e tecnologica, diritti umani e libertà. Parte delle edizioni si trovano conservate in archivi on-line come questi ai due link seguenti: <https://archive.org/details/Alerfaan/mode/2up> e <https://al-irfan.net/%d9%85%d8%a4%d8%b3%d8%b3-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d8%b1%d9%81%d8%a7%d9%86/>

¹⁶ Edificio di culto preposto alle celebrazioni della Ashura e, in generale, delle ricorrenze religiose sciite. Può venir utilizzato anche per riunioni, assemblee o eventi sociopolitici da parte della comunità sciita.

paese il 22 novembre del 1943 (Traboulsi, 105-9). La lettura qui proposta delle rivendicazioni sociali, economiche e politiche sciite riveste un'importanza fondamentale e smentisce un discorso tanto consolidata quanto parziale della storia degli sciiti in Libano,¹⁷ che nega loro ogni forma di iniziativa e mobilitazione sociale prima dell'arrivo dell'Imam Musa al-Sadr alla fine degli anni Cinquanta.

1.3 Tra l'indipendenza e l'insurrezione armata del 1958 (1943-1958)

Non tutte le componenti confessionali del Libano arrivarono all'indipendenza nello stesso modo: come si è ribadito più volte, l'arretratezza sociopolitica degli sciiti era molto più grave rispetto alle altre comunità, con le più alte percentuali di analfabetismo e di ruralità: nel 1948 solo il 10% della componente sciita del Libano era urbanizzata (Daher 2016, 12). Tale debolezza derivava direttamente dalla loro presenza, localizzata nelle due regioni più marginali del Libano, il sud e il nord-est, brutalmente recise dai francesi dall'hinterland damasceno e dalla Palestina e, come si è visto in precedenza, ciò aveva contribuito a rafforzare un sistema economico basato quasi esclusivamente sullo sfruttamento di stampo feudale della terra e lontano dallo sviluppo degli altri settori (terziano in particolare) di cui era protagonista Beirut e, nello specifico, le componenti cristiane e sunnite della società. Gli sciiti, inoltre, erano largamente assenti dalle cariche pubbliche e dagli impieghi amministrativi. L'unica partecipazione politica di cui avevano esperienza era legata a modelli clientelari, di patronato e voto di scambio gestiti dalle famiglie più potenti e dai loro zaim: gli Asaad, al-Khalil, al-Zeyn, Useyran nel sud e Haydar, Hamade, Huseyni nella Beqaa (Norton 1986, 157; Daher, 13). Attorno al primo Presidente eletto dopo l'indipendenza, il maronita¹⁸ Beshara al-Khuri, si era creato un nugolo composto da circa trenta famiglie potenti e agiate, che controllavano in maniera quasi monopolistica i più importanti settori economici, commerciali, finanziari e politici del paese. Di queste famiglie solo una era sciita, una era drusa, quattro sunnite e le restanti ventiquattro cristiane. Durante il mandato del suo successore, Camille Chamoun (1900-1987), il panorama politico-economico non cambiò: la prosperità del paese cresceva e con essa le disparità sociali e regionali, il capitale continuava ad accumularsi a Beirut e nel Monte Libano e 'la strada' cominciò a rivolgere la propria attenzione verso discorsi nazionalisti, panarabisti e anticolonialisti, in primis quelli del Presidente egiziano Jamal Abd al-Nasser (1918-1970). In politica estera, Chamoun abbracciò una posizione spiccatamente filostatunitense, adottando la Dottrina Eisenhower, e anticomunista. Ciò ebbe

¹⁷ A titolo d'esempio Norton scriveva che: «Even as recently as the late 1950s and early 1960s, the Shi'is seemed most notable for their invisibility and irrelevance in Lebanese politics» (Norton 1986, 157).

¹⁸ Nel 1943 venne stabilito l'accordo non scritto che ancora oggi regola il sistema confessionale del Paese, *al-Mithaq al-Watani* (Il Patto Nazionale), con il quale la carica di Presidente della Repubblica veniva affidata ad un maronita, quella di Primo Ministro ad un sunnita, e quella di Portavoce del Parlamento ad uno sciita. Il Patto Nazionale cristallizzava e legittimava formalmente l'impianto settario del sistema politico. Tale accordo scaturiva da una posizione di compromesso raggiunta dai sostenitori dei due contrapposti immaginari geopolitici per il Libano: il Panarabismo o Nazionalismo arabo che vedeva il Paese come parte di un più ampio contesto storico-politico arabo (propugnato principalmente dalla componente sunnita della società) e il Libanismo, che sottolineava la specificità del Libano, quale paese cristiano con una storia a parte (Salibi 2009). I sostenitori del Panarabismo rinunciarono alla proposta di unione con la Siria e riconobbero i confini stabiliti nel 1920 dal Mandato, mentre quelli del Libanismo rinunciarono alla protezione francese, riconoscendo le radici arabe del Paese (Fregonese 2020, 55-6).

come conseguenza quella di alienare le altre fazioni politiche che finirono per organizzare un'opposizione a maggioranza sunnita con le componenti cristiana e drusa, il National Front (Salibi 2004, 200). La tensione era tale che, nel 1958, in concomitanza con la nascita della Repubblica Araba Unita (RAU),¹⁹ la caduta della monarchia in Iraq e l'avvento del partito socialista Baath, l'acuirsi dei timori dei maroniti verso il crescente sentimento panarabista tra i sunniti e l'intenzione di Chamoun di prolungare il suo mandato, apparvero le prime barricate nei bastioni sunniti di Beirut, ossia in quartieri come Basta, Musaytbe e Tariq el-Jdide (Traboulsi, 135) e nella regione montuosa dello Shuf, mentre in altri distretti drusi le strade vennero chiuse e i ponti fatti saltare, con rivolte e proteste di vasta scala in tutto il paese che crearono «a general feeling of unrest» (Salibi 2004, 201).



Figura 6. Quartieri della municipalità di Beirut. Fonte: <https://www.worldmap1.com/map/lebanon/beirut-map.asp>

Panarabismo e Libanismo si scontravano, così, sul terreno, inseriti in un più ampio scenario di Guerra Fredda. Si tentò una mediazione tra le parti patrocinata da Nasser che fallì per l'irremovibilità delle posizioni del presidente Chamoun che si risolse a chiedere l'intervento armato statunitense. L'operazione, denominata 'Blue Bat', vide uno sbarco massiccio di marines, il 15 luglio del 1958, affiancati da una folta

¹⁹ La RAU fu un'entità politica temporanea nata dall'unione di Siria ed Egitto tra il 1958 e il 1961, sotto la guida del presidente egiziano Nasser. Con questa il Panarabismo acquistò piena espressione territoriale e geografica (Fregonese 2020, 56),

flotta di navi da guerra (Traboulsi, 135-8) con i cannoni puntati verso Basta. Lo scopo ultimo dell'operazione, risultò chiaro in seguito, era quello di imporre un successore a Chamoun e venne scelto l'allora capo dell'esercito Fuad Shehab, gradito sia a Nasser che a Eisenhower, rispettato dalla componente sunnita e dai cristiani: durante l'insurrezione scelse di non scagliare l'esercito contro i rivoltosi, convinto che il suo ruolo fosse quello di proteggere il paese e di contenere la ribellione (Salibi 2004, 201). Come risulta chiaro da una veloce lettura storica della crisi del 1958, le pedine erano mosse dal blocco sunnita e maronita, gli sciiti erano ancora una volta quasi totalmente fuori dai giochi di politica interna ed estera.

1.4 L' Imam Musa al-Sadr in Libano (1959-1978)

Nonostante il periodo del mandato francese avesse visto la comunità sciita (nelle sue frange meno abbienti) mobilitarsi e schierarsi apertamente contro le politiche coloniali francesi, organizzarsi in rivolta e lotta armata ed esprimere, così, tutto il suo potenziale, un più compiuto percorso di politicizzazione e mobilitazione sociale cominciò a manifestarsi a partire dagli anni Sessanta e venne catalizzato dal celebre Imam Musa al-Sadr. Iraniano di nascita ma con origini libanesi, al-Sadr (1928-1978) decise di accettare l'incarico offertogli dal Seyyed Huseyn Sharafeddin (1874-1957), illustre Imam della città di Tiro, di prendere il suo posto, non potendo fare affidamento quest'ultimo sui suoi figli maschi. Musa al-Sadr in tal modo invertì l'usuale direzione che dal Jabal Amil portava i dotti sciiti verso l'Iran, dal XVI patria dello sciismo, e si trasferì dall'Iran nel sud del Libano nel 1959. Fuad Ajami, nel restituircene un ritratto carico di stima e ammirazione, afferma che l'esser straniero l'aiutò nel far accettare la sua spiccata creatività e le iniziative di cui si fece carico. Lontano dalla figura tradizionale e conservatrice di religioso, si mostrò sin da subito un riformista, un modernista, dall'aspetto sempre curato ed elegante, aperto nei confronti della componente femminile della società, onesto, fervente e convinto anticomunista (Abi Saab, 103-25), pragmatico, abile comunicatore e infaticabile viaggiatore. Si rese immediatamente conto delle gravi condizioni socioeconomiche in cui versavano i villaggi del sud: la sua priorità furono le scuole, le strade e gli ospedali. Giunse in Libano in un momento di calma dopo gli eventi del 1958 e con un Presidente della Repubblica, Fuad Shehab, che si convinse della necessità di allargare a tutte le confessioni del paese i benefici del sistema confessionale (Ajami, 87-8), nonostante le varie componenti settarie in Libano non si trovassero sullo stesso piano:

The Shi'ite Muslims, in particular, who were a large and growing community reckoned to be more numerous than the Sunnites, and claiming to be as numerous if not more numerous than the Maronites, were still so poorly developed, socially and politically, that they were hardly in a position to carry their full share of public responsibility. Consequently, a good portion of the Shi'ite share of public office was taken over by the Sunnites and the Druzes (Salibi 2005, 18).

Durante gli anni Sessanta si iniziarono a vedere i frutti delle lunghe permanenze all'estero (soprattutto nell'Africa Occidentale) degli emigrati sciiti, non particolarmente devoti, ma con un'identità ben definita, senso di rivalsa e ambizioni sociali, nonché il risultato della presenza dei profughi palestinesi nel sud del paese. I giovani sciiti, componente della società a cui Musa al-Sadr dedicò grande attenzione, iniziavano ad essere attratti dai partiti di stampo socialista o nasseriano come il Baath o i partiti comunisti. Compresero la necessità di rivolgersi ai giovani in maniera moderna. Intraprendere dei progetti così ambiziosi, valse al clerico iraniano l'inimicizia delle allora famiglie degli zuama' locali, in particolare quella di Kamel al-Asaad, timoroso di perdere potere, privilegi e monopolio del consenso. Al-Sadr cercò, quindi, di costruire una terza via tra l'autorità dei leader sciiti locali di stampo tradizionale e le nuove forze di sinistra (Traboulsi, 183). La sua attività fu frenetica: si spostava in continuazione per il Paese, con l'intento di far comprendere agli sciiti del Libano l'importanza di essere una comunità e di sentirsi parte di un mondo sciita più vasto e organizzato. Nel 1970 riuscì a far istituire il Consiglio per il Sud (*Majlis al-Janub*), con dei fondi statali propri da utilizzare per finanziare progetti a livello sanitario, educativo e relativi alle infrastrutture, mentre nel 1969 venne istituito il Consiglio Superiore Sciita (Salibi 2005, 63-4), fondamentale perché la comunità si riconoscesse come tale e come tale fosse riconosciuta dall'esterno. I maroniti si resero subito conto della potenzialità del nuovo attore politico: poteva costituire un argine al nasserismo sunnita dilagante e alla notorietà di Jamal Abdel Nasser che però andò scemando dopo il 1967, anno della sconfitta araba contro Israele. Tenne discorsi in luoghi prima preclusi agli sciiti, quali l'Università Americana di Beirut (Ajami, 124-5) e le chiese, preparò comizi pubblici e organizzò i primi scioperi di massa utilizzando un linguaggio nuovo, quello dei diseredati (*al-mahrumin*), a carattere religioso e terzomondista al contempo, che risultava essere più inclusivo rispetto a quello della lotta di classe poiché vi si riconoscevano i ricchi sciiti emergenti, le classi meno abbienti non sciite e i palestinesi. In un periodo così carico di tensioni e radicali mutamenti sociali (sulla scia del 1968 in Europa) gli sciiti si trovarono pressati dalle paure maronite di perdere il loro posto privilegiato nel Paese e la progressiva radicalizzazione dei palestinesi (Ajami, 116). Maroniti e palestinesi erano armati, al contrario degli sciiti (Ajami, 161) e ciò spiega l'urgenza dell'Imam al-Sadr di cercare degli alleati politici da assicurare e da cui farsi riconoscere in quanto componente del movimento panarabista (Traboulsi, 183-4).

1.5 Gli sciiti durante guerra civile (1975-1990)

Nonostante il Movimento dei Diseredati (*Harakat al-Mahrumin*) si proponesse come inclusivo e multiconfessionale e la storia degli sciiti in Libano fosse legata a doppio filo a quella dei palestinesi (in Palestina e in Libano), con il radicalizzarsi delle posizioni di questi ultimi in Libano e con il precipitare degli eventi fino al fatidico 13 aprile del 1975, anche al-Sadr cominciò a prenderne gradualmente le distanze. Sebbene con gli scontri del 1958 emerse un ruolo attivo dei palestinesi, con la fondazione dell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP) nel 1964 e la guerra del 1967 contro Israele,

fu ben chiaro che il Libano non poté più fare appello ad una politica di non ingerenza negli affari degli stati arabi e di neutralità quando si trattava della questione palestinese. A seguito degli eventi del Settembre Nero, quando nel 1970 le milizie palestinesi si confrontarono con l'esercito giordano, le prime vennero espulse dal territorio della monarchia hashemita e andarono ad aggiungersi ai gruppi già attivi in Libano. Gli ultimi anni Sessanta videro radicalizzarsi le posizioni di chi sosteneva i palestinesi e il loro diritto di organizzare una resistenza armata contro Israele a partire dal territorio libanese (tra cui i comunisti, i socialisti e il partito Baath) e, alle loro proteste, si aggiunsero quelle degli studenti. Nel maggio e nell'ottobre del 1969 si assistette ad un violento confronto tra l'esercito e le milizie palestinesi (Salibi 2005, 41) fino agli Accordi del Cairo dello stesso anno che sancirono il diritto dei palestinesi di organizzarsi in unità armate all'interno dei campi sparsi sul territorio dal 1948. Al contempo si intensificarono gli attacchi aerei israeliani contro le postazioni palestinesi in Libano che andavano a colpire principalmente il sud del paese e, di conseguenza, interi villaggi sciiti cominciarono a svuotarsi. L'esodo di massa portò le vittime di tali attacchi a spostarsi verso la capitale per trovare rifugio nei suoi sobborghi, che crescevano in maniera sproporzionata. Musa al-Sadr iniziò a rivendicare un'adeguata protezione dei villaggi sciiti del sud da parte dello stato. Scontri sempre più frequenti cominciarono a verificarsi tra milizie cristiane e palestinesi durante i primi anni Settanta²⁰ e a ciò si aggiungeva uno stato di anarchia e di confusione:

Soaring prices; increased political and administrative corruption; labour demands; student unrest; continued Israeli raids of South of Lebanon and of the Palestinian refugee camps; protest against the ineffectiveness of the Lebanese defence mechanism; Shi'ite grievances; and a growing Muslim clamour for full participation in all the functions of government (Salibi 2005, 72).

Nella primavera del 1974, Musa al-Sadr tenne un discorso nella città di Baalbeck, nella Beqaa, in cui denunciava il sistema politico corrotto e iniquo, invocava la piena partecipazione degli sciiti nella gestione socioeconomica dello stato e annunciava l'imminente creazione di campi d'addestramento per gli sciiti²¹ desiderosi di imbracciare le armi contro Israele anche se nelle sue prime fasi non ebbero un ruolo militare rilevante. I primi due anni della guerra civile (1975-1976) videro le milizie cristiane (a Beirut Est) fronteggiare quelle palestinesi supportate dagli sciiti e dalle varie formazioni di orientamento nasseriano, panarabista, progressista, socialista e comunista (a Beirut Ovest), la comparsa dei cecchini e la divisione della capitale in due monconi urbani separati da linee di demarcazione, *kbutut al-tamass* (Khalaf 2006, 115). Le milizie perseguivano – e perfezionavano con la forza ciò che per anni si tentò di fare attraverso suddivisioni amministrative artificiali e forzate e la costruzione di infrastrutture che avevano l'obiettivo di separare determinati quartieri o zone della città al fine di incentivarne l'omogeneizzazione

²⁰ Per una trattazione dettagliata dell'instabilità politica in Libano nella decade che precedette lo scoppio della Guerra Civile si faccia riferimento a Salibi 2005 e Fregonese 2020.

²¹ La storia e il ruolo delle due formazioni militari-politiche sciite, Amal e Hezbollah, verranno analizzati nel capitolo quinto.

confessionale²² – l’obiettivo di creare zone affini dal punto di vista confessionale attraverso scontri armati, rapimenti, omicidi, furti e devastazioni: la parte est di Beirut diventò progressivamente sempre più cristiana e la parte ovest sempre più musulmana, sconvolgendo decenni di pacifica convivenza. Gli scontri interessarono prevalentemente la zona cristiana di Ashrafiyye e Dekwene opposta a quella a maggioranza palestinese di Tell el-Zaatar e Jisr el-Basha, l’allora quartiere cristiano di Haret Hreik contro Burj el-Barajne, gli sciiti di Nabaa (supportati dai palestinesi) contro i cristiani di Sinn el-Fil, gli sciiti di Shiyyah contro i cristiani di Ayn el-Rummene. Le atrocità commesse da tutti i gruppi armati in guerra spinsero l’Imam al-Sadr ad annunciare lo sciopero della fame nel giugno del 1975 e a prendere le distanze dalle condotte violente anche dai suoi sostenitori, così come fecero altri leader religiosi. I primi due anni di guerra (definiti anche la Guerra degli Hotel, *Harb al-Fanadiq*, poiché gli scontri si concentrarono nella zona centrale della capitale, con i suoi numerosi alberghi) sancirono quindi la divisione confessionale della città, la creazione di quartieri omogenei e la presenza di migliaia di profughi e sfollati. La comunità sciita subì grosse perdite per mano delle milizie maronite intente ad eliminare da Beirut Est l’elemento non-cristiano: alla fine del 1975 attaccarono il quartiere sciita di Haret el-Ghawarne;²³ nel gennaio 1976 fu la volta delle bidonville di Maslakh e Karantina;²⁴ nell’agosto del 1976 le milizie cristiane assediaron il quartiere popolare di Nabaa a maggioranza sciita; seguirono poi gli attacchi alle ultime piccole sacche di sciiti nelle zone di Sabtiye, Zaatriye, Bats Shay e Kfarshima (Cobban 1986, 142-3) Gli anni seguenti videro frammentarsi i due fronti principali (cristiano e musulmano) in sanguinose lotte intestine e interconfessionali che contrapponevano partiti e milizie dello stesso colore: i cristiani si divisero tra loro, così come gli sciiti (nei due partiti che si confrontarono militarmente a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta) e i sunniti, creando così una situazione di anarchia, esacerbata dall’invasione israeliana del 1982 e dall’intervento di milizie straniere, che si concluse con gli accordi di Taef del 1990 che posero fine alle ostilità in Libano.²⁵

In questi paragrafi si sono cercati di riassumere, senza alcuna pretesa di esaustività e completezza, i principali eventi che coinvolsero (sconvolsero) la comunità sciita fino alla guerra civile libanese. La nascita e vicende politico-militari relative ai due maggiori partiti sciiti, Amal e Hezbollah, è rimandata al capitolo quinto.

1.6 Origini, significato e rituali della Ashura sciita in Libano

²² Sul punto si vedano Maskineh e Pedrazzoli 2018.

²³ Situato nella parte est di Beirut, nella zona di Antelias.

²⁴ Maslakh in arabo designa sia il mattatoio che il quartiere adiacente che prese il suo nome. Karantina, come indica il nome, era la zona a est di Beirut dove venivano confinati in quarantena i nuovi arrivati, nello specifico gli armeni in fuga dal genocidio in Turchia tra il 1915 e il 1918. Si tratta di due quartieri allora abitati dalle frange più povere della popolazione, in larga parte sciiti e palestinesi.

²⁵ Per una trattazione dettagliata delle diverse fasi della guerra civile si rimanda a Traboulsi, 211-245, Fregonese 2020 e, per i primi due anni di guerra, anche Salibi 2005.

Le celebrazioni della Ashura sciita rappresentano il momento più solenne e vissuto all'interno della vasta gamma di cerimonie, rituali e pratiche dell'islam sciita. Con esse si ricorda il martirio dell'Imam Huseyn (m. 680) – ossia il figlio dell'Imam Ali (m. 661), cugino e genero del Profeta Muhammad (m. 632) e di Fatima (m. 632), figlia del Profeta – brutalmente ucciso dall'esercito del califfo Yazid (m. 683) nella città di Kerbala, odierno Iraq, il giorno 10 del mese di Muharram 61/10 ottobre 680. Numerosi altri membri della famiglia, come suo fratello Abbas,²⁶ vennero massacrati e deportati verso Damasco, capitale dell'impero allora in mano alla dinastia Omayyade, attraverso il deserto (Capezzone e Salati, 55; Mervin 2014, 509; Momen 1985, 28-33; Ventura 2008, 311). Da allora e sino ai giorni nostri gli sciiti di tutto il mondo celebrano con un'empatia totale e tragica tale luttuosa ricorrenza (Nakash 1993, 163-78). Le origini storiche delle celebrazioni possono essere ricondotte a due filoni principali. Il primo è rappresentato dal figlio di Huseyn, nonché quarto Imam, Ali Zeyn al-Abidin che, sopravvissuto a Kerbala, si recò alla tomba del padre dopo quaranta giorni, dando il via alla pratica delle celebrazioni in occasione dell'Arbain, ossia l'anniversario dei quaranta giorni dalla morte del martire.²⁷ Il secondo rimanda, invece, al movimento dei Penitenti (*al-Tawabun*) del 683-84 (Capezzone e Salati, 58-9 e 253), che si era venuto a creare a Kufa. Nella città irachena, dove i principali oppositori alla dinastia Omayyade avevano attratto Huseyn, chiedendogli di capeggiare la rivolta contro Yazid, per poi tradirlo e abbandonarlo. Dopo i tragici eventi di Kerbala si respirava un fortissimo desiderio d'espiazione e di redenzione per il torto commesso nei confronti del nipote del Profeta e i Tawabun si concentravano su manifestazioni devozionali i cui i temi del pianto, del lamento e del rimorso diventeranno, in seguito, aspetti cardine delle moderne processioni di Ashura. I Penitenti, desiderosi di vendicare Huseyn, organizzarono una rivolta che, tuttavia, venne sedata nel sangue nel 685. Fu solo con la dinastia persiana sciita dei Buidi, o Buwayhidi, (945-1055), che le celebrazioni della Ashura vennero ufficializzate tra il decimo e l'undicesimo secolo. Nello specifico, nel 963 venne concesso agli sciiti di Baghdad di poter celebrare pubblicamente e ufficialmente la ricorrenza della Ashura anche se il permesso venne revocato a intermittenza negli anni 992, 1002, 1015 per evitare che si verificassero disordini e tumulti:

Nel quartiere di al-Karkh i negozi rimasero chiusi, e per le vie uomini e donne sfilarono in processione, dando inizio alle tradizionali manifestazioni di cordoglio con cui ancora oggi si commemora l'evento. [...] Le cronache ci parlano frequentemente di tumulti popolari e scontri, a volte violentissimi, fra sciiti e sunniti nel corso di queste ricorrenze (Capezzone e Salati, 119).

Le celebrazioni vennero, in seguito, ulteriormente enfatizzate, arricchite ed elaborate a partire dalla dinastia safavide (1501-1722), in particolar modo con Abbas I (1588-1629). Sotto i safavidi le celebrazioni

²⁶ Al-Abbas Ibn Ali è ancora una figura di grande rilievo nell'immaginario sciita odierno. Era il figlio di Ali e di Fatima Bint Hizam, meglio conosciuta come Um al-Banin (si tratta di un'altra moglie, rispetto a Fatima Ibn Muhammad).

²⁷ L'Arbain (che in arabo significa quaranta) non è celebrato solo in ambito musulmano ma, nelle regioni nel vicino oriente arabo, anche dalle comunità cristiane in Siria e Libano che, allo scadere dei quaranta giorni dalla scomparsa del defunto, organizzano un incontro, accompagnato dal caffè amaro, in cui si rinnovano le condoglianze alla famiglia.

furono estese ai primi dieci giorni del mese sacro di Muharram, vennero introdotti elementi esterni (tra cui le pratiche di flagellazione) e le processioni di arricchirono di stendardi, bandiere, strumenti musicali e parate fino alle prime rudimentali rappresentazioni proto-teatrali della battaglia di Kerbala. Sabrina Mervin suddivide in cinque categorie le tipologie di rituali e pratiche che, con il passare dei secoli, hanno caratterizzato le celebrazioni di Ashura e Arbain. La prima è la visita (*al-ziyara*) della tomba di Huseyn a Kerbala, istituzionalizzata a partire dal decimo secolo. Nel caso in cui il fedele fosse impossibilitato a recarvisi, la ziyara può essere compiuta presso il mausoleo²⁸ di Saida Zeinab (sorella dell'Imam Huseyn, venerata, rispettata e ricordata con grande devozione per la sua feroce e coraggiosa invettiva contro il califfo Yazid a Damasco) o le altre tombe della famiglia del Profeta (*Ahl al-Beyt*). La seconda è costituita dalle sedute di lamentazione e di cordoglio collettivo (*majlis* pl. *majalis al-aḥa'*) che si tengono durante i primi dieci giorni del mese di Muharram e comprendono pianti, sermoni, preghiere e lamenti rituali e la *latmiyya* (pl. *latmiyyat*), ossia il ritmico percuotersi il petto con la mano. La terza sono le processioni (*mawakib*, oggi definite *masira* pl. *masirat*) di cordoglio dei fedeli spesso accompagnate da forme di flagellazione (definite in arabo *tatbir* e *zanjir*)²⁹ che sono diventate una quarta componente delle celebrazioni. L'ultima pratica è costituita da vere e proprie messe in scena teatrali della battaglia di Kerbala, definite *ta'zije*, *shabih*, *masrahyya* o *timthaliyya*, che cominciarono ad assumere forma compiuta a partire dalla dinastia dei Qajar.³⁰ Nel corso dei secoli, nella regione del Jabal Amil, le commemorazioni della Ashura si sono susseguite, prima in segreto, all'interno di abitazioni private, e poi, a partire dalla fine dell'Ottocento pubblicamente (Mervin 2007, 2014) fino ad arrivare ai giorni nostri. Nello specifico, per quanto riguarda la componente del rito più legata al momento della flagellazione pubblica, le processioni di flagellanti, con molta probabilità, hanno avuto inizio solamente a partire dall'ultima decade dell'Ottocento, proprio nel sud del Libano, introdotte da un gruppo di iraniani residenti nella città di Nabatiyye (Ende 1978, 26). Norton riferisce della figura di Ibrahim al-Mirza che, dalla Persia si spostò nel sud del Libano nella seconda metà del XIX secolo e diede avvio alla celebrazione di pratiche di flagellazione, seguite poi da altri iraniani a partire almeno dal 1906 (Norton 2005, 148). Contro di esse si scagliò un religioso locale, lo sheikh Hasan al-Hubushi (conosciuto come al-Makki, deceduto nel 1907 o

²⁸ Per un inquadramento storico circa la nascita dell'importante mausoleo di Saida Zeinab a Damasco (Sitt Zeinab, in dialetto libanese) si vedano i lavori etnografici di Sabrina Mervin (2007, 1996) e Edith Szanto (2013, 2012). Anche in Egitto, al Cairo, si trova un celebre sito di pellegrinaggio dedicato alla sorella dell'Imam Huseyn. I due luoghi, Damasco e il Cairo, si contendono la reale presenza della tomba di Saida Zeinab.

²⁹ Tatbir deriva dal vocabolo di origine persiana *tabar* (ascia, accetta, scure di guerra) e consiste nel fare una piccola incisione con una spada o con un rasoio da barbiere nella parte alta del capo, talvolta preceduto dalla rasatura dei capelli. La ferita è di piccola entità, ma in un'area ricca di capillari, e provoca una copiosa fuoriuscita di sangue. La persona che pratica il tatbir viene definita *mutabir*, pl. *mutabirun*. Tale pratica è conosciuta anche come *Darb Haydar*, dove Haydar, leone, è uno degli appellativi dell'Imam Ali. Mentre si pratica il tatbir, spesso in Libano, si esclama 'Haydar! Haydar!'. Chi fa il tatbir viene designato anche con l'espressione '*biedrob Haydar*', dal verbo *daraba* colpire. Zanjir pl. *zanajir* è sempre una parola di origine persiana e significa catena. Consiste nel colpire ritmicamente la schiena e le spalle con delle catene tenute con le mani, a cui possono essere anche attaccate delle lame. In Libano è meno frequente rispetto al tatbir, ove quest'ultimo sia praticato.

³⁰ Dinastia di origini turche, l'ultima a governare in Iran (1796-1925).

1908) che, per impedire le processioni pubbliche di flagellanti, fece appello all'autorità del Qaimaqam³¹ di Sidone, il quale però non diede seguito alle proteste dello sheikh; molto presto agli iraniani si affiancarono i locali e, con il supporto dei notabili di Nabatiyye, con il passare degli anni, le processioni si trasformarono in un vero e proprio evento annuale, seguito sia dagli sciiti che dagli appartenenti ad altre confessioni religiose (Ende, 26-7). Altre fonti riportano come le pratiche di Ashura vennero quasi subito soppresse dalle autorità ottomane, temendo la loro portata rivoluzionaria. Ripresero, quindi, solo nel 1919, con la fine della presenza ottomana nel Paese (Norton 2005, 148). Nabatiyye è oggi definita la Kerbala del Libano, le celebrazioni di Ashura vanno avanti per diverse settimane e ogni anno la città accoglie migliaia di visitatori (libanesi e stranieri, sciiti e non) attratti dalle processioni dei flagellanti. In Libano, quindi, l'introduzione di pratiche di flagellazione durante le processioni di Ashura, è un evento relativamente recente rispetto alla loro comparsa in Iraq dove, in un primo momento, anche qui per timore di ripercussioni da parte delle autorità ottomane, si svolgevano in abitazioni private. Scavando ancora alla ricerca dell'origine di tali pratiche, è riconosciuto che esse siano state importate in territorio iraniano da sciiti provenienti dai paesi confinanti con l'Iran (Ende, 28). Mervin e Nakash sostengono che già a partire dalla prima metà del Seicento esistessero forme di autoflagellazione connesse alle celebrazioni della Ashura sciita nelle regioni del Caucaso e dell'Azerbaijan ma che tali pratiche avessero fatto la loro comparsa nel sud dell'Iran e in Iraq solo a partire dall'Ottocento (Mervin 2014, 523-5; Nakash, 175-6), in linea con le affermazioni di Ende. Dall'Iran e dall'Iraq sarebbero poi state introdotte nel sud del Libano. La teoria portata avanti da Nakash trae origine dalla presenza della setta sciita estremista dei Qizilbash, risalente, come si è detto, al XIV secolo, nelle regioni dell'Anatolia orientale e del Caucaso dove gruppi di turcomanni e armeni vennero convertiti allo sciismo dagli sheikh sufi di epoca Safavide. I Qizilbash diventarono un vero e proprio esercito safavide, spesso riottoso e difficile da controllare da parte dei regnanti. Mettendo insieme la disponibilità di armi e le pratiche di trance estatica che seguivano, per Nakash, non appare un'ipotesi remota che proprio tale setta di guerrieri sciiti eterodossi possa aver dato inizio a delle pratiche di autoflagellazione connesse ai rituali della Ashura (Nakash, 177). Emerge così l'ipotesi che l'introduzione delle pratiche di auto-flagellazione all'interno delle celebrazioni della Ashura nei paesi arabi con una grande comunità sciita (Iraq, Libano e Siria) sia un'importazione esterna, originata da pellegrini non arabi:

In Iraq, for instance, Kāḍim al-Dujaylī noted in 1913 that, before the beginning of the century, rituals of self-flagellation were observed by Turkmen, Dervishes, Persians, Kurds, but not by Arabs. In 1919, the British administration mentioned in a report that hundreds of people performed taṭbīr in Najaf, but those were mostly Turks and Persians. These practices developed among local populations especially after World War II (Mervin 2014, 525).

³¹ Carica amministrativa ancora in vigore nel Libano contemporaneo, ma con funzioni ridotte e differenti.

La studiosa francese specifica come, fino alla fine dell'Ottocento, le celebrazioni della Ashura nel Jabal Amil avessero caratteristiche maggiormente riconducibile all'Iran: si leggeva un libro intitolato al-Majalis, così come il *maqtal*³² di Abu Mikhnaf e si recitavano le preghiere della ziyara al-Huseyn. A partire dal 1880, con il rientro in Libano dello sheikh Musa Sharara, venne importato dall'Iraq, in cui aveva completato il suo ciclo di studi religiosi, un tipo di ritualità differente che comprendeva l'uso di un altro libro per i majalis, il *maqtal* di Ibn Tawus, sessioni settimanali di preghiera e riti a carattere funerario (Mervin 2007, 138). Dal 1895, con l'attenuarsi delle politiche restrittive ottomane verso la minoranza sciita, si aprì un periodo di maggiore libertà nella pratica delle celebrazioni di Ashura (Tabet 2012, 403) che cominciarono ad essere professate apertamente, in pubblico, e che si arricchirono di una rappresentazione teatrale e di processioni che iniziavano a comprendere anche forme di autoflagellazione che destarono un dibattito di vasta portata all'interno della comunità sciita dei Bilad el-Sham. Mohsen al-Amin (1867-1952), tra i più celebri e rinomati giurisperiti del tempo, si scagliò apertamente contro la mortificazione corporea provocata dalle nuove pratiche di flagellazione e, negli anni Venti tentò di riorganizzare le celebrazioni della Ashura abolendo la rappresentazione teatrale della battaglia di Kerbala, le flagellazioni (Mervin 2007, 139), l'uso di strumenti musicali e la presenza di attrici non velate che impersonavano le donne della famiglia del martire rese prigioniere e umiliate (Ende, 22). Tali riforme trovarono una forte opposizione da parte dello sheikh Huseyn Sadeq di Nabatiyye, dove invece le pratiche di flagellazione godevano, e godono ancora oggi, del favore della quasi totalità degli abitanti. I due religiosi, nel corso degli anni Venti, scrissero e pubblicarono una serie di testi (Ende, 21-6) in cui facevano valere le proprie posizioni a favore (Sadeq) o contro (al-Amin), momento che taluni hanno definito la grande *fitna*³³ e che ancora oggi riecheggia nei dibattiti intorno alle pratiche di Ashura.

1.7 Rituali sciiti nella capitale: madrase el-Amliyye e Hajj el-Khansa

Per quanto riguarda Beirut, nello specifico, i rituali della Ashura cominciarono ad apparire negli anni Venti nel quartiere di Amliyye, dove, nel 1923, venne fondata la Jama'iyya al-Kheiriyya al-Islamiyya al-Amiliyya³⁴ da Rashid Beydun, ricco esponente della società damascena, il cui padre Hajj Yusef Beydun si trasferì a Beirut nel 1892 (Hillenkamp 2005, 221). La fondazione si poneva come scopo quello di provvedere all'educazione degli sciiti più poveri, emigrati dal sud del Paese e dalla Beqaa a Beirut, e

³² In Libano denominato *masraa*, ossia un tragico e dettagliato resoconto della battaglia di Kerbala e della morte dell'Imam Huseyn, di Abbas e dei suoi compagni e familiari, fino al suo triste epilogo.

³³ Divisione intestina, profonda rivalità in seno all'Islam, alle sue varie ramificazioni e all'interno delle stesse.

³⁴ La fondazione pia/società benevola islamica amilita, se volessimo tradurre dall'arabo. Amiliyya rimanda alla provenienza geografica degli sciiti, il Jabal Amil. Al link seguente il sito internet della fondazione/scuola: <http://www.amilieh.org/articles/templates/arabic.asp?articleid=946&zoneid=474&ParentZone=474&vMenuZone=474>

all'assistenza degli orfani. In un'intervista con uno dei responsabili³⁵ della struttura, la figura di Rashid Beydun, 'Rashid Bek'³⁶ viene evocata con grande ammirazione:

Era solito recarsi al suq, prendere i bambini che vi lavoravano per portarli qui alla scuola, dopo averli fatti lavare e aver dato loro degli abiti puliti. Quando la sera, i genitori, venuti a conoscenza del fatto che i propri figli si trovavano ad Amliyye, venivano a reclamarli poiché lavorando contribuivano al sostentamento della famiglia, Rashid Beydun dava loro la somma che i genitori dicevano guadagnassero i bambini, sottolineando l'importanza della loro educazione.

La scuola, all'inizio e fino al 1928 era composta da pochissime stanze (due o tre), nello spiazzo dove oggi sorge la statua del Presidente Beshara al-Khuri, nella regione di Basta Fawqa. Finché, grazie alle donazioni degli sciiti del sud, di Damasco e della comunità degli emigrati all'estero, nel 1947, la società si spostò nel quartiere di Ras el-Nabaa, nella nuova costruzione che ancora oggi ospita la scuola e la fondazione pia. Insieme alle attività didattiche, dal 1929 cominciarono a tenersi annualmente le celebrazioni della Ashura. Nel corso dell'intervista venne sottolineato il carattere peculiare di tali rituali definiti come *munasabe wataniyye* (una ricorrenza patriottica), *munasabe markaziyye* (una ricorrenza centrale/principale) caratterizzata da regolatezza e moderazione (*itidal w wasatiyye*). Dal momento che il quartiere di Ras el-Nabaa/Amliyye si caratterizza(va) per una forte eterogeneità confessionale, le celebrazioni sono sempre state sobrie e misurate:

Lemma namol Ashura, la hada bienzaaj (quando facciamo Ashura, non dà fastidio a nessuno).

Oggi la scuola di Amliyye è il luogo in cui la Ashura viene celebrata in maniera formale e istituzionale: spesso vengono invitati esponenti del mondo politico e governativo libanese e vi partecipa un pubblico alto e medio borghese. Nel 2015 ebbi l'occasione di assistere ad un majlis per sole donne, in tarda mattinata, in cui tanto la *khutba* (il sermone) che la rievocazione degli eventi tragici di Kerbala quanto il percuotersi il petto o la cosce erano caratterizzati da pacatezza, misuratezza e sobrietà, senza pianti o lamenti fragorosi. Neanche l'allestimento dell'ambiente esterno (concetto che verrà ripreso nel quarto capitolo) risultava eccessivo o smodato: non vi si trovavano né bandiere nere in segno di lutto né foto di martiri. Anche le lamiyyet erano assenti e non vi era traccia di altoparlanti o casse di risonanza. Per quanto concerne, invece, l'inizio dei rituali di Ashura nella periferia sud della capitale (Dahiye), dove oggi si concentra la maggior parte degli sciiti di Beirut, i rituali sono arrivati più tardi, grazie a Hajj Ahmed al-Khansa che decise di introdurli a seguito di un viaggio che fece in Iraq, nei luoghi santi di Kerbala e Najaf nel 1938. Trovò inizialmente la doppia resistenza sia della comunità cristiana, che all'epoca era maggioritaria e deteneva il potere, che degli sciiti residenti di lunga data che, appunto, temevano di

³⁵ Intervista tenutasi in data 20 febbraio 2018, nella tarda mattinata, con MH, uno dei dirigenti responsabili dell'istituto scolastico, nel suo ufficio.

³⁶ Bek era un titolo onorifico molto usato in passato in segno di rispetto verso importanti personalità politiche.

suscitare i malumori dei cristiani (Norton 2014, 52-3; 2005, 141). Ad oggi la Huseyniyyet al-Khansa è tra le maggiori di Dahiye.

2. Capitolo secondo

Metodologie

Qui a Beirut tutto cambia così velocemente!

(Irene, settembre 2018)

Experience, at best, is something that can only be approached asymptotically.

(Derek P. McCormack, *Thinking is Transition: The Affirmative Refrain of Experience/Experiment*, 2010)

The world and its meanings; this divide is the cost.

(Anderson e Harrison, *The Promise of Non-Representational Theories*, 2010)

If you stop walking now, everything will go to waste.

(Tony Chakar, *Beyroutes*, 2010)

2.1 Metodologie: inquadramento generale

2.1.1 Approccio comparativo: dalla Calabria al Libano

La scelta dell'impianto teorico-metodologico di questo elaborato è stata lunga, tortuosa e tormentata. Sin dall'inizio emerse il timore che la preferenza per una teoria (o per un insieme di monoliti teorici) specifica prima dell'inizio del lavoro sul campo avrebbe irrimediabilmente potuto influenzarne, deviandoli e predeterminandoli, i risultati e, ancora prima i percorsi che avrebbero potuto figurarsi in corso d'opera, limitandoli e precludendone alcuni. Si è così deciso di scegliere in un secondo momento la teoria che fa da sfondo alla ricerca e, nello specifico, le letture sono state svolte in parte prima e durante la ricerca sul campo e, per la maggior parte, una volta rientrata in Italia, in concomitanza con la scrittura. Il fieldwork si è svolto in maniera rigorosa, secondo una strategia di ricerca precisa e una giustificazione metodologica mirata. È proprio poiché la ricerca sul campo si è svolta scegliendo di analizzare solo in parte gli impianti teorici (che comunque erano stati a grandi linee individuati) che i percorsi scelti sono stati selezionati in fieri, in base (a) alle esigenze che si manifestavano, (b) alle risposte che ottenevo dai/dalle partecipanti alla ricerca, (c) alle possibilità che avevo (accessibilità a luoghi e persone, disponibilità delle persone sul campo, tempo a disposizione) e (d) alle idee che di giorno in giorno scaturivano dalle interazioni quotidiane, dagli eventi e dalle situazioni in loco. Il momento più importante che ha anticipato e preparato la ricerca in Libano è rappresentato da un lavoro etnografico preliminare svoltosi in Calabria, nel comune di Nocera Terinese (CZ) e mirato ad osservare la formazione delle atmosfere affettive³⁷ legate ad un particolare rito di flagellazione che si svolge durante la sera del Venerdì Santo e nella giornata del Sabato Santo.³⁸ Protagonisti di tale ritualità sono i vattienti,

³⁷ Concetto cardine di questa ricerca che verrà sviluppato durante l'elaborato, nel capitolo quarto.

³⁸ Fino al 1956 le stesse celebrazioni si svolgevano il Giovedì e il Venerdì Santo. Per una compiuta trattazione del rito, della sua storia e dell'approccio atmosferico/affettivo alle celebrazioni si veda Loi 2018.

ragazzi e adulti del paese, accompagnati ciascuno da un *acciomu* e da un portatore di vino. La figura del vattiente è complessa ed è mutata nel tempo con il mutare della società che lo produce e lo accompagna nel rito. Si tratta di persone che compiono un rituale di flagellazione in pubblico, ma lo stesso viene descritto e interpretato come profondamente intimo e privato – e, talvolta, avviene all'interno delle abitazioni – a seguito di un voto che viene mantenuto segreto (Faeta 1990, 214), di un grave problema familiare o di salute così come per tradizione e per proseguire un'usanza di famiglia. Il rito dei vattienti, pur svolgendosi parallelamente alla processione che, il Sabato Santo, porta, per le intricate vie del paese, la statua dell'Addolorata, ha uno spiccato carattere autonomo (De Vincenzo 1985, 190). Il rito comincia nell'intimità del *catuajo*, magazzino privato, con la vestizione: il vattiente indossa (oggi) maglia e calzoncini neri e porta sul capo una corona realizzata con la *sparacogna* (asparago selvatico), una pianta spinosa, tipica delle campagne circostanti, posata sopra il *mannile*, fazzoletto nero un tempo utilizzato come copricapo dalle donne sposate del paese. Anni addietro alcuni vattienti si coprivano il volto per intero, segno dello stigma di cui il rito ha sofferto e di alcuni anni in cui venne proibito dalle autorità ecclesiastiche e vietato dalla polizia.³⁹ Oggi, invece, il rito gode del favore e della partecipazione emotiva della comunità, risultato di precisi processi storici e culturali:

In particolare i provvedimenti restrittivi di Mons. Agostino Saba — vescovo di Tropea — nei confronti delle manifestazioni religiose comunitarie della Settimana Santa avevano prodotto vigorose reazioni popolari e rafforzato tra la gente sentimenti di identità culturale nei confronti di fatti e comportamenti religiosi che di per sé avevano perso parte del loro valore simbolico e della loro vitalità culturale. Essi tornavano ad esercitare dentro la comunità un ruolo importante, caricandosi di valenze storiche e culturali diverse da quelle che li avevano caratterizzati negli anni precedenti (De Vincenzo 1985, 193).

Gli strumenti utilizzati per la flagellazione sono la rosa e il cardo (Fig. 7). La prima, un cilindro di sughero ben lavorato e levigato, viene utilizzata nella fase preliminare in cui, dopo aver bagnato le gambe con un infuso di acqua calda e rosmarino, ci si arrosa la parte posteriore delle cosce e i polpacci⁴⁰, ossia la si prepara, colpendola ripetutamente e facendo così affluire il sangue. Dopodiché, si inizia ad usare il cardo, nel quale sono fissate tredici lame (definite *lanze*) di vetro, rappresentanti i dodici apostoli più il Cristo, che sporgono dal sughero di circa due millimetri (Faeta 2007, 176).

³⁹ Gli anni 1958-60, immediatamente successivi alle nuove regole imposte a seguito della riforma della liturgia della Chiesa Cattolica, furono quelli che registrarono maggiori tensioni tra le autorità ecclesiastiche e i fedeli e che videro anche l'intervento di carabinieri e agenti di pubblica sicurezza armati di manganello. L'intento era quello di sradicare il rito dei vattienti che, tuttavia, si è mantenuto fino ai giorni nostri (Ferlandino 1990, 121-6).

⁴⁰ Durante la prima conversazione telefonica che ebbi con uno storico vattiente, nel novembre 2016, questi utilizzò un'espressione particolare per identificare la zona esatta in cui andava effettuata la flagellazione: «Le parti polpose delle gambe e delle cosce».



Figura 7. Rose e cardate, nel magazzino del loro costruttore, 10 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.

Dopo i primi colpi (cardate), il vattiente lascia il catuajo accompagnato dall'acciomu (Ecce Homo). Questi è una figura complessa e storicamente articolata, che porta addosso un pezzo di stoffa rossa (che è parte del costume tradizionale che ancora alcune donne anziane del paese portano) e una croce, avvolta da un nastro, sempre di colore rosso. Sul capo gli viene posta una corona realizzata con i ramoscelli di una locale pianta, conosciuta come 'spina santa'. Egli rappresenterebbe Gesù, umiliato, sbeffeggiato e apostrofato come 'Re dei Giudei' dalla folla e dai centurioni romani, mentre portava la croce. Ferlaino nota come questa figura venne introdotta nel rituale alla fine dell'Ottocento quale elemento che tentava di avvicinare le posizioni del clero secolare e di quello regolare. Scomparve per un certo periodo di tempo (tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta circa) a testimonianza di una scarsa valenza sociale e di un decadimento del rito dei vattienti, per poi ripresentarsi, in un momento in cui il rito tornò a godere del necessario consenso sociale, dell'attenzione da parte di studiosi e cineasti e di una cauta e vacillante tolleranza da parte del potere ecclesiastico (Ferlaino 1990, 41, 69-70, 80-82, 120). Una terza figura, comparsa in tempi recenti (intorno agli anni Settanta) e che può anche venire ricoperta da una donna, il portatore di vino, ha il compito di versare il vino sulle ferite del vattiente per disinfettarle, non far coagulare il sangue e facilitarne lo scorrere: il sangue fluisce ora di un colore rosso vivo, evitando antiestetici grumi scuri, venendo, inoltre, incontro anche all'occhio critico dell'osservatore esterno e ad esigenze di pulizia e igiene del rituale (Ferlaino, 163-4).



Figura 8. Uscita del vattiente e dell'acciimu dal catuajo, 15 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.



Figura 9. Vattiente ed acciomu, davanti alla statua della Pietà e dei portantini, 15 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.

Vattiente e acciomu sono legati da una cordicella nera, a rappresentare l'unitarietà delle due figure e a ribadire come il sangue versato dal primo sia inequivocabilmente associato alla Passione del secondo. Due sono, tuttavia, le interpretazioni che maggiormente sono state avanzate per dare un significato alla presenza del sangue. La prima, detta mediterranea, riconduce il rito dei vattienti agli antichi riti legati alla morte di Attis e al culto di Cibele e dà al sangue una caratterizzazione positiva, quale elemento che garantisce la fertilità della terra. La seconda, invece, inserisce il sangue dei vattienti in un contesto cristiano e medievale, che coincide con la nascita di ordini monastici che, intorno all'anno Mille, cominciarono a praticare forme di flagellazione all'interno dei conventi e che in Calabria si diffusero a seguito della predicazione dell'abate calabrese Gioacchino da Fiore. Lo storico Pontieri,⁴¹ con una certa cautela, farebbe risalire la comparsa dei vattienti tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo (Pontieri 1921, 230-2), mentre nelle fonti scritte e la loro presenza è attestata dalla fine dell'Ottocento. Borrello pare certo di una loro origine umbra (Borrello 1899, 30).

⁴¹ Ernesto Pontieri (1896-1980), storico, era originario di Nocera Terinese. Ricoprì, dal 1950 al 1959, la carica di rettore dell'Università di Napoli Federico II e nel 1967 la stessa presso l'Università degli Studi dell'Aquila. Maggiori informazioni sul suo lavoro accademico sono disponibili al link seguente: http://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-pontieri_%28Dizionario-Biografico%29/

Il periodo di ricerca sul campo in Calabria è stato, quindi, utile sotto diversi aspetti poiché ha consentito di porre le basi per la metodologia di ricerca che avrei utilizzato, nei mesi successivi, a Beirut, di sperimentare le tecniche di ricerca etnografica (osservazione partecipante, interviste semi strutturate, raccolta di materiale fotografico e video), di valutare l'aderenza dell'impianto teorico (di cui si dirà a breve qui di seguito) con la realtà del fieldwork, di testare le domande nei confronti degli interlocutori e affinare, quindi, il questionario da utilizzare a Beirut e cominciare a sviluppare una specifica *sensitivity to the event* (Adey 2013, 303; Fregonese 2017, 4), ovvero un'attenta sensibilità verso le dinamiche relative alla formazione di specifiche atmosfere legate al rito studiato. In contemporanea alla ricerca sul campo in Libano, dal settembre 2017 al settembre 2018 ho svolto attività come ricercatrice affiliata presso l'Orient Institut di Beirut⁴² e ogni giovedì, quando si tenevano le presentazioni dei progetti di ricerca, avevo modo di ascoltare e interagire con altri dottorandi, assegnisti o professori e riflettere sull'impianto teorico che avrei potuto seguire. Infine, un ulteriore importante momento di riflessione si è svolto nel giugno 2018 durante le lezioni e le attività tenutesi all'American University of Beirut (AUB) presso il Centre for Arab and Middle Eastern Studies (CAMES). Il programma 'Lebanon Dissertation Summer Institute' prevedeva una vasta gamma di attività, tra cui lezioni seminariali, visite a centri di ricerca in Libano, discussioni, presentazioni, fieldwork.⁴³

2.1.2 Non Representational Theory

L'impianto teorico che più sembrava attagliarsi al tipo di ricerca svolto a Beirut, agli spazi studiati e alle micro-realtà quotidiane che si osservavano nel mese di Muharram è quello che viene definito Non-Representational Theory (NRT). La motivazione principale di tale scelta ricade sul fatto che la NRT unisce sotto un unico ombrello, collegandoli sapientemente tra loro, quelli che si sono rivelati essere, durante la ricerca sul campo, i capisaldi di questa ricerca: l'attenzione per le micro-realtà e la vita quotidiana, il contesto/lo sfondo, le pratiche, le materialità (le cose del mondo) e il corpo, il movimento, lo spazio, i concetti di atmosfera e affetto e la dimensione sociale, culturale e politica delle pratiche. Il filone di studi che porta alla compiuta formazione di un corpus teorico raggruppato sotto la dicitura di NRT è lungo e complesso e parte dagli anni Novanta scaturendo da alcune riflessioni che iniziavano ad emergere all'interno degli ambienti accademici e che, rifacendosi al filone del Costruttivismo Sociale, mettevano in dubbio i fondamenti della rappresentazione. Il Costruttivismo Sociale⁴⁴ si basava, inizialmente, su una fondamentale dicotomia tra l'ordine simbolico (la rappresentazione, i significati, le

⁴² Istituto culturale tedesco e centro di ricerca in Libano <https://www.orient-institut.org/>

⁴³ Pagina del programma Lebanon Dissertation Summer Institute con i partecipanti selezionati per l'edizione del 2018: <https://lebanondissertation.weebly.com/2018-participants.html#>

⁴⁴ Si veda Anderson e Harrison 2010, 4-6.

idee, i valori) e le situazioni concrete, nell'ambito delle quali l'ordine simbolico si realizzava e faceva discendere queste ultime dalle prime. In altre parole, importanza primaria assumevano le rappresentazioni (o significati simbolici) che permeavano le azioni, le pratiche, i corpi e si distribuivano dando un senso superiore ed esplicativo a ciò che avveniva nel quotidiano. Nel momento in cui sorsero i primi dubbi sulla validità delle rappresentazioni questi si basavano su due assunti fondamentali: il primo si fondava sul riconoscimento della natura arbitraria dell'ordine simbolico e del fatto che questo fosse artefatto e non naturale mentre il secondo rifletteva sul carattere plurale, e quindi confutabile, dell'ordine simbolico (Anderson e Harrison 2010, 4-5). Ciò che i rappresentanti del filone teorico legato alla NRT cercarono di fare fu scardinare la dicotomia cartesiana venutasi a creare tra il mondo reale, le cose, le pratiche e gli eventi da una parte e i significati, le rappresentazioni, i segni, i valori, le idee dall'altra. Una volta che tale scissione si era creata, le rappresentazioni presero a precedere gli eventi. Con la NRT, al contrario, i significati e i valori venivano «*thought-in-action*» (Anderson e Harrison, 6) o meglio nel dispiegarsi di azioni/interazioni che assumevano, pertanto, importanza primaria. Simonsen afferma, inoltre, che:

Nothing in the social world is prior to human practice; not consciousness, ideas or meaning; not structures or mechanisms; and not discourses, assemblages or networks (2007, 168)

Le pratiche umane vengono utilizzate come lente d'ingrandimento per analizzare la profondità e la densità della dimensione quotidiana. Per l'insigne studioso Nigel Thrift⁴⁵ «nearly all action is reaction to joint action» (2008, 7) e da qui discende l'importanza che la NRT conferisce al movimento e ai processi (Greenhough 2010, 37-54). La vita umana si basa sul movimento e proprio la nostra capacità di compiere movimenti estremamente complessi e articolati potrebbe essere all'origine della conformazione rizomatica⁴⁶ del nostro cervello (Thrift, 5). Il movimento comprende in sé il flusso e la gioia della vita e, aspetto molto importante, ne cattura il potenziale. Movimento, processo, flusso e potenziale sono i capisaldi della NRT che nega importanza alla condizione di stato e di stasi. L'evento è il momento più importante da cui scaturisce il movimento, che dà vita ad un processo e quindi fa nascere l'idea di un potenziale: ciò che noi facciamo durante la nostra esistenza è rispondere a stimoli esterni, reagire a sollecitazioni, agire dopo un evento, prepararci all'azione dopo un incontro. L'azione è indissolubilmente legata alla reazione e all'interazione. E nel momento in cui si verifica un potenziale di azione entra in gioco la dimensione del precognitivo.⁴⁷ Citando Thrift:

⁴⁵ Egli viene considerato il maggiore esponente della NRT e che a partire dai primi anni Novanta cominciò a riflettere sui capisaldi di tale filone teorico.

⁴⁶ Per una compiuta trattazione del concetto di rizoma si rimanda a Deleuze e Guattari 2017, 37-66.

⁴⁷ Prima che un processo cognitivo compiuto possa svilupparsi (ragionamento, pensiero, intuizione, percezione etc.).

We should also pay more attention to the pre-cognitive. This roiling mass of nerve volleys prepare the body for action in such a way that intentions or decisions are made before the conscious self is even aware of them (Thrift, 7).

Strettamente connesso al concetto di azione/interazione è quello di sfondo (*background*):

While we do not consciously notice it we are always involved in and caught up with whole arrays of activities and practices. Our conscious reflections, thoughts, and intentions emerge from and move with this background 'hum' of on-going activity (Anderson e Harrison, 7).

I due autori intendono enfatizzare il fatto che la nostra vita consiste per la maggior parte del tempo di azioni/interazioni non-riflessive, inconscie, che poniamo in essere senza doverci pensare perché appartengono al flusso continuo ed inarrestabile della nostra quotidianità: ci svegliamo, spegniamo la sveglia (senza soffermarci a pensare su come si spegne una sveglia), ci alziamo (senza pensare a quali muscoli attivare per doverci alzare), camminiamo, apriamo una porta (e sappiamo farlo senza pensare a come farlo), avviamo l'automobile (senza pensare a girare la chiave, sistemare gli specchietti retrovisori, metterci la cintura etc.). Se quindi il pensiero riflessivo non è ciò che facciamo per la maggior parte del tempo durante le nostre quotidianità, il significato di ciò che accade e delle cose che ci circondano si situa non un ordine simbolico sovraordinato ma proprio nel farsi delle azioni/interazioni che svelano l'importanza di «embodied or practical knowledges and their formation in people's everyday lives» (Simonsen 2007, 168). Lo 'sfondo' può anche essere pensato come 'rumore di fondo' attraverso il quale noi ci muoviamo nella vita quotidiana e da cui siamo circondati (Serres 1995 citato in Greenhough, 43) secondo una logica per cui prima ancora di vederlo (e quindi attraverso una rappresentazione) noi sentiamo il mondo, lo percepiamo. Greenhough suggerisce questo passaggio descrivendolo in termini di passaggio dalla sfera dell'epistemologico (rappresentazione simbolica) all'ontologico, inteso come un prendere parte al mondo, capendolo mentre lo si vive. Protagonisti dell'incessante dispiegarsi degli eventi e dei processi appena descritti sono i corpi e il modo attraverso cui interagiscono con gli oggetti, con le cose del mondo, innescando pratiche a carattere spaziale e incorporato. Il corpi nella NRT non vengono considerati in maniera isolata ma possiedono la caratteristica di evolvere insieme agli oggetti che li circondano (si pensi ad esempio all'uso dei dispositivi cellulari che diventano quasi un'estensione del corpo, oppure le protesi più avanzate che permettono persino la partecipazione a manifestazioni sportive di altissimo livello; si pensi anche ad alcuni tipi di sport come l'arrampicata o il surf che presuppongono una strettissima relazione del corpo con l'elemento roccioso e con il moto delle onde) fino a rappresentare degli ibridi corpi/cose. Le cose e gli oggetti (*things, objects*) rivestono, infatti, grande attenzione nella NRT e nell'ambito degli studi geografici a carattere post-fenomenologico e vitalista (Greenhough, 41-3); non vengono viste come meri suppellettili, rivestimenti o oggetti inerti ma possiedono la caratteristica di riverberare significati. Come indicano Ash e Simpson:

Objects are understood to be surface effects, or accruals of multiple sets of relations that precede or enable particular things to exist (2016, 58).

A loro viene attribuita agentività⁴⁸ (*agency*) e la capacità di intromettersi attivamente nel nostro quotidiano (Whatmore 2002, citata in Grettenhough, 41). Inoltre, seguendo il ragionamento di Thrift, «things answer back» e possono avere valore e significato anche una volta che non sono più utilizzate o cessa la loro utilità (Thrift, 9). Questo passaggio mi fece riflettere sul modo attraverso cui la presenza del sangue continuava a riverberare e a creare spazio e discorsi, anche dopo il rito a Nocera Terinese, sulla meticolosità con cui i vattienti conservavano gli strumenti dopo il rituale (vengono accuratamente disinfettati e lasciati asciugare e poi avvolti nel cotone e riposti) o sulle corone di sparacogna dell'anno precedente, ormai secche, appese nei magazzini, ma anche all'utilizzo degli stendardi durante la Ashura da parte dei due partiti politici: da alcune conversazioni informali avute con dei ragazzi orbitanti nell'area di Amal (per citarne qui una in maniera preliminare) era emerso come conservassero e riutilizzassero di anno in anno gli addobbi ancora in buono stato, mentre, a detta loro, Hezbollah poteva permettersi di averne di nuovi ogni anno, beneficiando di entrate fisse da parte dell'Iran.

Un altro aspetto che deriva dall'attenzione posta all'elemento della corporalità (cioè legata al fatto di essere/avere dei corpi, di avere un corpo che percepisce il mondo e che si auto-percepisce, *embodiment*) è che il corpo può essere pensato sia come corpo-in-azione, irrimediabilmente legato e catturato dal flusso della vita, ma anche come un'entità che sperimenta vulnerabilità, passività, sofferenza, fame, sete, dolore etc. (Ash e Simpson, 56; Thrift, 10). È parte del suo essere al mondo. I corpi così come son pensati all'interno della NRT sono sempre corpi relazionali all'interno di un mondo che non viene percepito come esterno o estraneo, poiché i corpi si fondano sulle/si creano dalle relazioni: nella NRT i confini tra interno ed esterno di fanno sfumati e vengono costantemente messi in discussione (Simonsen 2010, 222-5. Vale la pena qui ricordare quanto affermato da Lefebvre in merito al momento in cui si forma una nuova vita che pur sviluppando membrane esterne queste restano permeabili, con «con pori ed orifici», che permettono scambi di energia e di informazioni tra ciò che per troppo tempo ed erroneamente è stato considerato il dentro e il fuori (Lefebvre 2018, 181). L'autore francese afferma ancora che L'Altro, esterno da noi solo in apparenza, è oggetto di un consumo di energie che fluttuano tra i due corpi. Quindi, in realtà, l'esterno è anche interno poiché L'Altro è esso stesso corpo, carne vulnerabile e accessibile. Il discorso dell'essere umano come elemento chiuso/aperto in relazione ad un presunto esterno verrà ripresa più compiutamente nell'ambito della trattazione delle dinamiche degli affetti, nel capitolo quarto. Tra le domande che la NRT si pone vi è anche quella relativa al tipo di spazio che produce un corpo, poiché oltre ad essere spazio e occupare spazio, un corpo produce un suo specifico spazio. Secondo

⁴⁸ Agency, nel linguaggio accademico, viene comunemente definita come la capacità umana di agire. Si veda Ahearn 2002, disponibile on-line al link seguente: http://www.ec-aiss.it/biblioteca/pdf/duranti_culture_e_discorso/2_ahearn_agency.pdf

Lefebvre il rapporto tra il corpo e il suo spazio è un rapporto immediato (Lefebvre, 75-181). L'ultimo (ultimo solo nell'ambito della trattazione di questa ricerca) tassello che, scaturendo dalle riflessioni della NRT, qui rileva è la connessione tra corpo, affetto e processi mirabilmente descritti da Deleuze e Guattari:

A ogni rapporto di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza, che raggruppa un'infinità di parti, corrisponde un grado di potenza. Ai rapporti che compongono un individuo, che lo decompongono o lo modificano, corrispondono intensità che lo colpiscono, che aumentano o diminuiscono la sua potenza d'agire, che vengono dalle parti esterne o dalle proprie parti. Gli affetti sono dei divenire (Deleuze e Guattari 2017, 361).

Gli affetti, che verranno ampiamente trattati nel capitolo quarto, vengono qui descritti dai due autori come intensità che colpiscono gli individui. Il soggetto, nella NRT, viene percepito come 'emergente': non è più il fulcro del pensiero e dell'azione, riprendendo una concezione di stampo umanistico, ma un soggetto che sente (*to feel*) e risponde, che percepisce e prova dolore, inserito nel flusso del divenire (Wylie 2010, 105). Per Lefebvre l'essere vivente più che venire colpito capta, invece, i flussi energetici che lo circondano, assorbendo calore, respirando, nutrendosi e:

Detiene e trattiene normalmente un eccesso di energia disponibile, cioè più di quanta gliene occorra per rispondere alle sollecitazioni e alle aggressioni immediate, ciò che gli consente un margine di iniziativa (non deterministicamente indotta, e tuttavia mai lasciata al caso). Questa eccedenza, questo superfluo, distingue la vita dalla sopravvivenza (minimo vitale) (181).

Lefebvre sottolinea quindi l'aspetto dionisiaco dell'esistenza che è aperto alle possibilità (da leggere anche come potenziale) attraverso cui l'energia può essere impiegata: il gioco, la violenza, la festa, l'amore e così via (Simonsen 2007, 174)

Questo elaborato, pertanto, si situa all'interno di uno spazio teorico a carattere post-strutturalista. Per post-strutturalismo ci si riferisce ad un movimento teorico sviluppatosi in Francia durante gli anni Settanta che accusava lo Strutturalismo di non riconoscere le implicazioni ultime di alcuni suoi assunti. Infatti, uno degli assiomi fondamentali dello Strutturalismo (anch'esso sviluppatosi in Francia intorno agli anni Cinquanta) è che il linguaggio non si limita a descrivere le realtà, ma le crea, non essendo un riflesso puntuale del mondo e dell'esperienza, ma un sistema separato da essi (Barry 2009, 40). Pertanto, il Post-Strutturalismo, recependo in toto questi ultimi rilievi, riconosce che, di conseguenza, il modo attraverso cui noi vediamo (e rappresentiamo attraverso il linguaggio) implica ciò che vediamo, entrando così in un universo di totale incertezza epistemologica. Un altro assunto dello Strutturalismo riconosceva l'arbitrarietà del linguaggio che il Post-Strutturalismo recepisce come un'assenza di punti certi, di un assenza di un centro. Tutto è quindi decentrato e multiplo. Tutto viene decostruito poiché cadono le

certezze sulle quali si basava (adagiandosi) il pensiero moderno: con il dipanarsi di eventi come i due conflitti mondiali che distrussero l'idea di un progresso costante, l'Olocausto che negò il mito di un'Europa unita e fonte dei più alti valori della civiltà umana, la teoria della relatività che scardinò l'idea che spazio e tempo fossero entità fisse e assolute. Il Post-Modernismo, inoltre, contribuì a rompere altri pilastri fondamentali dell'epoca moderna: partiva dal principio che le grandi meta-narrazioni della modernità (tra queste la fiducia nel progresso costante, il Cristianesimo, il Marxismo etc.) sono solo delle illusioni. Ciò a cui si può aspirare sono solo delle micronarrazioni che hanno carattere contingente, relativo e previsionale (Barry, 83). E Thrift ne riconosce, anzi ne elogia, la natura sperimentale (12).

2.2 Fare etnografia: i concetti di campo e soggetti *in campo*

2.2.1 Etnografie

La ricerca qui presentata ha carattere qualitativo, condotta attraverso l'utilizzo del metodo etnografico, in particolare avvalendosi, in maniera complementare, di (1) osservazione partecipante, (2) interviste semi-strutturate, (3) approcci video-fotografici e (4) utilizzo di fonti secondarie quali articoli di giornale e l'esame di siti, blog e pagine social delle moschee sciite, dei quartieri, dei partiti politici e di alcune tra le persone intervistate (nello specifico figure pubbliche).

1. L'osservazione partecipante (OP) è stato l'approccio preponderante della ricerca sul campo e s'intende, con tale denominazione, l'osservazione attenta, attiva e partecipata dell'autrice alla vita quotidiana della comunità oggetto di studio e dei luoghi in cui avveniva l'azione sociale. Come spiegato da Colombino e Minca:

L'OP, basandosi sulla presenza del ricercatore in un contesto non organizzato e pianificato in anticipo (come lo sono invece le interviste), ambisce a produrre un tipo di conoscenza attinta direttamente dalla spontaneità delle interazioni quotidiane (Colombino e Minca 2012, 211).

Tuttavia, dopo più di tre decenni dall'uscita del celeberrimo *Writing Culture* di Clifford e Marcus appare quanto mai doveroso ribadire in questa sede che l'OP non è uno strumento neutro né trasparente e che i resoconti prodotti non sono in nessun modo equiparabili al reale osservato, sempre mutevole e in costante divenire, non certo una natura morta, inerte e pronta a farsi riprodurre in maniera fedele e precisa. È evidente che l'etnografo produce delle storie, dei resoconti, delle rappresentazioni o delle vere e proprie finzioni (Matera 2015, 10-3), dove il reale viene filtrato dalla posizione sociale dell'osservatore. Pertanto, in tale quadro, grande attenzione è stata data al mio posizionamento nell'ambito della ricerca. Per posizionamento o posizione sociale (Colombino e Minca 2012-3; Cook e Crang 2009, 7-13) s'intende il modo attraverso cui la persona che svolge una ricerca si colloca nei confronti della ricerca stessa e dei suoi protagonisti e, quindi, il complesso di valori, esperienze di vita, idee, caratteristiche quali il genere, la classe sociale d'appartenenza, l'etnicità, la nazionalità etc. costituisce il precipitato attraverso cui ci si

rapporta alle persone che sono oggetto di studio e che influenzano, inevitabilmente, il modo in cui la ricerca e il/la ricercatore/trice vengono, a loro volta, percepiti. Il posizionamento è quindi un insieme di elementi identitari che mette a nudo la relazione tra potere e conoscenza e che implica, inevitabilmente, che la ricerca sia sempre una ricerca politica (Cook e Crang, 26-33). L'autrice di questo elaborato si configura essere una giovane donna occidentale, bianca, europea, italiana del sud, cristiana non praticante e di estrazione sociale medio-borghese. Il posizionamento concerne anche il presentarsi ed essere presentata agli altri come una ricercatrice, il che farebbe pensare che l'etnografo/a sia intrinsecamente e radicalmente differente (e non, nel mio caso, una vera partecipante al rito della Ashura) per la presenza di una sua agenda. In realtà, quest'assunto venne a mitigarsi durante la ricerca sul campo a mano a mano che notavo alcuni commenti che, in diversi momenti del fieldwork, ricevevo. Di seguito ne vengono annotati alcuni tra i più significativi:

A. In occasione di un majlis di sole donne nella cittadina di Ghazie, nel sud del paese, a cui venni invitata ad assistere il 20 ottobre del 2015, nel pomeriggio, la *arrayye*,⁴⁹ ossia le lettrici/recitatrici delle preghiere, del martirio dell'Imam Huseyn e della battaglia di Kerbala, una volta informata della presenza di una studiosa straniera, mi volle vicino a sé mentre recitava e mi chiese di non registrarla.⁵⁰ Quando ebbe terminato, mentre ci venivano offerti caffè amaro e dolci e lei si accendeva una sigaretta, mi chiese la motivazione che mi spingeva ad assistere ad un majlis. La risposta che le fornii, ossia che stavo provando a scrivere un progetto di ricerca per poter vincere una borsa di dottorato in Italia, non la convinse per niente e mi diede una sua risposta:

Sono Huseyn e la sua famiglia (*Ahl el-Beyt*) che ti hanno fatto arrivare fin qui!

In questo caso, il mio specifico posizionamento non venne preso in considerazione quale motivazione veritiera e la recitatrice diede una sua personale interpretazione. Dopo il majlis anche le altre donne e ragazze presenti si incuriosirono, si dimostrarono interessate a me e, sorridendo, mi fecero delle domande per capire quanto approfondita fosse la mia conoscenza delle celebrazioni della Ashura, se fossi musulmana, se avessi mai pensato di mettermi il velo etc. Spinta dall'etica personale e professionale, ho sempre risposto a questo genere di domande con molta franchezza e sincerità asserendo che l'unica motivazione che mi portava a seguire le celebrazioni della Ashura fosse la ricerca e che non avessi mai pensato di convertirmi all'Islam, non volendo sfruttare come possibile chiave d'accesso alle varie comunità sciite in Libano la prospettiva di una conversione. L'allora mia coinquilina (con la madre della quale andai al majlis di Ghazie), mi disse a posteriori che la *arrayye* rimase colpita dal modo in cui, all'incipit

⁴⁹ Il corrispondente in arabo standard è *qāri'a*, lettrice/recitante.

⁵⁰ Come noto, il canto/la recitazione di una musulmana non può essere ascoltata da un uditorio maschile. Lei si tutelò a monte da ogni eventuale possibilità che io poi potessi far ascoltare la sua recitazioni a degli uomini.

della sua recitazione, mi allungai le maniche arrotolate della camicia nera e mi misi il velo. Negli anni successivi seppi che chiedeva di me e si domandava come mai non fossi tornata ai suoi *majeles*⁵¹.

B. Il 12 settembre 2018, durante uno dei majlis femminili organizzati da un'amica della mia insegnante di arabo (MA), che metteva a disposizione il suo appartamento e ai quali MA mi aveva invitata a partecipare avendo saputo della mia ricerca, alcune donne anziane, dopo la recitazione del majlis, si avvicinarono per darmi un bacio e per augurarmi un buon lavoro con il dottorato. In seguito, una volta salita con MA nel suo appartamento, mi disse di essere molto orgogliosa di me (*Ana fakkebura fiki!*) per il fatto che sapevo come comportarmi durante un majlis e conoscevo il rituale e le formule pronunciate. In questo caso, lei era perfettamente conscia del fatto che il mio interesse e la mia presenza al majlis fossero dati da un puro interesse accademico e pensava fosse normale, anzi importante e doveroso, che io assistessi anche a dei majeles di sole donne tenuti in case private. Nei giorni successivi mi avrebbe portato ad un altro tenutosi nello stesso quartiere (Khandaq el-Ghamiq) ma più formale del precedente.

C. Durante i fieldwork di ricerca del 2017 e 2018 seguì decine di majeles, pubblici nelle huseyniyyet o privati in casa, misti o di sole donne. Con il passare del tempo notai dei cambiamenti nel modo in cui seguivo tali rituali: se all'inizio ero intimidita dagli sguardi di chi si accorgeva non fossi del posto, non conoscessi le preghiere e le formule rituali, non fossi pratica delle gestualità, temessi di arrecare disturbo o di infastidire qualche fedele o gli organizzatori/le organizzatrici (appartenenti ai partiti politici o indipendenti) con il tempo acquistai maggiore sicurezza e dimestichezza e, pur mantenendo sempre un atteggiamento rispettoso e di basso profilo, iniziai a sentirmi a mio agio nel provare emozioni e sensazioni (che non furono immediate né spontanee all'inizio) e, in un secondo momento, nel riuscire a concretizzarle ed esprimerle in una gestualità specifica come la latmiyye (il percuotersi il petto o, più raramente, una coscia). In principio facevo una latmiyye pro-forma, molto lieve e appena accennata: tutti e tutte la mettevano in atto e quindi, sia per non dare nell'occhio⁵² che per sentirmi partecipe e per capire meglio attraverso l'esperienza corporea della latmiyye, anche io, automaticamente, iniziai a farla, ispirandomi alle conclusioni cui erano giunti Knibbe e Versteeg:

⁵¹ Come si è detto nel capitolo primo il plurale di majlis è majalis. Da qui in poi verrà usato il corrispondente dialettale del plurale: majeles.

⁵² Memore di alcune esperienze vissute durante un periodo di studi a Damasco cercai di riprodurre nel modo più fedele possibile la latmiyye e le gestualità legate al rito. A Damasco, durante la celebrazione dell'Eid al-Adha (La Festa del Sacrificio) del dicembre 2007, il mio intento era solo quello di osservare e, nel caso, fotografare alcuni momenti delle celebrazioni solenni, notturne, nella moschea Omayyade. Pensavo, ingenuamente, di potermi mimetizzare tra le fedeli. Invece, quando venni colta di sorpresa dall'inizio della preghiera con la macchina fotografica in mano, mi abbassai d'istinto e presi a imitare maldestramente chi mi stava accanto. Ovviamente alla fine delle celebrazioni alcune fedeli si avvicinarono per chiedermi se mi fossi convertita di recente o se fossi straniera. Lì capii che la mia presenza non solo non era passata inosservata ma che aveva destato un cambiamento, degli interrogativi e che poteva aver turbato o disturbato un rituale. La stessa sensazione mi accompagnò durante le prime messe ortodosse a cui partecipavo nella capitale siriana: non ero sicura di quando esattamente ci si dovesse alzare o stare seduti e non facevo il segno della croce tante volte quante richiesto durante una celebrazione ortodossa. Ricordo che un officiante siriano mi prese bonariamente in giro dicendomi: «Voi cattolici latini in chiesa dormite!».

In our research, apprenticeship meant, for example, that to understand what is actually happening it could be more worthwhile to help in praying for someone than to record what words were being said during the prayer (Knibbe e Versteeg 2008, 53).

Nel 2018 la mia *latmiyye* si era fatta più intensa, più forte e mi emozionava sentire il battito sordo della mia mano sul petto, che si univa a quello dei fedeli e delle fedeli. Questo fu un cambiamento importante carico di riflessioni sulla ricerca e il modo di condurla, sul mio ruolo di ricercatrice e di partecipante ad un rito nonché di spunti d'analisi in linea con le considerazioni espresse da Knibbe, Van der Meulen e Versteeg:

First, participation enhances the understanding of the significance, if not the exact “meaning” of ritual and the ways it creates intersubjectively shared understandings that go beyond the verbal. For this reason, evocative narrative seems to be the best way to convey what happened, rather than a “cause-effect” factual account. Secondly, the participation of the researcher triggers interpretations of the practice by the other participants. Third and final, the researchers in both cases more or less induced interpretations during and after the ritual event (Knibbe, Van der Meulen, Versteeg 2011, 116).

Il primo punto, ossia che la partecipazione migliora la comprensione del rituale e crea significati e conoscenze/compressioni reciproche che vanno oltre l'atto verbale è evidente nella descrizione delle esperienze sintetizzata nei punti A, B e C; il secondo punto che poneva l'accento sulle reazioni e le interpretazioni fatte dai partecipanti al rito che osservavo si ritrovano in A e B; il terzo punto si riscontra in C e, in misura minore, in A e B. Focalizzandomi sull'esperienza descritta al punto C (la *latmiyye*), ho, quindi, iniziato a porre l'enfasi su concetto di esperienza come metodologia di ricerca operativa da cui partire per ricercare, produrre e costruire significati intersoggettivi. O meglio sul fatto che la ricerca è sempre una co-produzione:

It entails and enrolls the bodies, capacities, sensibilities and expertise of both researcher and researched. If research is conceived of as being an encounter with the world than research is not achieved in isolation, rather it entails the contributions of numerous other agents operating alongside (assisting, resisting, ignoring) the researcher (Greenhough, 47)

L'approccio maggiormente utilizzato continuava ad essere l'OP ma, specialmente nell'ultimo periodo di ricerca sul campo (agosto-settembre 2018), mettendo meno enfasi sul concetto statico di osservazione e calcando il lato partecipativo, decisi di ripensare e rimodulare la ricerca sul campo come 'esperienza partecipativa'⁵³ o come una tensione asintotica (McCormak 2010, 201) verso l'intersoggettività. Per gli autori che si inseriscono all'interno della NRT l'esperienza non viene vista come un'immagine che

⁵³ Si fa qui un chiaro riferimento al concetto di *experiencing participation* ripreso da Knibbe e Versteeg, 52-3.

rappresenta il mondo, come una rappresentazione cognitiva e ragionata degli eventi, come un momento posteriore, ragionato e retrospettivo rispetto all'evento o all'oggetto:

So non-representational theories move against a model of experience that would install a division between a perceiving subject and a perceived object, and precisely because, in this process, experience is reduced to the status of something upon which a thinking subject reflects through an act of separation and transcendence (McCormack, 201-2).

Così, alle timide osservazioni delle prime fasi del fieldwork si sostituì man mano un approccio più deciso che, oltre al momento cardine della latmiyye sopra descritto, si estrinsecò anche in un'esperienza di volontaria contribuzione all'organizzazione pratico-finanziaria di un pranzo (più correttamente un banchetto, *walime*) che veniva offerto in onore dello spirito dell'Imam Huseyn. Chiesi a più riprese e a diversi interlocutori (formali e informali) di poter contribuire e partecipare alle celebrazioni di Ashura in maniera concreta: donando del cibo, offrendomi di aiutare nel momento della preparazione delle pietanze tipiche di Ashura, offrendomi volontaria per le pulizie delle moschee. Mi venne, così, proposto, da uno solo dei gruppi a cui mi ero rivolta e che aveva intenzione di organizzare una distribuzione di cibo nel quartiere di Zoqaq el-Blat, di contribuirvi attraverso l'acquisto dei biscotti e della *raba*⁵⁴ nonché il confezionamento delle vivande. Il giorno del convito, l'organizzatore principale, RA, che nelle settimane precedenti avevo intervistato e con la cui moglie, RO, avevo partecipato ad un majlis privato, femminile, nel quartiere di Burj Abi Haydar,⁵⁵ informò tutti quanti circa il fatto che anche io, straniera, avessi contribuito al banchetto e, ancor prima che mi vedessero con la cuffietta in testa e i guanti, al lavoro, cominciarono a ringraziarmi, a esprimere la loro felicità e a chiedere il permesso di poter fare delle foto insieme. Il mio intento era duplice: da un lato, poter ringraziare in qualche modo la comunità sciita di Beirut per l'aiuto e la disponibilità forniti durante la ricerca sul campo, dall'altro fare un'esperienza concreta, che non fosse prettamente religiosa, di lavoro volontario sul campo condividendo con i partecipanti un momento per loro usuale e tipico del mese di Muharram.

⁵⁴ La raha è una sorta di gelatina dolce molto simile ai *lokum* turchi o ai *loukoumi* ciprioti che viene utilizzata durante il mese di Muharram in mezzo a dei biscotti. L'insieme viene chiamato '*bisco w raba*'.

⁵⁵ Burj Abi Haydar è uno dei quartieri adiacenti a quelli studiati in questa ricerca, confessionalmente misto e con una rilevante comunità sciita al suo interno.



Figura 10. Attività durante la walime, 16 settembre 2018, Burj al-Murr, Beirut. Foto di Roberta Zuin.

Come osservano Cook e Crang, l'etnografo potrebbe leggere il proprio posizionamento come debolezza e parzialità della ricerca o come mancanza di oggettività. In realtà, la componente soggettiva della ricerca dovrebbe essere valutata come una risorsa, invece che come un limite, utile per raggiungere delle verità intersoggettive (*inter-subjective truths*), per capire come mai differenti versioni degli eventi sono prodotte e come gli individui danno un senso agli eventi e li rendono veri (Cook e Crang, 14). Infatti, durante le fasi di preparazione e conduzione del fieldwork, ho sempre cercato di non perdere di vista il punto focale del metodo etnografico, ossia che l'etnografo/a produce conoscenza e significati attraverso la costante interazione con le persone sul campo: non si mirava ad una conoscenza oggettiva dei fatti o ad una loro dimensione puramente soggettiva, ma era lo spazio dell'intersoggettività ciò verso cui si tendeva (Knibbe e Versteeg, 52). Dal posizionamento sono dipesi passaggi importanti sul campo quali l'accesso alla comunità e ai luoghi d'interesse, la possibilità di poter svolgere OP e la creazione e il mantenimento di una rete di relazioni con i soggetti della ricerca. Tali aspetti emergeranno, in dettaglio, nel corso di questo capitolo e dei capitoli successivi.

2. Tra le varie modalità d'intervista (Colombino e Minca, 202-11), si è preferito usare quelle semi-strutturate che partono da una base di domande previste e organizzate in precedenza ma che non esclude la possibilità che, in corso d'opera, ne vengano fatte di altre scaturite dalle risposte alle precedenti,

dall'ambiente carico di significati in cui si svolge l'intervista e da spunti e concetti proposti dall'intervistato. Ho iniziato ad intervistare persone con cui avevo già una relazione personale o lavorativa muovendomi poi, in un secondo momento, su nuovi soggetti. Tale tecnica ha permesso che i questionari venissero migliorati con il tempo (soprattutto grazie ai riscontri forniti dai primi intervistati) e che quindi mi presentassi in maniera più organizzata, chiara, precisa e professionale alle interviste più formali (condotte con esponenti di partiti politici, autorità religiose e amministrative) che, come si è detto, sono state effettuate successivamente.

In totale in Libano (nel 2015, 2017 e 2018) sono state condotte **47** interviste semi-strutturate, con **72** partecipanti a cui veniva sempre chiesto in maniera esplicita, prima di iniziare, se fosse possibile registrare l'audio: **24** interviste sono avvenute attraverso l'ausilio di un registratore e sono state successivamente riascoltate più volte e trascritte in maniera precisa; **23** tra interviste (11) e conversazioni informali profonde (CIP) (12) si sono svolte senza il supporto della registrazione, ma prendendo appunti e note. In tre diverse occasione la conversazione informale si è svolta nella modalità 'Talking Whilst Walking' (Anderson 2004) che facilitava uno spontaneo e interattivo processo di elicitazione di conoscenze e memorie da parte dell'intervistato (Anderson 2004, 258) mentre ponevo domande, chiedevo conferma su fatti storici, verificavo impressioni o commentavo osservazioni dell'intervistato. Dal 7 al 16 aprile 2017, invece, ho svolto il fieldwork etnografico nel comune calabrese di Nocera Terinese, come parte del un più vasto approccio comparativo di cui si è detto e che verrà esplicitato nel corso dei capitoli. Sono state condotte **18** interviste semi-strutturate con **25** partecipanti (di cui 8 registrate, 8 per via telefonica, 2 senza il registratore) insieme ad altre numerose conversazioni informali, dialoghi, scambi e incontri che non è possibile quantificare ma che hanno contribuito in maniera fondamentale agli esiti della ricerca. Il totale complessivo è di 65 (47+18) interviste tra Libano e Calabria, con 97 (72+25) partecipanti.

L'utilizzo del registratore permetteva di concentrarsi meglio su altri aspetti quali la mimica facciale, il linguaggio non verbale, le pause o le reazioni che i quesiti posti generavano nonché l'ambiente in cui si svolgeva l'intervista: specialmente se si trattava di un'abitazione privata o del luogo di lavoro era possibile osservare le fotografie di famiglia o la presenza o meno di elementi che potessero aiutarmi a comprendere l'orientamento politico-culturale dell'intervistato/a. Al contrario, quando l'interlocutore/trice preferiva che l'intervista si svolgesse senza il registratore: erano più frequenti le pause in cui chiedevo di tornare su alcuni punti poco chiari; l'intervistato attendeva che finissi di scrivere prima di completare un discorso, specialmente quando aveva tutto l'interesse a che passasse una sua linea di pensiero e volesse accertarsi che fosse stata messa per iscritto (talvolta anche chiedendo conferma se avessi finito di scrivere tutto). Con la maggior parte degli/le interlocutori/trici si è mantenuto un contatto telefonico e/o attraverso i social media (Facebook) e i programmi di messaggistica telematica (WhatsApp), continuando così a scambiare informazioni, idee, opinioni e osservazioni anche a distanza.

Il contesto nel quale si svolgevano le interviste era costituito da luoghi in cui gli interlocutori si sentivano sereni e a proprio agio e che spesso, per loro, costituivano «meaningful places» (Crang e Cook, 63) che consentivano di elicitar storie o costruire domande a partire dagli oggetti che si trovavano nelle stanze, dalle fotografie, dal tipo di arredamento, dal panorama che si ammirava dal balcone etc. Si trattava spesso di spazi domestici ma anche di palestre, negozi, caffetterie,⁵⁶ luoghi di lavoro o di studio. Quando ci trovavamo in abitazioni private l'intervista è sempre stata legata ad un momento conviviale, preliminare, che veniva sapientemente utilizzato dai miei interlocutori per porre delle domande sulla ricerca o su di me in generale. Quando l'incontro non era stato programmato (detto in altri termini, quando mi presentavo *sic et simpliciter* all'interlocutore prescelto in qualità di dottoranda italiana e chiedevo la possibilità di poter svolgere una breve intervista o di prendere un appuntamento) e l'interlocutore, quasi sempre, accettava di buon grado di parlare, la vera e propria intervista era comunque preceduta da un caffè/tè che veniva offerto e che permetteva ad entrambi un veloce scambio di informazioni, in maniera più informale, prima dell'inizio del questionario vero e proprio. Alla presenza di un momento preliminare, quasi un'anticamera conoscitiva prima dell'intervista vera e propria, ero già stata abituata dalla ricerca in Calabria. Diverse interviste sono state precedute da un pranzo che ha permesso, sia a me in qualità di intervistatrice che ai/alle partecipanti al rito, di conoscere dei dettagli legati tanto alla sfera privata che alla ricerca (come fosse nato l'interesse per i vattienti di Nocera Terinese, quali fossero le fonti letterarie utilizzate, in che modo intendessi procedere, quale fosse l'intento della ricerca, che posizione avessi nei confronti di un rito che prevedeva la presenza di sangue umano, cosa avessi in mente di fare con il materiale che stavo raccogliendo e come/dove avessi intenzione di divulgarlo) che facilitavano il momento successivo di interviste vere e proprie. È doveroso precisare che la comunità nocerese ha iniziato a manifestare un atteggiamento, schivo e guardingo al contempo, nei confronti dei ricercatori, giornalisti e fotografi forestieri a partire dagli anni successivi alla proiezione di un famoso film, 'Mondo Cane' (1962) in cui venne mostrata una sequenza del rito dei vattienti accostandola ad altre ritualità violente, ridicole, barbare o trasgressive raccolte in giro per il mondo dai registi. Nonostante, come si è detto sopra, si sia scelta la modalità delle *soft interviews* in forma dialogica e semi-strutturata, inevitabilmente vi era una dottoranda che faceva domande, trascriveva gli aspetti salienti delle risposte su un taccuino e controllava che il registratore fosse sempre acceso: tutto ciò rendeva palese la distinzione dei ruoli. Pertanto, il momento conviviale, antecedente, faceva in modo di stemperare, dall'inizio, quelle rigidità che durante l'intervista si sarebbero potute creare. In un solo caso, il pranzo seguì l'intervista e fu importante per ripristinare una situazione di equilibrio dopo un momento di rottura e per ristabilire un canale di comunicazione e di fiducia reciproci. L'episodio si verificò in data 11 aprile 2017 quando alcuni vattienti acconsentirono ad un'intervista senza render partecipe il resto dei familiari, anch'essi vattienti.

⁵⁶ Per caffetteria s'intende l'equivalente del nostro bar, con la differenza che non vengono serviti alcolici. Il termine bar in Libano è utilizzato con il significato di night club, dove è permessa la vendita di alcolici.

Nel bel mezzo dell'intervista, che si svolgeva nel magazzino/laboratorio dell'abitazione, entrò il vattiente più anziano (padre o nonno degli altri) che, colto di sorpresa e adiratosi per non essere stato preventivamente avvisato, reagì in malo modo alla mia presenza, con tanto di registratore acceso. La presenza della figlia del vecchio vattiente contribuì a ripristinare una situazione di semi-tranquillità che venne però compiutamente normalizzata solo durante il pranzo, al quale venni poi caldamente invitata a fermarmi.

Come si evince dalla trattazione precedente, il classico percorso etnografico consistente nel tritico *read-then-do-then-write*, ossia la fase di letture preliminari, il fieldwork centrale e la scrittura vista come momento finale è stato totalmente scardinato grazie al fatto che ho avuto modo di compiere osservazione partecipante e interviste ancor prima che il progetto di ricerca del dottorato venisse compiutamente strutturato. L'etnografia ha, quindi, preceduto in parte la letteratura e una parte del fieldwork⁵⁷ si è svolta nel periodo in cui ci si dedicava maggiormente alla literature review. Le tre fasi sono state mescolate tra loro e utilizzate in maniera contemporanea e invertita, allo scopo di far fronte alle situazioni impreviste e inattese (e sorprendentemente interessanti) che scaturivano dall'interazione costante con le comunità protagoniste della ricerca (Cook e Crang, 2 e 17)

3. Accanto all'OP e alle interviste semi-strutturate, ho tenuto un diario fotografico e videografico che accompagnava la quotidiana attività di ricerca. I materiali, nello specifico, sono stati raccolti tra il 2008 e il 2018 a Damasco, Beirut e Nabatiyye e nell'aprile 2017 a Nocera Terinese. In linea con i principi espressi sopra (la non neutralità della ricerca, il posizionamento dell'autrice, la costruzione di narrazioni, la finzione dell'etnografia) anche l'utilizzo dello strumento video-fotografico è stato sempre permeato dalla consapevolezza che si operava all'interno di discorsi sociali, culturali, politici ed economici precostituiti che inevitabilmente si riflettevano negli scatti e nei filmati presi e che, in potenza, lo strumento video-fotografico poteva rafforzare e materializzare, rendendoli concreti, stereotipi, visioni e pregiudizi dei luoghi e dei soggetti della ricerca (Cook e Crang, 104-6). Un esempio tratto dal campo potrebbe aiutare a capire quanto appena scritto: il 20 settembre 2018, durante la giornata di Ashura trascorsa a Nabatiyye, un giovane originario della stessa provincia, KA, contrario alla pratica della flagellazione e delle mortificazione del corpo e che in quella stessa giornata donò il sangue presso uno degli stand allestiti dalla Croce Rossa (proprio perché convinto dell'inutilità dello spargimento di sangue), pubblicò su Facebook alcuni miei scatti (Fig, 11) di ragazzi, in fila ordinati, in jeans e magliette bianche, con in mano le spade, nel momento antecedente al tatbir.

⁵⁷ Ci si riferisce qui alla ricerca di campo svolta in Calabria.



Figura 11. Flagellanti prima dell'esecuzione del tatbir, 20 settembre 2018, Nabatiyye. Foto dell'autrice.

Poco dopo iniziarono ad arrivare commenti negativi, in special modo da parte di parenti, familiari e amici che, come lui, erano contrari al tatbir e rimasero allibiti dal fatto che avesse pubblicato una foto simile (esteticamente bella) che, secondo loro, strizzava l'occhio ai flagellanti e alle loro pratiche. Quella foto, quindi, non veniva percepita come neutrale e non era stata realizzata in maniera neutrale: per KA esprimeva la diversità di vedute e l'eterogeneità delle manifestazioni religiose e culturali che si potevano osservare durante la Ashura di Nabatiyye e, sebbene lui fosse contrario al tatbir, ne riconosceva e ne rispettava la presenza; per chi lo criticava on-line era inconcepibile che lui, provenendo da un sostrato familiare e da un ambiente sociale che rifiutava la flagellazione, potesse aver pubblicato una

foto simile e gli imponeva di rimuoverla. KA mi rese partecipe del suo conflitto interiore mentre rientravamo insieme a Beirut, dopo la Ashura: non immaginava che una ‘semplice’ foto potesse destare tanto scalpore e, al fine di evitare polemiche e malumori, la rimosse ancor prima che fossimo arrivati a Beirut. L’immagine, quindi, non era neutrale dal principio e non poteva essere percepita così: si inseriva inevitabilmente in un sistema di discorsi e pratiche dell’ambiente familiare e sociale di cui lui era parte e, risultando dissonante, venne immediatamente sanzionata. Anche in questo caso l’attenzione posta sull’immagine e sull’uso della fotografia derivò dalla precedente esperienza calabrese. A Nocera Terinese, da subito, mi venne raccontato l’aneddoto di un fotografo che, avvicinandosi talmente tanto al vattiente che compiva il rito, suscitò la reazione del flagellante che coprì l’obiettivo della macchina fotografica con uno degli strumenti usati per il rito (la rosa). In altri casi i vattienti, infastiditi dall’invasione dei fotografi, li schizzavano con il sangue. Cercai, durante la cerimonia, di rispettare le dovute distanze e di chiedere il permesso, quando richiesto, prima di scattare le fotografie.

L’utilizzo di siffatto approccio ha avuto indiscutibili riflessi positivi e complementari alle altre metodologie utilizzate e può essere suddiviso nelle seguenti categorie:

- geo-fotografie: fotografie scattate dall’autrice, per mezzo del cellulare, durante le passeggiate etnografiche nei quartieri oggetto della ricerca. Servivano a tenere a mente i nomi delle strade, le situazioni e le peculiarità osservate, i cambiamenti nei quartieri (simboli politici, bandiere, immagini dei martiri etc.) e ogni altro elemento d’interesse. Il vantaggio era sicuramente quello di non dover camminare con penna e taccuino in mano, che avrebbe disturbato e alterato ancora di più la realtà osservata rispetto a quanto non si stesse già facendo con l’atto di camminarvi (le aree interessate dalla ricerca sono altamente politicizzate e controllate dai due principali partiti politici sciiti, Amal e Hezbollah, per cui la presenza di una straniera era facilmente rilevata). Così, una volta rientrata a casa o raggiunta una biblioteca/caffetteria potevo scaricare le fotografie sul computer, catalogarle, nominarle, datarle, scartare quelle meno chiare e tenere quelle più utili e significative. A distanza di tempo (specialmente nel momento della stesura della tesi), non potendo ritornare a verificare dei dettagli osservati e annotati, la presenza di una fotografia che corrobori il diario e la memoria, rassicura e rafforza le note scritte;

- specchi fotografici: le fotografie che le persone sul campo, per vari motivi, hanno iniziato a farmi mio malgrado e che ho dovuto accettare. Questo ha prodotto delle riflessioni importanti: aumentava il senso di profonda gratitudine nei confronti delle persone che si facevano fotografare, o capivano di essere fotografate, accettandolo senza protestare, da una straniera semi-sconosciuta; era più chiaro cosa significasse trovarsi al centro dell’attenzione, essere osservati e fotografati, con l’annesso di imbarazzo, timidezza, timore che deriva nel momento in cui dei soggetti semi-sconosciuti possiedono una foto che

potrebbe essere usata per costruire discorsi di cui si era più o meno consapevoli e che, in parte, venivano palesati: il mio essere cristiana e straniera in una cerimonia sciita, per molti, stava a dimostrare l'apertura degli sciiti verso le altre confessioni e la loro tolleranza verso gli stranieri; serviva a costruire ed affermare la loro identità sciita in netta opposizione ai noti fenomeni di estremismo e violenza nell'area (gruppi radicali come lo Stato Islamico); faceva sì che la mia presenza fosse utilizzata per veicolare messaggi di cui mi sarei dovuta fare portatrice (la non-violenza del rito, l'opposizione allo spargimento di sangue propugnata da una parte degli sciiti in Libano che si rifanno alle disposizioni degli Ayatollah iraniani Khomeini e Khamenei, l'universalità del messaggio della Ashura e così via).

Insieme alle fotografie che amici, conoscenti e partecipanti alla ricerca scattavano, vi erano anche quelle realizzate dai partiti politici per documentare le cerimonie e in cui, volente o nolente, comparivo anche io (i contenuti erano resi quasi immediatamente disponibili nelle pagine Facebook delle rispettive moschee sciite/huseyniyet: avevo un immediato riscontro e potevo rivedermi e studiarli nelle pose, nelle espressioni, nella postura del corpo, Fig. 12);



Figura 12. Majlis presso la huseyniyye al-Imam al-Huseyn, 12 settembre 2018, Beirut. Io mi trovo a destra, al centro. Foto tratta dalla pagina Facebook della sezione del partito politico Amal che si occupa della zona di Musaytbe.

- bio-fotografie: le fotografie che facevo a me stessa per documentare il cambiamento delle espressioni del viso durante il mese sacro di Muharram e l'impatto del vedermi per dieci giorni vestita di nero. I primi scatti risalgono alla Ashura del 2013, a Nabatiyye, e ritraggono il mio volto velato e le sue espressioni non create artificialmente: di fronte al sangue e al suo odore avevo sentito il bisogno di fotografarmi per

provare a ricordare quello che stavo provando; nel 2014, invece, alcuni scatti davanti allo specchio, con gli abiti scuri, vennero realizzati per inviarli a M, un amico di Nabatiyye (membro della famiglia che mi ospitò in diverse occasioni) per esser certa che fossero adeguati alle celebrazioni, sentendomi in dovere di abbigliarmi nella maniera più appropriata possibile poiché partecipavo in qualità di amica e ospite di tale famiglia e non volevo in alcun modo metterla in imbarazzo con abiti poco appropriati. Nella maggior parte dei casi, comunque, le bio-fotografie erano private e servivano a me per comprendere come cambiavano le espressioni del viso, giorno dopo giorno, come effetto delle celebrazioni quotidiane/sedute di preghiera e pianto collettivo a cui partecipavo nonché di come e quanto fossero dovute al vedermi indossare per dieci giorni consecutivi abiti neri e coprenti.

Il cambiamento di routine (l'assenza di attività fisica in palestra, il non partecipare a feste o uscite con gli amici, l'astensione dal consumo di bevande alcoliche etc.) e di abbigliamento incideva notevolmente sull'umore dei primi dieci giorni di Muharram e le fotografie aiutavano a tenerne traccia, come di seguito illustrato:



Figura 13. Prima di un majlis, 10 settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.



Figura 14. Dopo un majlis, 12 settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.



Figura 15. Durante un majlis, 14 settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.



Figura 16. A casa, dopo il majlis, 14 settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.

- fotografie scattate dall'autrice durante le cerimonie di Ashura nel corso degli anni, tenendo a mente le premesse fatte all'inizio di questa sezione (non neutralità dell'immagine, contesto, posizionamento, rafforzamento di stereotipi) e di cui una parte viene presentata in itinere in questa ricerca.

4. L'ultimo tipo di approccio metodologico utilizzato in questo progetto di ricerca ha riguardato l'utilizzo di fonti quali: articoli tratti dai principali quotidiani libanesi, il monitoraggio di siti e pagine Facebook delle moschee sciite, delle autorità religiose nonché dei gruppi di quartiere on-line facenti capo ai due principali partiti politici.

2.2.2 Il campo

Il concetto di campo, in questa ricerca, si è costruito nel corso di un arco di tempo molto lungo (2010-2018), andando a scardinare la dicotomia campo/casa (*field/home*) che tanta parte riveste in quella letteratura geografica anglosassone che vede il fieldwork come il luogo di lavoro e l'università come il luogo in cui si fa ritorno e dove si analizza e razionalizza il materiale raccolto sul campo (Colombino e Minca, 218-9; Matera, 35-6). I tre quartieri oggetto di osservazione e studio sono stati scoperti 'a pezzetti' durante gli otto⁵⁸ anni di permanenza a Beirut. All'inizio capitava di percorrerne alcuni tratti, nello

⁵⁸ Dal settembre 2010 al settembre 2018, intervallati dall'anno accademico 2016-2017 che ho trascorso a Venezia e da un breve soggiorno in Siria (settembre-novembre 2011).

specifico le strade più vicine al centro città e al quartiere in cui ho abitato⁵⁹ tra il 2010 e il 2011, che fanno capo ai quartieri di Khandaq el-Ghamiq e Basta Tahta, adiacente. Poi, a seguito del fatto che cambiai palestra, venni a scoprire il quartiere di Musaytbe, che raggiungevo a piedi, trovando in tale nuovo spazio dei tratti in comune con i precedenti due sopraccitati. Dal gennaio 2012 al giugno 2013 ho abitato nel quartiere di periferia di Haret Hreik⁶⁰ e, in quel periodo, studiavo/lavoravo presso la Lebanese International University (LIU).⁶¹ Per arrivare all'università, mi trovavo a fare, utilizzando i *servis*⁶² delle strade ogni volta diverse e nei trenta-quaranta minuti di viaggio attraversavo quartieri, strade, ponti, sottopassaggi, sensi unici che ogni giorno mi permettevano di aggiungere pezzi al puzzle della geografia intricata e complessa dei quartieri centrali di Beirut. Durante quelle mattine, giorno dopo giorno, mi rendevo conto di come cambiasse la conformazione dei quartieri a seconda dei mesi, delle festività, delle ricorrenze.

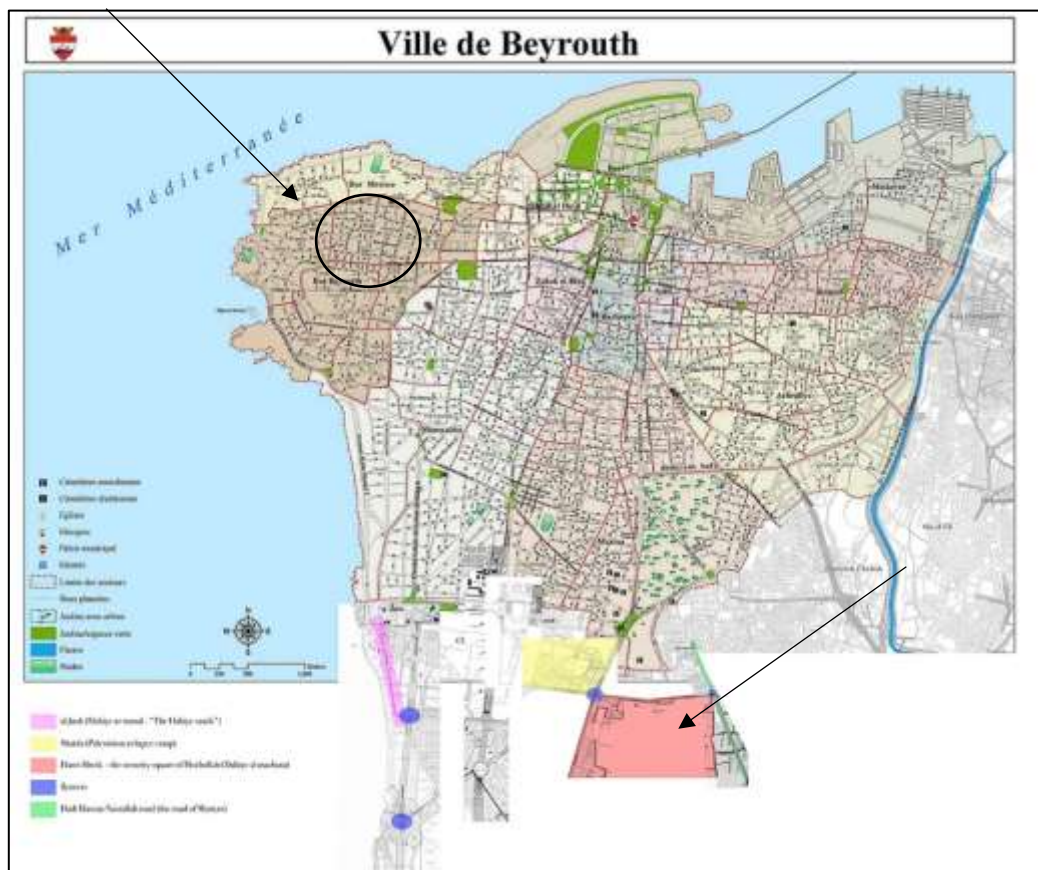


Figura 17. Area di Haret Hreik, in rosso, e area oggetto di studio nel cerchio.

⁵⁹ Gemmezye, quartiere sito nelle parte centro-orientale della città, a ridosso della vecchia linea di demarcazione. Oggi ospita locali notturni e ristoranti, sale da tè ed esposizioni d'arte.

⁶⁰ Haret Hreik (in arabo classico Harat al-Huraik) quartiere della periferia sud-orientale di Beirut, un tempo sobborgo cristiano oggi a maggioranza sciita e sotto l'influenza di Hezbollah. Vedasi Figura 17.

⁶¹ Sito web dell'università citata al seguente indirizzo: <http://www.liu.edu.lb/>

⁶² Taxi collettivo capillarmente diffuso in Libano. Si tratta di taxi che trasportano più persone che vanno nella stessa direzione e che si prendono per la strada. Il costo di una corsa è di 2.000 LBP.

Nello specifico, il cambiamento più radicale che osservavo si verificava durante i mesi di Muharram e Safar (il primo e il secondo mese del calendario musulmano), in cui si celebravano la Ashura e l'Arbain. Il cambiamento era evidente e la differenza tra i quartieri prima, durante e dopo queste due ricorrenze era radicale. Iniziai, così, a prendere degli appunti (non ancora delle note di campo strutturate), scrivendoli come sms nel cellulare prima e dotandomi di un taccuino poi, cercando di scrivere in maniera discreta. Mi curavo, però, di chiedere agli autisti il nome della zona o dei quartieri che attraversavamo e prendevo nota. Questi percorsi fatti in macchina occorsero dal gennaio 2012 al giugno 2013, mese in cui dovetti traslocare a seguito dell'imminente pericolo che nella periferia di Beirut si verificassero attentati e che poi, purtroppo, iniziarono ad essere compiuti.⁶³ Traslocai a Tellet el-Khayat, una zona a cavallo tra Musaytbe e Dar al-Fatwa, poco distante dai quartieri oggetto della ricerca (e dall'università di cui sopra) e ciò mi permise, finalmente, di poter fare delle esplorazioni a piedi e di iniziare a costruire significati. Come indica Chakar, infatti:

When you physically experience a city, going from one fragment to another, your body starts to produce meaning. The city ceases to be a façade (Chakar 2010, 99).

Dall'autunno del 2013 (fino al settembre 2018) cominciai a fare delle passeggiate 'ragionate', ovvero sia attente a ciò che prima vedevo e sentivo e poi guardavo e ascoltavo; ai profumi che cambiavano; alle bandiere dei partiti politici che si alternavano, insieme ai volti dei loro rappresentanti parlamentari e governativi; agli accenti che sentivo. Al contempo, mi rendevo conto che la mia attenzione, così come quando mi trovavo sui servis nei mesi e negli anni precedenti, era attratta dal modo in cui avveniva il cambiamento nei quartieri, durante i due mesi citati. Continuavo a prendere appunti, finché nel 2013 decisi di andare ad assistere alle più partecipate e imponenti celebrazioni della Ashura in Libano, nella città di Nabatiyye, nel sud del paese, insieme ad un ragazzo italiano e ad un suo amico libanese, sciita e originario della città. Andammo e tornammo in giornata. Fu un punto di non ritorno o meglio di ritorno poiché l'anno successivo, nel 2014, trascorsi diversi giorni a Nabatiyye, con la famiglia del citato M, dialogando con lui e i suoi familiari delle celebrazioni della Ashura, del modo in cui sentivano arrivare il periodo, di come si preparavano fisicamente e interiormente, di come vedevano cambiare la città, i quartieri, le strade, le vie interne, i balconi, i cortili e i muri delle abitazioni e persino gli spazi interni della casa. Cominciai, così, a prendere confidenza, pur non sapendolo ancora o meglio non conoscendone una letteratura accademica specialistica, con il concetto geografico di 'atmosfera' (vedasi il capitolo quarto) e decisi, proprio dopo i riti della Ashura del 2014, che mi sarei impegnata nella stesura di un programma di ricerca da presentare come progetto di dottorato.

⁶³ Il 9 luglio 2013 nel quartiere di Bir al-Abed un'autobomba causò 53 feriti: <https://www.nytimes.com/2013/07/10/world/middleeast/syria.html> e il 19 novembre 2013 un doppio attacco suicida causò 23 morti e 146 feriti: <https://www.reuters.com/article/us-lebanon-blast/suicide-bombings-kill-23-near-iran-embassy-in-beirut-idUSBRE9AI08G20131119>

Questo lungo spaccato è volto a spiegare come il concetto di campo si sia quindi costruito nel tempo e con il tempo e come, nella sua fase iniziale, non andasse a scandagliare nello specifico i quartieri oggetto di questa ricerca. Si è venuto a creare in maniera spontanea nei percorsi casuali che mi permettevano di arrivare, attraversare e uscire da tali quartieri. Si è poi consolidato al di fuori di tali aree, nel momento in cui mi sono spostata nel sud del Paese e in Calabria dove, notando alcuni aspetti in maniera amplificata sono stata poi in grado di osservarli nei quartieri beirutini che avevo deciso di studiare. Il concetto di campo si è quindi costruito fuori e intorno al campo, prima e, solo in un secondo momento, dentro il campo. Si è, quindi, deciso di adottare una definizione di campo allargata che comprendesse tutti i luoghi e gli spazi in cui questa ricerca è stata prodotta: le moschee/huseyniyyet, le case private e le strade in cui si svolgevano i rituali; i quartieri che venivano percorsi quotidianamente; le biblioteche, le caffetterie e i ristoranti in cui scrivevo le note o ragionavo sulle fotografie; i luoghi scelti dagli intervistati per le interviste; il viaggio in macchina per raggiungere altre località in cui si è assistito ai rituali; i viaggi aerei Roma-Beirut; il volo che da Venezia mi ha portato a Lamezia-Terme e il viaggio in macchina da Lamezia a Nocera Terinese (con due donne locali che mi raccontarono la loro visione del rito e del paese e mi permisero di familiarizzare con accenti e modi di dire). A questi si aggiunge la casa, a Beirut, in cui mi vestivo, in maniera quasi rituale, con abiti neri e coprenti, e in cui riascoltavo le latmiyyet o le sentivo ad alto volume dalle automobili che passavano. Invece che pensare al campo come un luogo definito da cui si entra e si esce (Matera, 36-41), ho preferito pensarlo come una dimensione in cui ero immersa durante la ricerca del dottorato nel tentativo suggerito da Matera di decostruire la nozione di campo:

Che cos'è, infatti, che rende antropologico un «campo»? La distanza? L'esoticità? La pericolosità? L'isolamento? (Matera, 35).

Si è cercato quindi di non fare del campo un feticcio da esibire, ma un metodo di lavoro che comprendesse i fenomeni studiati e osservati all'interno di una cornice più ampia, ossia globale e globalizzata, interconnessa, migrante, in continuo divenire, tecnologica e informatizzata. La riflessione sul modo d'intendere il campo ha piano piano sgretolato la separazione tra i due mondi (casa e campo):

Entrambe, arrivo e partenza, sono immagini utili a separare due mondi e a minimizzare, se non a rendere del tutto invisibile, il fatto che in realtà quei due mondi sono strettamente legati e molto più vicini di quanto non si immagini, a causa della storia e di fenomeni come, per esempio, la dominazione coloniale, l'imperialismo, l'evangelizzazione, il capitalismo, i flussi culturali globali – turismo, immigrazione, televisione, commerci – e il viaggio in se stesso (Matera, 37).

2.2.3 I soggetti

Anche in questo caso la variabile fondamentale che, in un primo momento, ha guidato l'incontro, la scelta e l'interlocuzione con i soggetti in campo (con i quali sono state condotte le interviste semi-strutturate,

formali e informali, con o senza l'ausilio di registratori) sono state le esperienze quotidiane di studio, lavoro e passeggiate ragionate dell'autrice. Il bacino delle persone che ho intervistato e con cui ho avuto conversazioni informali si è costruito su un arco di tempo che fuoriesce dai limiti temporali del dottorato. Il primo nucleo di interlocutori si è costruito all'università, la LIU, in cui ho lavorato e studiato dall'ottobre 2012 all'agosto 2016. Da studentessa e insegnante di lingua e cultura italiana avevo accesso a canali multipli di persone:

1. gli studenti delle mie classi di lingua italiana;
2. i colleghi, ossia docenti di altre materie nella School of Education;⁶⁴
3. gli studenti che frequentavano con me il Teaching Diploma;⁶⁵
4. i nostri professori che talvolta erano anche i miei superiori (come il Dean e il suo vice della School of Education) o i miei colleghi.

Si iniziava, così, a costituire un nucleo eterogeneo per genere, età (la classe degli studenti, dei giovani ricercatori e dei docenti), estrazione sociale e familiare, provenienza geografica in Libano, nazionalità (libanesi, palestinesi, siriani, iracheni, yemeniti, armeni nonché studenti con doppia nazionalità) e religione (sunniti, sciiti, cristiani, drusi), da cui attingevo per la scelta degli interlocutori della ricerca. Un secondo nucleo scaturiva dalla convivenza con due coinquiline libanesi, originarie del sud. Con entrambe, laureate e lavoratrici (la prima consulente/cooperante, la seconda giornalista), condividevo le mie considerazioni sulla ricerca mentre mi suggerivano contatti da intervistare e mi davano costanti spunti di riflessione. Con una ho convissuto dal giugno 2013 al marzo 2016, con l'altra fino al settembre 2016. Un terzo nucleo si veniva a creare sul campo, attraverso un approccio spontaneo e creativo, ma organizzato e minuzioso al contempo. In primis ho individuato le moschee sciite/huseyniyyet in cui si svolgevano le celebrazioni della Ashura e mi ci son recata per assistere alle celebrazioni; ho individuato, conosciuto e intervistato i responsabili religiosi (*sheikh* o *seyyed*)⁶⁶ delle stesse nonché i fedeli e le fedeli che si mostravano più aperti e disponibili nei miei confronti. In secondo luogo, ho esteso il bacino di interlocutori agli abitanti delle tre aree oggetto della ricerca, individuando alcune figure chiave più evidenti: i proprietari delle librerie d'antiquariato dei quartieri, le commesse dei negozi, le estetiste, i ragazzi responsabili per la sicurezza del quartiere,⁶⁷ il bibliotecario della libreria di una moschea, i

⁶⁴ <http://www.liu.edu.lb/academic/school°ree.php>

⁶⁵ Il programma corrisponderebbe a grandi linee ad un master di primo livello.

⁶⁶ Sheikh è un titolo onorifico utilizzato nei confronti chi ha compiuto studi teologici e in genere è il responsabile di una moschea, il suo imam e può portare un turbante bianco; Seyyed è invece lo sheikh che vanta una discendenza genealogica con la famiglia del Profeta e porta il turbante nero.

⁶⁷ *Shabab el-mant'a*, ossia i ragazzi del quartiere, sono dei giovani a cui, in genere ma non in tutti i casi, i partiti politici dominanti affidano un ruolo più o meno formale di sorveglianza e sicurezza. In genere siedono con il narghile, giocano a carte, chiacchierano, bevono tè e caffè e controllano cosa avviene nella zona, chi entra e chi esce, etc. Per uno spaccato odierno dei ragazzi del quartiere di Hey Lija (Musaytbe) si veda il reportage *The Guardians of Time Lost* di Diala Qashmar, in arabo *Araq* (Insonnia). Qui di seguito il link al trailer: https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=b2Xu4OZIG_I

mukhtar,⁶⁸ il capo della stazione di polizia di uno dei quartieri. Talvolta gli abitanti dei quartieri coincidevano con i miei ex studenti di italiano, con i miei colleghi dell'università, con amiche e amici della palestra.

Tra i miei interlocutori, alcuni assumevano il ruolo di *gate keeper*, procurandomi nuovi e ulteriori contatti attinti dal nucleo familiare e amicale, dalle reti professionali, dalle conoscenze in seno ai due principali partiti politici sciiti che controllano i tre quartieri dalle frequentazioni in moschea. Per quasi tutta la durata della ricerca sul campo in Libano (agosto 2017 – settembre 2018) ho sperimentato apertura e disponibilità e solo in pochi casi ricevuto rifiuti netti e atteggiamenti di timore e chiusura. Queste due predisposizioni (apertura e chiusura) venivano manifestate secondo gradazioni e sfumature differenti. L'apertura totale veniva manifestata da parte di coloro con cui si avevano già delle relazioni (come una collega dell'università, un'amica della palestra, l'insegnante di italiano, la vicina di casa, la coinquilina italiana della figlia, una cliente abituale, la studentessa di arabo etc.) mentre atteggiamenti più o meno espliciti di chiusura venivano manifestata negli ambienti maggiormente politicizzati e controllati dai due partiti politici sciiti. Anche in questo secondo caso occorre fare delle precisazioni. La chiusura poteva essere parziale o totale, e di seguito fornirò qualche breve esempio:

- parziale: (1) nell'ottobre del 2015 nella moschea sciita di Khandaq el-Ghamiq durante le presentazioni iniziali e il primo accesso al gruppo mi venne chiesto di fornire il passaporto e una fotocopia dello stesso agli esponenti politici di Amal, partito che controlla il quartiere; (2) quando mi venne ispezionata la borsa e sottratti per circa trenta minuti i cellulari e la macchina fotografica nell'ottobre 2017, nella moschea sciita di Zoqaq el-Blat; (3) quando, nell'autunno del 2017, doveti attendere settimane prima di poter ottenere il consenso (*muvafaqa*) da parte di Amal allo svolgimento delle interviste con membri del partito; (4) quando, nell'ottobre 2017, un responsabile Hezbollah nella moschea sciita di Hey Lija, diede – sul momento e a voce – il permesso di fare delle fotografie causando, tuttavia, l'allarme di altri membri del partito che svolgevano attività di vigilanza all'interno di autovetture che, colti di sorpresa, si avvicinarono immediatamente e pretesero che venissero mostrate loro le fotografie per accertarsi non figurassero volti o persone; (5) quando dopo essere stata invitata da parte di un'esponente di Amal per un tè con lei e aver chiacchierato nel salotto di casa sua, scese immediatamente quando mi vide (presumibilmente dal suo balcone) chiacchierare con alcuni ragazzi sotto casa sua e mi disse che prima di svolgere interviste avrei dovuto sempre avvisarla. A nulla valse spiegarle che stavamo solo chiacchierando del più e del meno: con un gesto deciso, mi prese a braccetto e mi scortò un po' più avanti per poi congedarsi con un saluto perentorio. Mentre giravo l'angolo uno dei ragazzi, simpatizzante dello stesso partito Amal, chiese scusa per tale episodio e mi diede il suo numero, offrendo la massima disponibilità per la ricerca.

⁶⁸ *Mukhtar*, al singolare, rappresenta una figura amministrativa di rilievo, una sorta di sindaco di quartiere. Per una trattazione approfondita della figura del mukhtar in Libano si veda il link seguente: <http://www.jadaliyya.com/Details/32751>

- totale: (1) nel momento in cui gli interlocutori prescelti rifiutavano di concedere delle interviste (più o meno gentilmente e in diverse occasioni); (2) si faceva capire che non si era persone gradite o (3) ci si accorgeva comunque che la propria presenza suscitava evidenti reazioni fisiche ed emotive come, per esempio, nel 2017-2018, con il guardiano/portiere della moschea sciita di Hey Lija, sotto stretto controllo di Hezbollah, che manifestava evidente disagio e sospetto ogniqualvolta mi presentassi in moschea. In questo caso preferii recarmi nella moschea menzionata il meno possibile e sempre in compagnia di amici e conoscenti che la frequentavano e che interpretavano le reazioni di quel guardiano come limitate alla sua personalità, schiva e diffidente; (4) quando le richieste telefoniche e via WhatsApp per poter avviare le procedure per ricevere un permesso fotografico formale dall'organo di Hezbollah preposto vennero deliberatamente ignorate.

Gli esempi sopra riportati dimostrano come l'atteggiamento posto in essere dai soggetti sul campo possa variare notevolmente e repentinamente da un momento all'altro. Da ciò deriva la riflessione e il consiglio per chi svolge ricerca di natura etnografica di presentarsi sempre in maniera rispettosa e collaborativa, osservare con molta attenzione le (micro o macro) reazioni degli interlocutori, portare sempre un abbigliamento adeguato alla situazione e al luogo, non insistere nel momento in cui si suscitano situazioni di forte disagio ma dare il tempo alla comunità che si studia di abituarsi alla presenza di un ricercatore esterno, diversificare i metodi di approccio (formali e informali) e le strategie utilizzate, essere consapevoli di non essere 'una mosca sul muro' ma 'un elefante nella stanza' ed essere emotivamente e psicologicamente pronti a questo.

2.3 Vivere l'etnografia e scriverla

Durante la ricerca ho tenuto un meticoloso diario etnografico (a casa, in genere la sera o durante la giornata, non appena si aveva la possibilità di scriverle in un ambiente tranquillo come una caffetteria o una biblioteca) che veniva aggiornato in maniera quasi quotidiana. Tale descrizione di note di/sul/post campo corrisponde a ciò che Jackson definisce «a running log written at the end of each day» deducendo tale definizione dalle interviste da lei condotte ad un gruppo di antropologi americani (Jackson 1990, 6). Nel diario venivano annotati gli eventi, le interviste condotte, la descrizione degli approcci alle persone da intervistare e le loro reazioni, le difficoltà sul campo, i momenti di crisi, le incertezze, le strategie sbagliate e i cambi di strategia, le riflessioni sul modo in cui la ricerca cambiava e cambiavo anche io, le relazioni interpersonali e l'impatto delle celebrazioni di Ashura e delle sedute di pianto collettivo sul mio umore, il modo in cui i quartieri cominciavano a modificarsi. Siffatte note, all'interno del diario etnografico, come riportato da Newbury,⁶⁹ possono essere divise in varie categorie:

⁶⁹ L'articolo in formato PDF e privo di numerazione delle pagine si trova al link seguente:
http://www.wordsinspace.net/course_material/mrm/mrmreadings/riadmIssue1.pdf

1. Osservazioni: ci si limita a riportare gli eventi che si sono osservati e/o vissuti, rispondendo alle classiche *WH questions*, interpretando il meno possibile le vicende:

Ore 21.00 majlis misto a Musaytbe, questa volta vado al primo piano, per evadere dalla confusione che c'è invece sotto; è strana la presenza di una ragazza con il velo fucsia sgargiante e l'altra con la custodia del cellulare dello stesso colore. Ma sono molto più silenziose delle due signore velatissime sedute accanto a loro che chiacchierano e poi parlano ad alta voce. Rientrando noto la consueta presenza delle forze di sicurezza all'incrocio della via di casa mia. Così come anche la presenza dell'esercito esterna, sulla via Mar Elias, all'imbocco della strada laterale che porta alla huseyniyye di Hezbollah (Note di campo dell'autrice, 26 settembre 2017, scritte a casa).

2. Note teoretiche: sono tentativi volti a produrre significato a partire dalle osservazioni:

Ho iniziato con il mostrare a J le foto del mio articolo e abbiamo iniziato a discutere un po'. Mi ha fatto notare la differenza tra apriori vs esperienza nel conoscere, dovrei rileggermi Kant in effetti. Anche lui legge Deleuze, è molto interessato alla metodologia della mia ricerca. Piano piano si sta formando la *research question* centrale del mio progetto: come si formano le atmosfere in Ashura/Pasqua? Quanto la geopolitica le forma? Quanto l'apriori di cui si vantano gli sciiti? Quanto le materialità (bandiere, latmiyyet, stendardi, yafet, sangue, la huseyniyye; sangue, vino, sparacogna, la statua, il magazzino, i dettagli etc.) influenzano la formazione delle atmosfere? Il concetto di atmosfera è più adatto secondo me (Note di campo dell'autrice, 27 aprile 2018, scritte nella biblioteca della huseyniyye di Zoqaq el-Blat).

3. Note metodologiche: sono le note circa il proprio operato, sulle tempistiche, sulle strategie utilizzate ma anche avvertimenti, riflessioni su una strategia sbagliata, lezioni imparate sul campo, attività che ci si ripropone di fare e simili. Sono quindi una riflessione scaturita dal fieldwork.

Quando mi chiedono: «Che ti ha detto?», dovrei forse riportare le parole esatte o gli stessi concetti, o tentare di sviare queste domande, non rispondere adducendo scuse o spiegando motivi (privacy per es.). Questa settimana (terza di ottobre): HA, sheikh sunnita, AK. Piani per l'ultima settimana di ottobre: intervista alla famiglia ortodossa di C e alla sua amica siriana; intervistare sheikh D, AK, contattare AS, rivedere MO, cristiani del Khandaq (anziani nel quartiere), chiedi ad amici dei makhatir e dei restanti sheikh delle moschee (Note di campo dell'autrice, ottobre 2017, scritte a casa).

Tali categorie, tuttavia, non rispecchiano altre caratteristiche delle note etnografiche e, in particolare, i sentimenti che generano in chi le produce (Jackson, 10-4). Tra quelli riportati da Jackson, ricavati dalle sue interviste, ne ho condiviso alcuni nel momento in cui scrivevo il diario etnografico: senso di stanchezza e spossatezza quando mi apprestavo a scriverle e mentre le scrivevo; ansia e paura di non

ricordare tutti i particolari dell'etnografia che avevano colpito la mia attenzione o che erano risultati utili; senso di colpa nei confronti delle persone e dei rituali osservati e, nello stesso tempo, senso di responsabilità; senso di liberazione nel momento in cui si finiva di scrivere di getto sul computer. In genere questo processo avveniva dopo i rituali osservati, dopo le interviste, dopo le osservazioni sul campo: si potrebbe dire che venivano scritte 'a caldo' e rileggendole si potevano ricordare nitidamente gli odori sentiti, i colori, le espressioni delle persone, il suono delle mani che percuotevano il petto, le musiche luttuose, i pianti. Le note occupano, quindi, una posizione intermedia e in bilico tra l'esperienza vissuta sul campo, da un lato, e la scrittura delle tesi vera e propria. Potrebbero essere pensate come un'estensione ragionata ed elaborata in forma scritta dell'esperienza vissuta che poi costituisce la base da cui partire per organizzare il lavoro della scrittura della tesi, in stile accademico:

Fieldnotes are liminal – betwixt and between – because they are between reality and thesis, between memory and publication, between training and professional life (Jackson, 14).

La medesima questione viene analizzata da Matera che contrappone alla frammentarietà delle note di campo la monografia, che rappresenta un'unità coerente e organica (Matera, 36), filtrata dalla pratica rigorosa della scrittura accademica. Le note di campo riproducono quindi l'etnografia nella sua accezione di esperienza, mentre la monografia etnografica (in questo caso nella forma di una tesi di dottorato) rimanda all'etnografia nella sua accezione di rappresentazione. La difficoltà di scrivere l'esperienza, quindi rappresentarla, è molteplice: l'esperienza è sinestetica, corporea, coinvolge i cinque sensi (Matera, 19), è disordinata e imprevedibile, magmatica, è vita quotidiana vissuta che deve essere bloccata, messa per iscritto, corretta e revisionata. Una parziale soluzione a tale problematica è fornita da approcci che prevedono l'uso di filmati e reportage fotografici e che è stata utilizzata in questa ricerca.

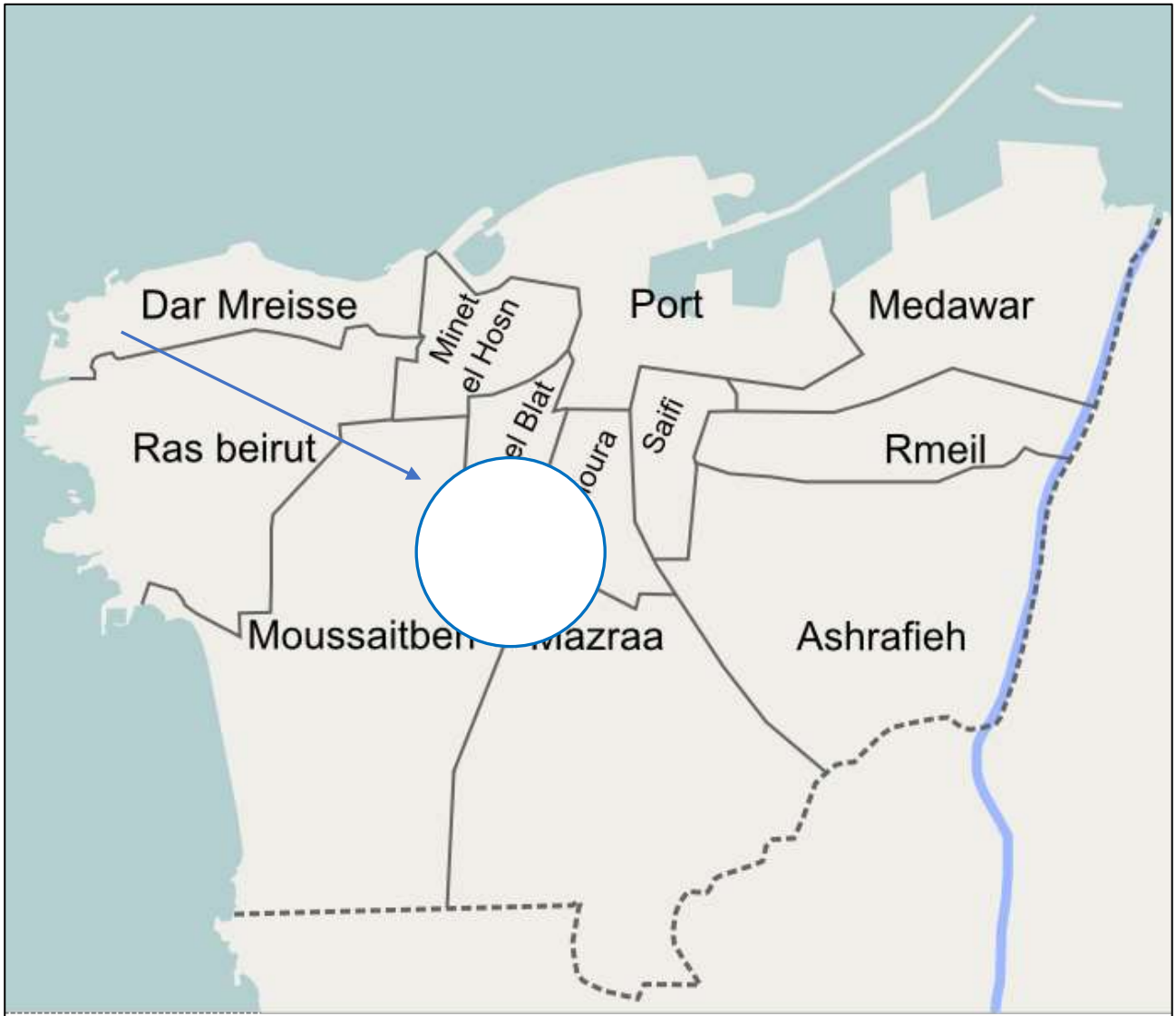


Figura 18. Distretti di Beirut. L'area delimitata dal cerchio rappresenta i tre quartieri a maggioranza sciita oggetto di studio in questa ricerca.
Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e6/Beirut_Districts.png

3. Capitolo terzo

Microstorie di quartieri: gli sciiti e la costruzione delle huseyniyyet

Ma la città non dice il suo passato, lo contiene come le linee d'una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, negli scorrimano delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere, ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli, svirgole.

(Italo Calvino, *Le città invisibili*, 2011)

For geographers, Beirut is still *terra incognita*.

(Michael Davie, *A Post-War Urban Geography of Beirut*, 1993)

3.1 Premesse storico-metodologiche

Nel 1948, trascorso un lustro dalla fine del mandato francese in Libano e quasi tre decenni dalla proclamazione del Grande Libano, gli sciiti urbanizzati non rappresentavano che il 10% della popolazione sciita totale del Paese mentre, nella capitale, costituivano solo il 3,5% della popolazione. Come riporta Nasr, alla fine degli anni Cinquanta, la componente sciita occupava un posto marginale nel sistema politico e socioeconomico, arrivando demograficamente solo ad un quinto della popolazione libanese; tuttavia, se nel 1943 rappresentavano il 6% della cittadinanza beirutina, nel 1974 i dati demografici risultavano completamente sovvertiti: gli sciiti raggiungevano il 29% del totale degli abitanti di Beirut (Nasr 1985, 3-10). Nello specifico, gli sciiti vennero a collocarsi, geograficamente, in tre zone ben definite della capitale: la periferia sud nei quartieri di Ghobeyri e Burj al-Barajne, la periferia est di Nabaa e in uno spazio centrale della capitale che si estendeva dal quartiere di Ayn Mreise alla Corniche al-Mazraa e che costituì uno spazio intermedio, a cavallo della futura linea di demarcazione e nel mezzo tra le regioni a maggioranza cristiana ad est e i quartieri a maggioranza sunnita di Beirut Ovest. I quartieri protagonisti di questa ricerca – Khandaq el-Ghamiq-Bashura, Hey Lija-Musaytbe e Zoqaq el-Blat – si situano appunto in tale spazio (Fig. 18), centrale e intermedio al contempo, che ha iniziato ad accogliere i primi sciiti a partire dal 1920, fino ad arrivare al 1973/74, anni in cui, come riporta Nasr:

- il 50% degli abitanti di Bashura era sciita e nel suo sub-quartiere di Khandaq el-Ghamiq la percentuale saliva all'80%;

- il 20% degli abitanti di Musaytbe era sciita e nel suo sub-quartiere di Hey Lija la percentuale raggiungeva anche qui l'80%.

Prima di cominciare con la trattazione vera e propria delle tre aree scelte come sito della ricerca sul campo, è doveroso precisare come si è giunti a tale decisione e quali sono le caratteristiche principali dei quartieri presi in considerazione:

1. Si tratta di aree in cui i riti della Ashura sono stati poco considerati e di cui non esistono specifici studi a carattere etnografico-religioso, nonostante abbiano visto la costruzione di ben quattro huseyniyyet, in breve tempo (dalla fine degli anni Cinquanta ad oggi) e in un'area geografica poco estesa. Nonostante gli studi di taglio storico, politico, sociologico, antropologico e geografico sulle cerimonie della Ashura e sullo spazio sciita in Libano abbondino (Harb 2003, 2005, 2006, 2010a, 2010b; Harb e Deeb 2008; Norton, 2014, solo per citarne alcuni), questi hanno preso in considerazione altre aree (le periferie sciite di Beirut o il sud del Paese), tralasciando i quartieri centrali della capitale, che sono oggetto di studio di questa ricerca. Un altro fattore che è intervenuto nella scelta di tale area geografica è stato il mutato scenario geopolitico regionale, derivante dall'inizio delle rivolte in Siria (marzo 2011) e dall'annuncio da parte di Hezbollah della sua presenza militare in quel Paese (maggio 2013). Poco dopo (luglio 2013) sono iniziati gli attentati terroristici nella citata periferia beirutina con il conseguente formarsi di checkpoints dell'esercito che la isolavano in entrata. Colà si percepiva nettamente che l'ambiente era cambiato, più controllato e più rigido, e anche da lì derivò la decisione di concentrare la parte etnografica della ricerca entro i confini municipali di Beirut, dove mi sentivo più sicura, maggiormente libera di muovermi, di osservare, di scegliere i partecipanti alla ricerca e di organizzare il materiale video-fotografico.

2. Sono regioni che, in meno di un secolo, sono radicalmente cambiate: se durante il periodo del Mandato francese (1920-1943) e sino allo scoppio della Guerra Civile (1975) si caratterizzavano per un'eterogeneità confessionale ed etnica (sunniti, sciiti, drusi, maroniti, siro-ortodossi, siro-cattolici, armeni, greco-ortodossi, greco-cattolici, curdi), vedevano la presenza di stranieri di diverse nazionalità, soprattutto arabi e occidentali benestanti, erano di estrazione sociale borghese e intellettuale, vantavano la presenza di rinomati palazzi (risalenti all'epoca tardo-ottomana e francese), con il passare delle decadi e, soprattutto dopo i quindici anni del conflitto, hanno subito profondi mutamenti demografici, economici, sociali e politici trasformandosi in quartieri a prevalenza sciita, di bassa estrazione sociale, con edifici fatiscenti non ristrutturati e altri costruiti in fretta e privi di gusto estetico, ammassati l'uno sull'altro, più sporchi e degradati, con grossi problemi di forniture d'acqua e di elettricità, che in alcuni settori raggiungono alte soglie di povertà, equiparabili a delle bidonville.

3. La componente sciita da minoritaria, indigente e marginalizzata ha assunto un ruolo di primo piano all'interno della comunità di tali aree e, con essa, i due partiti politici sciiti che vi operano.

4. L'eterogeneità etnica e confessionale, sebbene in percentuali molto minori rispetto al passato, è rimasta e rende le tre aree peculiari e differenti rispetto ai quartieri circostanti come Basta Tahta, Basta Fawqa, Burj Abi Haydar, Zarif e Mazraa (Fig. 6).

5. Un'altra caratteristica fondamentale e che ha permesso di restringere l'area geografica della ricerca sul campo, è stata la presenza, entro i confini amministrativi dei tre quartieri, di una chiesa. Ciò rafforza la peculiarità della multi-confessionalità di tali aree corroborata, inoltre, dalla loro vicinanza geografica

all'antico quartiere ebraico di Wadi Abu Jamil, in cui è ancora presente la sinagoga⁷⁰ (sotto restauro).

6. Tutte e tre aree sono state interessate dalla costruzione (con conseguenti immani espropri e demolizioni) di tre ingombranti arterie viarie che vennero ad insinuarsi pesantemente all'interno dell'abitato dei quartieri oggetto di studio:

- l'autostrada Fuad Shehab, costruita tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta sulla scia del periodo delle riforme sociali e infrastrutturali volute dal Presidente da cui prende il nome, è nota ai più come il 'Ring', ovvero l'anello autostradale che circonda una parte di Beirut sottolineandone i confini amministrativi e che ha evirato sia Khandaq el-Ghamiq che Zoqaq el-Blat (Bodenstein 2005, 88; Hillenkamp 2005, 216; Stolleis 2005, 184);

- l'autostrada Selim Salam⁷¹, i cui lavori hanno preso avvio agli inizi degli anni Settanta, collega il centro città con l'aeroporto della capitale: la sua costruzione ha distrutto una parte di Zoqaq el-Blat e Khandaq el-Ghamiq e ha tagliato in due monconi Musaytbe (Bodenstein 2005, 88);

- le vie Istiqlal e Osman Ben Affan, fine anni Sessanta. La prima attraversa Musaytbe e Zoqaq el-Blat e arriva a congiungersi con la parte est di Beirut mentre la seconda ha eroso la parte sud di Zoqaq el-Blat, recidendola definitivamente da Musaytbe/Hey Lija.

In sintesi, sono stati scelti dei quartieri eterogenei dal punto di vista confessionale ed etnico, per osservare le dinamiche geografiche e geopolitiche, generate dai riti della Ashura sullo spazio urbano centrale della capitale, che creano specifiche e distinte atmosfere affettive (concetto sviluppato nel capitolo quarto). Si tratta di un approccio innovativo e inedito per quanto concerne l'ambito degli studi a carattere etnografico sulle ritualità sciite, in generale, e sulla comunità sciita dei quartieri centrali di Beirut, in particolare.

3.2 Khandaq el-Ghamiq (distretto di Bashura)

Letteralmente, traducendo dall'arabo, il quartiere si chiamerebbe "il fossato profondo". Infatti, la via che propriamente prende il nome di Khandaq el-Ghamiq è una strada in discesa che dal quartiere di Basta porta fino al downtown e che potrebbe testimoniare l'antica presenza di un corso d'acqua (Brones 2010, 5). La denominazione della strada ha poi dato il nome all'intera area sciita collocata all'interno del distretto⁷² di Bashura e viene generalmente considerata, nell'opinione generale dei beirutini, come un'area a spiccato carattere sciita, controllata da Amal, in cui nell'opinione parziale di molti non sarebbe

⁷⁰ Per un breve excursus storico sulla sinagoga e sul suo restauro si veda il link seguente: <https://www.haaretz.com/jewish/1.5101409>

⁷¹ Pronunciata in dialetto libanese 'Selim Slem', prende il nome da Salim Ali Salam (1868-1938) una delle figure più importanti della vita politica libanese durante il Mandato francese, come suo figlio Saeb nel periodo immediatamente successivo all'indipendenza. D'ora in poi verrà, nel testo, utilizzata la versione dialettale.

⁷² La municipalità di Beirut si compone di 12 distretti (Ashrafiyye, Ayn Mreise, Bashura, Marfa', Mazraa, Medawar, Minet al-Hosn, Musaytbe, Ras Beirut, Rmeil, Saifi, Zoqaq el-Blat) a loro volta suddivisi in circa 60 settori. Bashura e Musaytbe sono sia distretti che settori, mentre Zoqaq el-Blat è il più piccolo distretto della città, suddiviso in due settori (Serail e Batrakiyye). Si faccia riferimento alla Figura 18.

propriamente indicato andare a causa del comportamento rude o criminale degli abitanti nonché caratterizzata dallo spaccio e dal consumo di stupefacenti.⁷³ Dovendo stabilire la nascita o la formazione urbana del distretto di Bashura, dovremmo risalire alla metà del XIX secolo, quando Beirut cominciò a trasformarsi da piccolo borgo con accesso sul mare a capoluogo di un governatorato (1888). L'eterogenea e variegata popolazione beirutina, a maggioranza sunnita e ortodossa, si concentrava all'interno delle mura (*dakhil el-madina*), dove lo spazio aveva carattere residenziale e lavorativo mentre lo spazio fuori le mura (*zahir el-madina*) poteva ricadere nell'ambito di due distinte entità catastali: luoghi comuni o campagne agricole (Davie 1996, 14). Se i luoghi comuni (utilizzati principalmente per l'addestramento dei soldati, i turni di guardia, l'arresto delle carovane provenienti dall'entroterra, come giardini pubblici, cimiteri nonché per la lavorazione della pelle e delle ceramiche) si trovavano nelle immediate vicinanze della città *intra muros*, le campagne erano più distanti e venivano utilizzate per la produzione agricola. Un'iniziale espansione fuori le mura avvenne nella prima metà dell'Ottocento in concomitanza sia con lo sviluppo delle forme primigenie di capitalismo a livello mondiale che vedevano i prodromi di un'espansione europea in Medio Oriente sia con il periodo egiziano, ovvero sia la decade tra il 1831 e il 1840 (Davie 1996, 19; Traboulsi 12-5). A ciò si aggiunse il declino commerciale delle cittadine costiere rivali di Beirut: Tripoli, Sidone e San Giovanni d'Acri (Davie 1996, 18). Acquisito maggior peso economico, politico, commerciale e demografico,⁷⁴ tra i primi quartieri che si formarono al di fuori delle mura cittadine di Beirut troviamo Ghalghul/Ayn el Bashura⁷⁵ oltre che Seifi e Santiyye/Minet al-Hosn. Si trattava di aree confessionalmente miste che iniziavano ad essere abitate da impiegati statali e cittadini di ceto medio. Nello specifico vi risiedeva una maggioranza musulmana affiancata da un'importante comunità cristiana, anche se nell'area di Bashura/Khandaq el-Ghamiq la componente musulmana sunnita costituiva una minoranza e la maggioranza era composta da cristiani siro-cattolici, armeni e maroniti (Brones, 5). A testimonianza di tale eterogeneità della comunità cristiana nel quartiere di Bashura ritroviamo due elementi urbani importanti: la chiesa siro-cattolica di San Giorgio e l'ospedale del Sacro Cuore.⁷⁶

⁷³ Dati che emergevano durante le conversazioni informali avute nel periodo di ricerca sul campo.

⁷⁴ In concomitanza con i primi scontri a carattere confessionale del 1841 e del 1860 tra i maroniti e i drusi, di cui si è detto nel primo capitolo, molti cristiani damasceni e del Monte Libano si rifugiarono a Beirut, andando sia ad occupare gli spazi lasciati vuoti dentro le mura che ad abitare i primi quartieri che sorgevano fuori le mura.

⁷⁵ Ghalghul è un quartiere oggi inesistente, distrutto dalla furia dei combattimenti durante la Guerra Civile. Non rimangono che pochi edifici restaurati a ricordarne la presenza, come ben riportato dal giornalista Habib Battah al link seguente: <http://www.beirutreport.com/2017/10/ghalghoul-a-neighborhood-erased.html>. Bashura veniva anticamente denominata Ayn al-Bashura, la fonte di Bashura, rimandando così alla probabilità che prima vi si trovasse una fonte d'acqua (*ayn*, fonte, sorgente, in arabo).

⁷⁶ Le informazioni riguardo la chiesa di San Giorgio e l'Ospedale del sacro Cuore sono tratte da due articoli del quotidiano libanese Al-Akhbar, di seguito i link: <https://al-akhbar.com/Community/72486>, *Al-Khandaq al-Ghamiq al-hayy al-munkhafid alladhi qaria al-faransiyyun* (Al-Khandaq al-Ghamiq, il quartiere basso che ha dato una batosta ai francesi). <https://www.al-akhbar.com/Community/72513>, *Al-Khandaq al-Ghamiq: al-tabawilat al-dimughrafiyya al-kubra* (Al-Khandaq al-Ghamiq: i grandi rivolgimenti demografici).

La chiesa, pesantemente danneggiata durante gli anni della guerra, ha mantenuto la struttura esterna, come si vede dall'immagine sotto:



Figura 19. Facciata della chiesa, 2014, Beirut Foto dell'autrice.

Tuttavia, le navate son crollate e le campane vennero trafugate così come tutti gli arredi interni.



Figura 20. Interno della stessa chiesa, 2014, Beirut. Foto dell'autrice.

In occasione di una celebrazione tenutasi nella chiesa in via straordinaria nel 2004, il Patriarca Mar Ignatius Butros al-Thamin Abdelahad affermò che gli archivi della chiesa datavano la presenza dei cristiani siriaci nella città di Beirut a partire dal 1810, in epoca tardo ottomana. Una volta che il numero dei siriaci nella città crebbe, il patriarca decise di costruire la chiesa e lo fece in quella che all'epoca veniva considerata la zona con la più alta concentrazione di siriaci: il quartiere di Khandaq el-Ghamiq nel distretto di Bashura. I lavori cominciarono tra il 1878 e il 1880 e si conclusero nel 1883.⁷⁷ Oggi la chiesa, sotto restauro, è da qualche anno inglobata all'interno del progetto denominato Beirut Digital District (BDD)⁷⁸ gestito dalla società ZRE⁷⁹ che mira a realizzare, nei prossimi anni, un'area a spiccato carattere tecnologico-digitale che dia slancio e nuove opportunità di sviluppo ad uno dei quartieri più danneggiati dalla Guerra Civile e depressi economicamente. Un report della CNN non ha esitato a definirlo la Silicon Valley del Libano⁸⁰ anche se le associazioni nate a difesa del patrimonio architettonico di Beirut hanno espresso il timore che il progetto non farà che snaturare la realtà del luogo e contribuire all'innalzamento dei canoni di locazione in un quartiere di certo non benestante.



Figura 21. La chiesa, vista dalla parte posteriore, così come dovrebbe apparire alla fine dei lavori. Foto tratta dal sito BBD.

⁷⁷ Informazioni tratte dal sito web ufficiale della comunità siro-ortodossa di Beirut in cui si fa, inoltre, riferimento anche all'orfanotrofo siriano di Mor Aphrem sito nel quartiere di Khandaq el-Ghamiq: <https://syriacpatriarchate.org/2019/04/holy-qurobo-and-funeral-of-late-archbishop-mor-philoxenus-matta-chamoun/>

⁷⁸ <http://beirutdigitaldistrict.com/masterplan>

⁷⁹ Sito internet della società ZRE: <http://zre.com.lb/> con il master plan riguardante il BDD: <http://zre.com.lb/beirut-digital-district/>

⁸⁰ Si veda il seguente link: <https://edition.cnn.com/videos/world/2015/05/11/pkg-stevens-transformations-beirut.cnn>

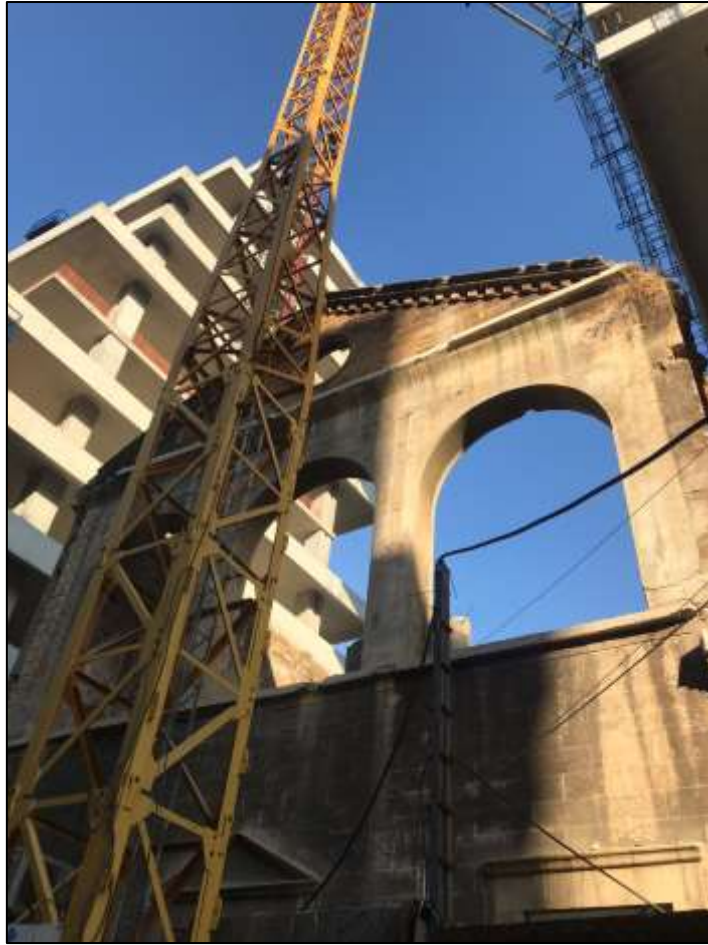


Figura 22. La stessa chiesa sotto restauro, soffocata dai grattacieli in costruzione, dicembre 2019. Foto di Federico Calabrese Martuscelli.

L'altro elemento urbano che (pur non essendo oggi concretamente presente come invece è la chiesa sopraccitata) rimanda alla presenza di una folta comunità cristiana, soprattutto medici armeni, a Khandaq el-Ghamiq, è dato dall'Ospedale del Sacro Cuore, *Mustashfa Qalb Yesua*, definito anche l'Ospedale francese, *al-Mustashfa al-Faransi*, fondato dalle suore dell'ordine delle Figlie della Carità di San Vincenzo de' Paoli. Durante diverse conversazioni informali e interviste con gli abitanti del quartiere era emerso che gli abitanti del Khandaq ricordassero la sua presenza o ad ogni modo ne avessero sentito parlare dai genitori o dai nonni. Dalle stesse persone sentii vari racconti secondo cui la struttura ospedaliera venne in seguito abbandonata e poi demolita. Lo spazio vuoto venutosi a creare venne utilizzato per la costruzione di una fabbrica della Pepsi Cola (*maamal el-Pepsi*), anch'essa poi eliminata. In quegli anni e anche dopo la fine del conflitto venne utilizzata dall'esercito siriano come postazione militare. La presenza siriana nel quartiere è attestata anche dalle numerose scritte sui muri del quartiere fotografate tra il 1975 e il 1977 (Chakhtoura 2005, 52-3). Assunse quindi la funzione di campo da calcio (*maalab el-Pepsi*), utilizzato dai ragazzini del quartiere. Negli ultimi dieci anni sorse il progetto di costruirvi un grande

centro commerciale. Tuttavia, la recente scoperta di rovine che risalirebbero al periodo romano⁸¹ ha di fatto bloccato ogni progetto. Oggi è possibile vederle anche senza essere autorizzati se si hanno delle conoscenze tra gli abitanti del quartiere, e fare una passeggiata intorno. Lo spazio vuoto antistante le rovine viene comunemente indicato oggi con l'espressione *bura fadie*⁸² e utilizzate come parcheggio.



Figura 23. Le rovine del maalab di Khandaq el-Ghamiq, novembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

Seguendo la narrativa storica proposta dal sito internet ufficiale dell'ospedale⁸³ si evince che, nel 1881, le suore decisero di acquistare un frutteto sito nelle vicinanze del centro città al fine di costruirvi un ospedale. Dai 60 posti letto del 1885⁸⁴ si passò a 118 nel 1896, finché nel 1957 il terreno venne espropriato per la costruzione di quello che nel sito è definito un boulevard (si fa qui riferimento alla costruzione dell'Avenue Fuad Shehab, il Ring, di cui sopra). L'ospedale si spostò quindi nella regione a nord-est di Hazmiyye dove l'edificio, inaugurato nel 1965, opera ancora oggi. Terminato il mandato francese e dopo il secondo conflitto mondiale, tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta il quartiere appariva,

⁸¹ Si veda l'articolo al link seguente: <http://www.beirutreport.com/2017/03/ancient-ruins-uncovered-in-the-digital-district.html>

⁸² *Bur* in arabo significa incolto, improduttivo. 'Bura fadie' indicherebbe quindi uno spazio vuoto non fertile, formula che stride con la ricchezza storica, archeologica, culturale e sociale che, invece, quello spazio esprime. Riguardo all'utilizzo del vocabolo in ambito urbanistico-geografico si veda anche Bou Akar 2018, 112.

⁸³ Sito internet ufficiale dell'ospedale, alla sezione storica:

https://www.hsc-lb.com/index.php?option=com_content&view=article&id=163&Itemid=1#Histoire

⁸⁴ Kassir riferisce che nel 1885 l'ospedale venne completato «on the outskirts of the old town» (2010, 198).

quindi, confessionalmente misto e intellettualmente dinamico e vivace: due tra i più importanti quotidiani nazionali, al-Hayat e The Daily Star, vennero fondati rispettivamente nel 1946 e nel 1952 da Kamel Mrowa mentre il famoso scrittore libanese, Suheil Idris, venuto a mancare nel 2008, fondò nel suo amato quartiere la prestigiosa rivista mensile di taglio culturale e letterario, al-Adab, nel 1953.⁸⁵ Tuttavia, il declino urbano del quartiere cominciò a manifestarsi durante gli anni del mandato presidenziale di Fuad Shehab (1952-58) in cui la maggior parte dei cristiani, che ivi abitavano, cominciò ad abbandonare le proprie case, nello specifico a partire dalla crisi politica del 1958 (di cui al capitolo primo) che vide formarsi all'interno del quartiere una primigenia linea di demarcazione lungo la Rue de Syrie (Brones, 6) e che nel quartiere assunse le caratteristiche di una guerra civile tra i sostenitori del rinnovo del mandato del Presidente cristiano Camille Chamoun e i suoi oppositori nasseristi e panarabisti. Essendosi ormai incrinata le relazioni di buon vicinato, i cristiani continuarono ad abbandonare le proprie abitazioni sino ai primi anni della Guerra Civile (1975-76). Insieme a loro, molti tra gli abitanti più benestanti del quartiere, in prevalenza sunniti, cominciarono allo stesso modo a trasferirsi verso quartieri più moderni e lussuosi come Verdun e Rawshe, spianando la strada per una radicale riconversione demografica del quartiere.

3.3 Hey Lija (distretto di Musaytbe)

Come per il paragrafo precedente, quando si tratta di percorrere i meandri della microstoria urbana di Beirut, è bene partire dai significati dei termini. Musaytbe deriva il suo nome dall'arabo *mastaba* che designa una superficie piana all'esterno di un'abitazione, poco rialzata e dove ci si accomoda. Indica quindi una sorta di piccola terrazza o veranda esterna. Considerando che Musaytbe è situato su una delle due colline di Beirut (l'altra è Ashrafiyye, all'est), un secolo fa quando iniziò ad essere abitato, dal quartiere si poteva vedere il mare. L'etimologia del suo sub-quartiere Hey Lija rimanda invece all'idea di arrivo e rifugio: è, specificatamente, "il quartiere di chi arriva o il quartiere di chi si rifugia". Riprendendo il concetto di *zabir el-madina* (fuori le mura), descritto dalla Davie nel paragrafo precedente, la studiosa fa risalire all'inizio dell'Ottocento il primo agglomerato urbano di quello che diventerà Musaytbe, identificandolo geograficamente nei pressi dell'importante santuario (*mazār*) greco-ortodosso di Mar Elias Btina edificato alla fine dell'Ottocento e dedicato al santo guerriero Elia (Davie 1996, 15). Come si è visto in precedenza, durante il XIX secolo, infatti, a causa degli scontri confessionali del 1841 e del 1860 che videro contrapporsi drusi e cristiani nel Monte Libano, nella Beqaa e nella regione di Damasco, la zona di Musaytbe assistette all'arrivo di un gran numero di rifugiati greco-ortodossi, che fuggivano dalle violenze (Davie, 1996, 10; Fregonese 2020, 51). È in questo periodo, quindi, che Musaytbe inizia ad allargarsi verso Gemmeyze e Mazraa ad est, assumendo la caratteristica di un quartiere misto

⁸⁵ Si veda l'articolo tratto da The Daily Star al link seguente:

<http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2013/Jul-31/225696-khandaq-al-ghamiq-hub-for-old-and-new.ashx>

espansosi a partire dal nucleo originario ortodosso grazie ai nuovi apporti cristiani e musulmani (Davie, 1996, 11). Prima del periodo delle Tanzimat, le riforme ottomane del periodo 1839-1876, e degli interventi di costruzione delle strade implementati dai governatori francesi (1920-1943), il quartiere si presentava ancora come una distesa rurale, dove abbondava la pianta del fico d'india (2017, Public Works-Ashghal Amma - PWAA)⁸⁶ e costituiva ancora la periferia sud-occidentale di Beirut, abitata da greco-ortodossi e delimitata dalle dune di sabbia⁸⁷ che precedevano le falesie sul mare. Dopo l'abbattimento delle mura che cingevano Beirut (anni Settanta dell'Ottocento) e, nello specifico, a partire dagli anni Venti e Trenta del XX secolo (Fattore 1996, 3), molte famiglie cominciarono a spostarsi verso la zona di Musaytbe, dove, pertanto, si intensificarono i lavori di costruzione. In concomitanza con questi arrivi, le autorità francesi iniziarono a concedere dei possedimenti terrieri ai greco-ortodossi residenti nella vicina zona di al-Mazraa e, allo stesso modo, ai rifugiati siro-ortodossi che cominciarono ad arrivare a seguito dei massacri perpetrati dalle autorità turche a partire dal 1915 nei confronti delle minoranze cristiane. La comunità siro-ortodossa poté in questo modo non solo risiedere in una zona specifica di Musaytbe (nella parte sud) ma anche edificare la chiesa di Mar Butros e Bulos (la Chiesa di San Pietro e Paolo, patriarcato siro-ortodosso) e la scuola adiacente (Mar Sawarius). Nonostante, nel corso delle interviste effettuate, il quartiere venisse identificato come Hey Sirien (il quartiere dei siriaci) dagli adulti, a prescindere dalla confessione di appartenenza, durante un'intervista con D, un giovane membro della comunità siro-ortodossa di Musaytbe,⁸⁸ originario del quartiere e che ancora vi abita, egli riferì che:

Non ha più la stessa identità che aveva, ma la presenza del patriarcato dà ancora l'idea di una regione siriana.

Durante un'intervista con E,⁸⁹ un altro giovane (siro-ortodosso) originario della zona di Mazraa, notai che anche lui non usava l'espressione Hey Sirien per definire la zona in cui si trova la chiesa di Mar Butros e Bulos e mi confermò come fosse un modo usato solo dalle generazioni precedenti, facendo la distinzione tra *jil madi* (generazione del passato) e *jil aser* (generazione attuale). L'unica espressione che

⁸⁶ Fondato nel 2012, Public Works-Ashghal Amma (PWAA d'ora in poi) è uno studio architettonico-urbanistico e al contempo un'associazione di urbanisti, architetti, artisti, giornalisti, storici e registi. Hanno realizzato lavori a carattere urbanistico in diverse parti di Beirut e del Libano e tra questi vi è un accurato lavoro sul quartiere di Musaytbe di cui questa parte si avvale a piene mani. Di seguito il link alla pagina in lingua araba del progetto '*An narsum Beirut min riwayat mustajiriba*' (Disegniamo Beirut attraverso le storie dei suoi inquilini), pubblicato il 20 aprile 2017: <https://www.publicworksstudio.com/ar/articles/%D8%A3%D9%86-%D9%86%D8%B1%D8%B3%D9%85-%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%AA-%D9%85%D9%86-%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A3%D8%AC%D8%B1%D9%8A%D9%87%D8%A7%E2%80%AC-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D8%A7%D9%86%D9%8A>

⁸⁷ I due quartieri confinanti di Zarif e Zeidaniyye in passato si chiamavano Raml el-Zarif e Raml el-Zeidaniyye, dove il termine *raml* in arabo significa sabbia.

⁸⁸ Intervista con D, giovane ortodosso originario di Musaytbe, nella zona di via al-Baida, svoltasi nella tarda mattinata dell'8 ottobre 2017, nel parcheggio esterno alla chiesa di Mar Elias Btina, dopo la funzione domenicale.

⁸⁹ Intervista condotta con E, in data 11 febbraio 2018, nella caffetteria Dunkin Donuts di Hamra, dopo averlo conosciuto nella chiesa di Mar Butros e Bulos una volta terminata la funzione domenicale.

egli ricollega alla presenza dei cristiani siriaci nel territorio di Beirut è Sheria Sirien (la via dei siriaci) nella zona di Suyufi-Ashrafiyye, nella parte est della capitale. In un'altra intervista, rilasciatami da G, anch'essa siro-ortodossa originaria di Hey Sirien,⁹⁰ emerse il dato di un'appartenenza identitaria più forte e decisa, associata all'idea di 'ritorno' in Libano. I suoi nonni paterni erano siriaci di nazionalità turca e fuggirono dal Paese durante i massacri del 1915-18 per trovare rifugio a Musaytbe. Lei riassunse la vicenda storica con la frase:

Dabbabuna el-atrak. Rjana a Beirut, ard already kunna fia (I turchi ci hanno massacrati. Siamo tornati a Beirut, una terra in cui già abitavamo)

La sua idea di ritorno si inserisce nel filone storico del 'fenicianesimo', che vuole il Libano terra fenicia e poi cristiana, abitata da siriaci, caldei e assiri che si esprimevano in lingua aramaica. A differenza degli sciiti, che sostiene siano arrivati durante gli anni Cinquanta-Sessanta, definisce i siriaci come beirutini (*bijerte*), al pari dei sunniti e dei greco-ortodossi.⁹¹ Un altro sotto-quartiere di Musaytbe era identificato con la zona nord dove la maggior parte delle terre erano di proprietà dell'illustre famiglia Salam.⁹² In posizione sopra-elevata, tale area si contraddistingueva per la presenza di splendide case in stile ottomano attorniate da giardini e frutteti.⁹³ La popolazione che ivi abitava era costituita per la gran parte da impiegati nel porto di Beirut o nelle due società dell'elettricità e dell'acqua, mentre altri si occupavano delle stalle adiacenti a villa Salam (PWAA). Accanto all'abitazione dell'eminente famiglia sunnita troviamo la moschea storica del quartiere, edificata nel 1884 e i cui lavori di restauro terminarono nel luglio del 1974 (Charara e Chbaru 1985, 10). Oltre alla zona Al-Salam (famiglia Salam) e Hey Sirian, è possibile identificare un terzo sub-spazio di Musaytbe, il micro-quartiere di Hey Lija, a carattere quasi essenzialmente sciita. Gli sciiti, scegliendo di abbandonare una vita a carattere rurale vissuta nelle campagne economicamente depresse del sud del Paese (Nasr, 3), cominciarono ad arrivare a Hey Lija durante gli anni Cinquanta (PWAA), attratti dalla vicinanza geografica al centro della città dove iniziavano a trovare lavoro come muratori, imbianchini, spazzini o nel porto. Il quartiere, inoltre, veniva scelto anche per la presenza delle abitazioni tipiche di allora, *al-dar*, ossia abitazioni di terra/sabbia,

⁹⁰ Intervista svoltasi in data 21 novembre 2017, a casa dell'intervistata, G, nella regione montuosa di Bsalim. Impossibilitata a muoversi e a guidare fino a Musaytbe, a causa di una brutta caduta, lei, ancora convalescente, mi invitò nella nuova casa in cui risiede da pochi anni con il marito, anch'egli ortodosso.

⁹¹ La comunità greco-ortodossa di Musaytbe oltre che a Mar Elias Btina si ritrova nella chiesa di Mar Elias, che si affaccia sull'autostrada Selim Slem, molto vicina a Hey Lija, nei cui dintorni, quindi, troviamo due huseyniyyet, due moschee sunnite, tre chiese (siro-ortodossa, greco-ortodossa e una piccola chiesa maronita sotto restauro). È evidente, pertanto, come ogni comunità reclami il suo spazio nella geografia del quartiere.

⁹² Una delle più importanti famiglie di notabili libanesi, di orientamento liberale, tra cui spiccano Saeb Salam (1905-2000), che ricoprì la carica di Primo ministro per sei volte, ebbe un ruolo importante negli anni dell'indipendenza del Paese e fu uno dei protagonisti della rivolta armata del 1958. Lasciò la sua eredità politica al figlio Tammam (n. 1945).

⁹³ La presenza di giardini e frutteti (*basatin*) compare anche in diverse interviste e conversazioni informali con gli abitanti del quartiere.

al piano terra, dotate di numerose stanze che venivano occupate ciascuna da una famiglia, con bagno e cucina in comune (PWAA). La comunità drusa nel quartiere, residente soprattutto nella zona di Wata al-Musaytbe e lungo l'asse Zeidaniyye-Burj Abi Haydar (Charara e Chbaru, 3) insieme a quella curda (che andava ad occupare gli interstizi tra le altre aree confessionalmente più omogenee) completa l'idea di un quartiere confessionalmente misto e socialmente eterogeneo (Charara e Chbaru, 3). Con l'aprirsi della fase delle ostilità si assisté a nuovi arrivi di persone nel quartiere: nel biennio 1976-77 molte famiglie sunnite si spostarono dal centro storico raggiunto dalle battaglie più violente e altri da Tariq el-Jdide, quartiere vicino e di ceto sociale più basso; molti sciiti vi si riversarono a seguito dei continui attacchi israeliani nei villaggi del sud tra il 1978 e il 1982. Durante la seconda metà degli anni Ottanta si osservò invece un nuovo spostamento dei sunniti, questa volta al contrario: da Beirut Ovest (e quindi anche da Musaytbe) verso la regione periferica di Doha Aramun, un tempo luogo di villeggiatura per famiglie cristiane e sunnite altolocate (Bou Akar 2018, 113) o verso quartieri nuovi e confessionalmente omogenei (sunniti) come Tellet el-Khayat e Zarif (Charara e Chbaru, 21).

3.4 Zoqaq el-Blat

Anche in questo caso il significato letterale del nome del quartiere è un diretto rimando alla storia: “la via lastricata” e indica la prima via, fuori dalle mura della città, che, durante il periodo egiziano connotato da una maggior sicurezza delle strade (1831-1840) venne pavimentata. La via esatta prende oggi il nome di Rue Amine Beyhum (precedentemente Rue Maurice Barres) e, a differenza di Khandaq el-Ghamiq e Musaytbe, Zoqaq el-Blat non compare nelle targhe di colore blu che identificano i quartieri/distretti in Libano. Compiono, invece, i due settori in cui è diviso: Serail e Batrakiyye (Bodenstein, 37-9). Serail (serraglio) fa riferimento al palazzo in cui ha sede il governo, sito nella parte nord del quartiere mentre Batrakiyye indica la sede del Patriarcato greco-cattolico situato nella parte sud. La dicitura Zoqaq el-Blat, tuttavia, già nel 1843 indicava non più solo la via lastricata fuori le mura della città ma già una zona a sé, come dimostrano alcuni documenti di una corte sciaraitica locale. Data la sua posizione sopraelevata, la presenza di giardini e frutteti, il clima più fresco, le strade lastricate e la vicinanza al centro della città iniziava a venir scelta da famiglie borghesi e aristocratiche come seconda casa, in cui trascorrere l'estate o i periodi di pausa dal lavoro:

This custom of some wealthy Beirut families, to escape from the city into the surrounding countryside during the hot and humid summer months, is apparently older than the 1820 (Bodenstein, 41).

A queste caratteristiche si aggiunge la presenza di edifici quali il Grand Serail dal 1920, precedentemente caserma ottomana (dal 1853) e sede del governatore della Wilaya di Beirut (dal 1888) nonché palazzi

(alcuni dei quali sono stati recentemente demoliti) in cui avevano sede diversi consolati europei, scuole e missioni religiose (Mollenhauer 2005, 123-7) che rendevano Zoqaq el-Blat particolarmente attraente per i facoltosi stranieri residenti in Libano. Inoltre, il quartiere, oltre ad avere uno spiccato carattere multiculturale e alto-borghese è sede di edifici religiosi appartenenti alle numerose confessioni che vi si sono insediate e che si raggruppavano nelle strade adiacenti a queste strutture:

- La moschea sunnita di Zoqaq el-Blat, risalente al 1860;
- La chiesa maronita di Sant' Elia, costruita intono al 1850;
- La chiesa protestante del 1869;
- La chiesa greco-cattolica di Nostra Signora dell'Annunciazione, risalente al 1890 circa (ma presente all'interno del Patriarcato già dal 1865);
- Una piccola chiesa armeno-ortodossa oggi sostituita dalla maestosa chiesa di San Nicham (1960);

A questi edifici si aggiungono la vicina chiesa cattolica romana di San Luigi dei Cappuccini e la sinagoga nell'adiacente quartiere ebraico di Wadi Abu Jamil che pur situandosi al di fuori di Zoqaq el-Blat contribuiscono a dare l'idea della variegata composizione socio-confessionale dell'area. Il quartiere, già densamente popolato nel periodo tardo ottomano, continuò a crescere demograficamente durante gli anni del Mandato a causa dell'afflusso di curdi e armeni, nonché di libanesi che vi si trasferivano attratti dalle opportunità di lavoro che si presentavano nella capitale. In generale si assistette ad un primo arrivo di armeni in fuga dai massacri del 1915-18 in Turchia e di lavoratori non qualificati (specialmente curdi e sciiti) che iniziarono ad abbassare il livello sociale del quartiere. Al contempo molti facoltosi abitanti (sia libanesi che stranieri) cominciarono a lasciare il quartiere per dirigersi verso altre zone più calme, silenziose e benestanti con il conseguente trasferimento dei consolati e delle residenze dei diplomatici. Oltre a questa componente sociale, a seguire, furono i cristiani a lasciare il quartiere e, nello specifico, dopo il conflitto del 1958. Con il l'aumentare delle tensioni sociali e delle disparità economiche, tale tendenza demografica venne ad accentuarsi: la maggior parte degli abitanti maroniti, greco-cattolici e armeni lasciò definitivamente il quartiere e molte abitazioni vennero occupate da profughi del sud del Paese, sotto attacco israeliano (in maggioranza sciiti e palestinesi), che trovavano rifugio nella case lasciate vuote. È proprio durante il corso della guerra che a Zoqaq el-Blat (così come successe per Musaytbe e Khandaq el-Ghamiq) cominciarono ad apparire le prime milizie sciite e palestinesi anche se le seconde, a partire dal 1982 (anno in cui la sede dell'OLP si trasferì in Tunisia) e con l'intifada sciita del febbraio 1984, persero gradualmente potere per lasciare campo libero ai due partiti sciiti: Amal e Hezbollah.

3.5 Lo spazio che cambia: comparsa delle huseyniyyet nei tre quartieri

3.5.1 Huseyniyye al-Imam Ali Bin Abi Talib

Gli sciiti dal sud del Paese (in particolare dalle regioni di Mes al-Jabal, al-Khiyam e Marjayun) cominciarono ad arrivare nel quartiere a partire dagli anni Quaranta del Novecento (Brones, 5),⁹⁴ spinti dalla necessità di trovare un lavoro: il quartiere di Khandaq el-Ghamiq, data la sua vicinanza al centro città, occupava una posizione geograficamente strategica. La minoranza sciita (insieme a quella curda) si trovò quindi a convivere con una maggioranza, etnicamente e confessionalmente, composta formata da sunniti e cristiani. Il secondo periodo che si caratterizzò per un arrivo massiccio di sciiti fu il 1976 quando, a seguito dell'attacco delle milizie cristiane al quartiere periferico di Nabaa, in tantissimi si rifugiarono a Khandaq el-Ghamiq occupando le abitazioni precedentemente lasciate vuote dagli abitanti originari, cristiani e sunniti. Quello che ci si prefigge di fare qui è ricostruire la presenza sciita nel quartiere nei quarant'anni (circa) che si collocano in mezzo a questi due limiti temporali, ossia il 1940 e il 1976, ripercorrendo le vicende della costruzione della moschea/huseyniyye da parte della famiglia sciita degli Ayyad a partire dalla fine degli anni Cinquanta.

Da un'intervista⁹⁵ con l'attuale imam della moschea di Khandaq el-Ghamiq, Sheikh Ayyad (n. 1969), si evince come il progetto della moschea abbia iniziato a concretizzarsi, inizialmente, con la costituzione della *Jama'iyya al-Taaoniyya al-Kheiriyya wa al-Madaris* (Fondazione per le opere pie e le scuole) e della relativa huseyniyye (non ancora moschea) nel 1958-59⁹⁶ ad opera del nonno paterno dello stesso sheikh, Muhammad Ayyad, descritto dal nipote come uno dei maggiori protagonisti di quella che lui definisce la *nahda*⁹⁷ sciita in Libano, ovvero il periodo di fervore e attivismo culturale e politico sciita che seguì l'arrivo e l'opera dell'Imam Musa al-Sadr in Libano (vedasi capitolo primo). Muhammad acquistò il terreno su cui aveva sede la scuola/orfanotrofo siro-cattolico di Mor Ophrem (*madrasa lil sirian, kbass lil ta'ifa al-sirian*) di cui si è parlato nel paragrafo precedente (vedasi nota 76). Il dato che emerge, in linea con la fase, di cui si è detto, in cui i cristiani iniziarono ad abbandonare il quartiere in concomitanza con gli scontri armati del 1958, è una vera e propria riconversione dello spazio e del suo uso: da orfanotrofo siro-cattolico espressione di una delle confessioni religiose fino ad allora maggioritarie, a Bashura, a

⁹⁴ L'articolo di al-Akhbar citato in precedenza data l'arrivo degli sciiti al Khandaq negli anni Trenta (vedasi il primo articolo citato alla nota 76).

⁹⁵ Intervista rilasciata il 19 ottobre 2017, dallo sheikh, nella propria abitazione al Khandaq, alla presenza della moglie, di due figli e di un'esponente del partito politico di Amal, N, che aveva preso l'appuntamento e aveva insistito per accompagnarli. La presenza di N (il cui partito politico ha il controllo del quartiere) ha sicuramente influenzato l'esito dell'intervista e il tipo di risposte che ricevevo.

⁹⁶ Hillenkamp data la costruzione della huseyniyye al 1961, in linea con la narrazione orale dello sheikh.

⁹⁷ Il termine Nahda, inteso come risveglio, rinascita, rinascimento, illuminismo, riformismo etc., indica il periodo (seconda metà dell'Ottocento) in cui cominciarono a formarsi, a livello, letterario e politico, le prime idee e i primi movimenti a carattere nazionalista e riformista, in ambito arabo e musulmano. Fu un fenomeno proprio delle élite borghesi e qui è interessante notare come lo sheikh se ne appropriò e lo usò per definire il periodo di presa di consapevolezza degli sciiti in Libano circa il loro ruolo e potenziale nelle società libanese, durante l'operato di Musa al-Sadr.

fondazione pia/huseyniyye sciita, ancora minoranza nel quartiere. Lo spazio da quel momento in poi mutò e continuò a mutare nel tempo. Sempre dalle parole dello sheikh si evince che fu grazie ai soldi che la fondazione pia riusciva a raccogliere che vennero utilizzati, prima, per ripagare i debiti nei confronti dei venditori siriaci (dallo sheikh Murtada Ayyad, figlio di Muhammad, oggi anziano e al tempo dell'intervista reduce da un ictus che non gli permetteva di articolare le parole in maniera comprensibile per un'intervista) e poi per la costruzione della moschea vera e propria, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta: la moschea Ali Bin Abi Taleb. Il minareto venne completato tra il 1980 e il 1982 da Murtada. In un lasso di tempo di circa vent'anni quindi si era passati da una fondazione che aveva la sua sede in una stanza/huseyniyye e in cui vi era anche l'abitazione della famiglia dello sheikh ad una moschea vera e propria. A testimonianza del rispetto e della gratitudine che la comunità sciita prova nei confronti del defunto Mohammad Ayyad (m. 1977), all'interno della huseyniyye, nella parte dedicata agli uomini, si trova la tomba dello sheikh, ben visibile, accanto al pulpito da cui avvengono i sermoni durante le celebrazioni della Ashura.⁹⁸



Figura 24. Minareto della moschea Ali Bin Abi Taleb, ottobre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

⁹⁸ Mentre me la mostravano, dopo l'intervista, N si chinò per dare un bacio e toccare con la mano la tomba, pronunciando la Fatiha, la sura Aprente del Corano.

Approccio:

Nei giorni precedenti alle celebrazioni della Ashura del 2015 (nello specifico il 13 ottobre 2015), mi presentai davanti all'edificio religioso e, trovando un gruppetto di ragazzi davanti, chiesi a che ora e in quali giorni si sarebbero tenuti i majeles. Mi risposero senza esitazione ma, una volta resi noti i miei progetti di ricerca (scrivere un proposal per un eventuale bando di dottorato in Italia), mi presentarono ai responsabili di Amal del quartiere e mi chiesero di lasciare il passaporto per poterne fare una copia (18 ottobre 2015).

Nello stesso giorno assistetti al primo majlis nella huseyniyye del Khandaq e venni accolta positivamente dalle ragazze responsabili, che mi offrirono il tè, mi chiesero dove preferissi sedermi e mi fecero qualche domanda sulla ricerca che stavo svolgendo. Al contempo mi controllavano. Da allora in poi ebbi libero accesso alle celebrazioni secondo modalità che, tuttavia, ricalcavano modalità di accoglienza e sorveglianza insieme. Sheikh Ayyad mi venne presentato nel 2015 e percepii un atteggiamento di distanza e diffidenza che mantenne, seppure in maniera minore, anche dopo l'intervista (svoltasi nel 2017).

3.5.2 Huseyniyye al-Imam al-Huseyn/Huseyniyye Saida Khadija

A Hey Lija/Musaytbe gli sciiti cominciarono ad arrivare intorno agli anni Cinquanta quando esisteva già la huseyniyye nel vicino quartiere di Khandaq el-Ghamiq. Il fatto che una decade dopo, venne avvertita l'esigenza di crearne una nuova è sintomatico di come la comunità sciita si stesse allargando e cominciasse a reclamare spazio e a modificare i luoghi che abitava. Nel 1971 venne istituita la fondazione pia al-Bir wa al-Irshad al-Kheiriyya⁹⁹ per opera del Seyyed Muhammad Zaki Tuffeha (n. 1931), grazie a fondi provenienti da donazioni da diversi paesi arabi come il Kuwait, la Libia, gli Emirati o da donazioni di sciiti facoltosi. La costruzione della huseyniyye vera e propria, denominata al-Imam al-Huseyn, avvenne in maniera graduale tra il 1973 e il 1979¹⁰⁰ dopo l'acquisto dell'appezzamento di terreno per 85,000 LBP. Nonostante l'edificio non fosse ancora completo, seguendo una prassi comune tra gli sciiti, negli anni precedenti si celebrava la Ashura all'interno di tende adibite nello spazio acquisito per l'edificazione futura della huseyniyye o utilizzando delle scuole o all'interno di abitazioni private. Seyyed Huseyn Tuffeha, il figlio del fondatore, mi raccontò di come fino agli anni Settanta gli sciiti fossero ancora pochi, Beirut fosse ancora prevalentemente sunnita e che quindi la Ashura venisse celebrata per lo più nelle abitazioni private per evitare di infastidire i vicini.¹⁰¹ Riportando le sue parole:

⁹⁹ Pagina Facebook della huseyniyye in cui vengono messe in rete le principali attività e iniziative del centro: https://www.facebook.com/pg/%D8%A7%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%B7%D8%A8%D8%A9-65770467729351/about/?ref=page_internal

¹⁰⁰ Le informazioni sulla storia della huseyniyye sono state raccolte durante due interviste al figlio del fondatore, Seyyed Huseyn Tuffeha, in data 19 e 24 aprile 2018 a casa sua, il quarto piano dell'edificio che ospita anche la huseyniyye (piano terra) e le moschee per gli uomini e le donne. Egli ricopre la carica di giudice (*qadi*) nel locale tribunale sciaraitico jafarita.

¹⁰¹ Il fatto che i celebranti, durante la Ashura, venissero colpiti con pomodori, uova o patate è un dato che si riscontra nei discorsi di diverse persone intervistate.

C'era già a Khandaq el-Ghamiq, ma lì la costruzione della huseyniyye non ha avuto l'importanza e i seguiti di questa huseyniyye. In quegli anni la Ashura era molto diversa rispetto ad oggi: personalità politiche importanti come Saeb Salam, Musa al-Sadr, Salim al-Hoss, Rashid Karame venivano ad assistervi nonostante il posto non fosse confortevole. Quando pioveva scendeva l'acqua, la tenda (*kehyme*) si bagnava...Questo centro è stato il motivo per cui gli sciiti si sono diffusi qui, a Hey Lija: *shia tamarkaza, taqwa, imtadda*.



Figura 25. Tenda/huseyniyye, prima della costruzione della moschea, durante la celebrazione di un majlis, alla presenza di personalità politiche e religiose di diverse confessioni. Foto dell'autrice.

Tuffeha non era solo ben conscio del peso politico che la nuova huseyniyye garantiva alla comunità sciita ma anche del valore strategico e geopolitico che il nuovo edificio emanava. Senza che glielo chiedessi (nonostante fosse tra le domande del questionario semi-strutturato), il religioso mi disse che, da un punto di vista prettamente geografico, la huseyniyye si trovava esattamente tra due grandi centri politici (*markazen siyasien kabiren*): l'abitazione di Kamal Jumblat¹⁰² e quella di Saeb Salam.¹⁰³ A detta del seyyed,

¹⁰² Intellettuale, pensatore e politico di grande rilievo in Libano, proveniva da un'importante famiglia drusa della regione montuosa dello Shuf. Perseguì i suoi studi in Francia e, rientrato in patria, intraprese l'attività politica. Nel 1949 fondò il Partito Socialista Progressista (PSP), di stampo nasserista e terzomondista. Raggruppò le forze della sinistra progressista sotto l'ombrello del LNM e si oppose strenuamente alle politiche della destra falangista fino alla sua morte, avvenuta il 16 marzo del 1977, in un attentato i cui mandanti sono da ricercarsi nell'ambito del regime siriano dell'epoca. Il suo unico erede, Walid, prese allora le redini del PSP, oggi passato in mano al nipote di Kamal, Timur Jumblat. Lo storico leader druso, Kamal, abitò a lungo nella villa di Musaytbe.

¹⁰³ La già citata Villa Salam.

entrambi si opposero al progetto di costruzione della huseyniyye utilizzando il pretesto di un disegno di legge che prevedeva la costruzione di una strada che sarebbe dovuta passare proprio nel sito scelto per l'edificazione della stessa. Ahmad Zaki Tuffeha si oppose a tale progetto poiché aveva appositamente scelto quello spazio: non voleva che la huseyniyye si trovasse in un'area in cui la presenza sciita era già importante (cita Dahiye, Shiyyeh, Hey Sellom) ma scelse un luogo in cui gli sciiti erano deboli e non avevano ancora un centro socio-religioso (*markaz ijtimai-dini*).



Figura 26. Huseyniyye al-Imam al-Huseyn, settembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

La percezione che ebbi dopo le interviste con Tuffeha era che a Musaytbe il rapporto tra l'autorità politica e l'autorità religiosa fosse diverso da quello osservato al Khandaq. Qui il seyyed sottolineava il ruolo politico della sua presenza e della sua huseyniyye.

Oggi, dopo quasi mezzo secolo dall'inizio del progetto, visto dall'esterno e nella percezione di un giovane abitante di Musaytbe, Hey Lija appare in quartiere sciita delimitato e incapsulato in un'area più vasta, ma dotato di un rilevante potere politico-militare:

Ci sono tanti sciiti (e due huseyniyyet) ma in tutta Musaytbe la maggioranza è ortodossa e sunnita e comunque stanno confinati, per la maggior parte, a Hey Lija. Tra gli abitanti originari di Beirut non vi sono gli sciiti (*Beirut ma inda bi alba shia*), gli abitanti autoctoni sono sunniti e ortodossi (*wled el-mant'a sunna w ortodox*): gli sciiti non sono originari di Beirut (*shia mannon awled Beirut*) [...] Inoltre, gli sciiti sono gli unici che hanno le armi qui a Musaytbe e quindi non ci trattano come se fossero nostri ospiti ma come se noi fossimo ospiti.¹⁰⁴

Tradotto a livello urbano e geografico, e come evidenziato nell'intervista, il potere che gli sciiti esercitano all'interno del quartiere si esplicita, così, nella presenza di una seconda huseyniyye, fondata direttamente dal partito sciita Hezbollah nel corso degli ultimi anni e distanziata dalla moschea fondata da Tuffeha solamente da tre strade parallele. A differenza delle altre due huseyniyye fin qui descritte, quest'ultima si presenta come un edificio imponente, di otto/nove piani (alcuni ancora da completarsi), e che prende il nome di *mujamma* (compound) Saida Khadija che oltre agli spazi dedicati alle huseyniyyet (maschile e femminile), alle moschee (maschile e femminile), all'associazione degli scout (*kashaf*), ospiterà una biblioteca, probabilmente un ambulatorio e altri uffici. Prima della sua costruzione, anche qui i majeles si tenevano in una tenda che occupava uno spazio vuoto (*bura fadiè*) e, in seguito sono stati ospitati all'interno di un edificio scolastico, la scuola di tale Madame Baine.¹⁰⁵

¹⁰⁴ I riferimenti sono gli stessi della nota 88.

¹⁰⁵ Le informazioni sotto tratte da un'intervista con DA, abitante del quartiere di Musaytbe, studente universitario e fotografo, sciita, nella caffetteria della LIU, Chez Cherif, in data 4 ottobre 2017.

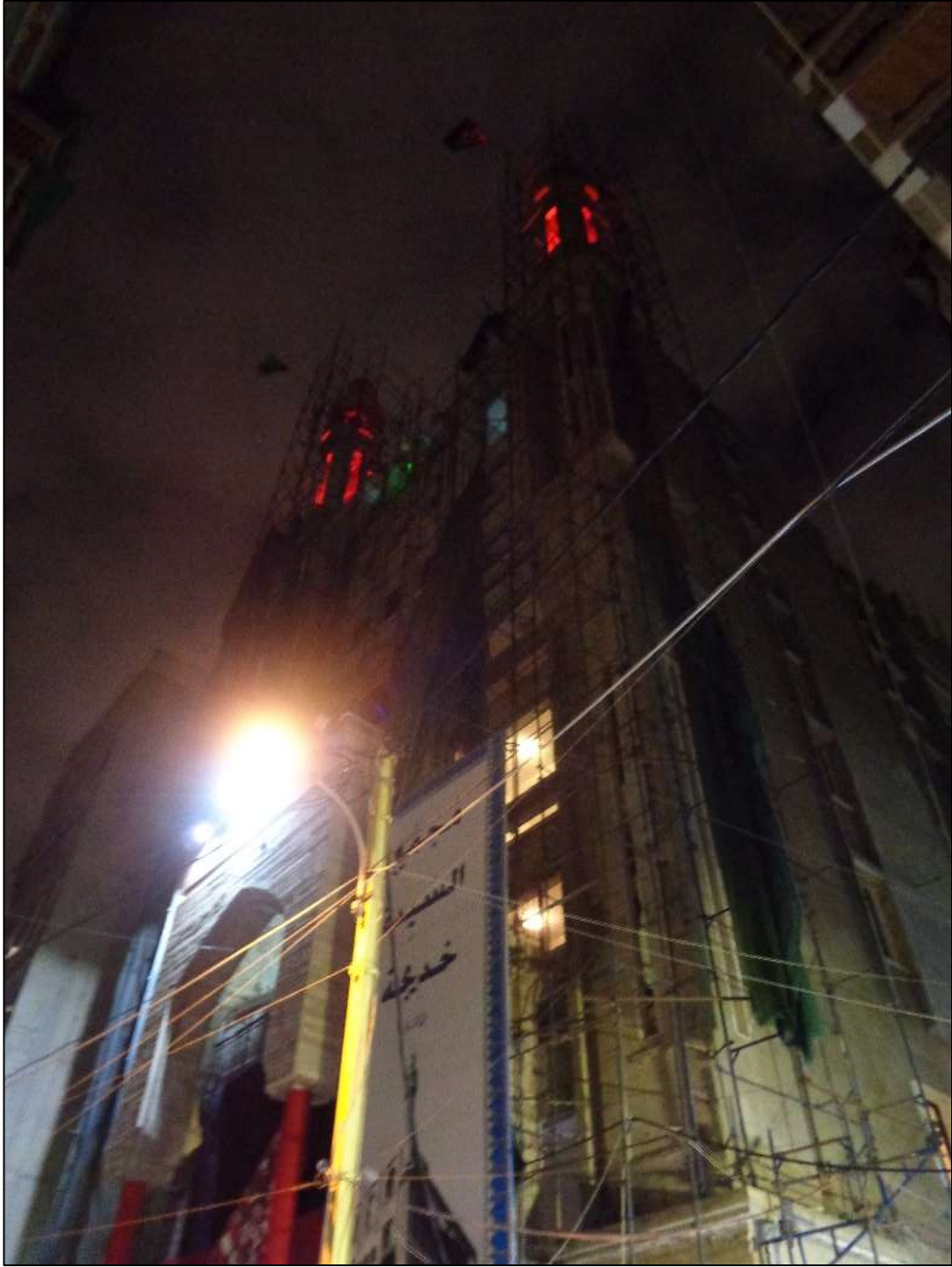


Figura 27. Il compound di Saida Khadija in costruzione, 22 settembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

In uno spazio ristretto (Hey Sirien, la zona di Villa Salam e Hey Lija) troviamo quindi due huseniyyet vicino a cui, tra gli altri edifici religiosi, si trovano anche due moschee sunnite e cinque chiese.



Figura 28. Ingresso della huseyniyye, con le foto dei miliziani di Hezbollah deceduti in Siria e la raffigurazione del progetto del compound terminato, 22 settembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

Approccio:

Durante la Ashura del 2015, il cugino di un amico mi invitò ad assistere alle celebrazioni della huseyniyye Tuffeha (questa la definizione informale degli abitanti del quartiere). Non mi esposi ma mi limitai a seguire le cerimonie. Solo nel 2018, tramite uno studente della LIU (la stessa in cui studiavo e insegnavo al contempo), riuscì ad avere il contatto del seyyed, che mi concesse subito le due interviste e mostrò sempre un atteggiamento cordiale, amichevole, disponibile e informale nei miei confronti. Al contrario, non mi venne mai concessa un'intervista dal responsabile della huseyniyye di Saida Khadija, Sheikh Jaber, legato agli ambienti Hezbollah. L'approccio verso quest'ultimo complesso è il più recente e risale al settembre 2017 quando mi presentai alla porta con un amico della zona. Il portinaio mostrò subito i suoi timori non appena spiegai il motivo della mia presenza legato al dottorato e pareva fortemente a disagio ogni volta fossi presente nei dintorni dell'edificio. Per quanto riguardava l'intervista e il permesso fotografico mi venne indicata la referente da contattare: questa, dopo avermi chiesto i documenti e una spiegazione della ricerca, smise di rispondermi. Tentai un secondo approccio il 29 agosto del 2018, facendomi accompagnare da sheikh Bilal (il figlio di sheikh Damush, responsabile della huseyniyye di Zoqaq el-Blat, al paragrafo successivo). Tuttavia, a nulla valsero le sue assicurazioni sul mio conto: lo sheikh responsabile

mi accolse e mi fece accomodare, mi offrirono dell'acqua e del caffè ma, dopo aver discusso privatamente con sheikh B, tornarono da me e si dichiararono impossibilitati a rilasciare interviste. Si trattava della huseyniyye e del quartiere dove mi trovavo meno a mio agio.

3.5.3 Huseyniyye Fatima Zahra'

A differenza delle altre huseyniyyet in cui l'atto d'acquisto di un appezzamento di terreno o di un immobile è stato il primo passo per la loro costruzione, nel caso della huseyniyye di Zoqaq el-Blat *ma ishtareina, akhdna bil 'ue* (non l'abbiamo comprata, l'abbiamo presa con la forza). A parlare è sheikh Damush¹⁰⁶, responsabile della huseyniyye Fatima Zahra', che spiega come gli sciiti nell'area, fino a mezzo secolo fa, fossero pochi (nonostante avessero iniziato ad arrivare negli anni Venti) e che la maggioranza degli abitanti del quartiere fosse costituita da sunniti, curdi e armeni. Durante la guerra i sunniti cominciarono a spostarsi verso Tariq el-Jdide e, in un contesto in cui, raccontò lo sheikh, *al-dawla lan takun manjude* (non c'era lo Stato) e di disordine causato dal conflitto, si appropriò dei 400 mq su cui venne edificato l'edificio religioso tra l'inizio degli anni Ottanta e il 1999:

Tutti hanno preso, i sunniti e i cristiani. E anche noi abbiamo preso.

L'immobile si presenta come un imponente edificio alto, compatto, slanciato e, a differenza delle altre tre huseyniyye che si trovano in vie interne, di quartiere, il complesso di Zoqaq el-Blat è stata costruita a ridosso di una delle più importanti e congestionate arterie viarie di Beirut, Selim Salam, che porta all'aeroporto. Esso consta di un'ampia huseyniyye al piano terra, suddivisa per genere; due moschee (per gli uomini e le donne) al primo e secondo piano; degli spazi utilizzati per il dopo scuola dei bambini e per gli studi religiosi (*hawza*); una grande biblioteca pubblica (*al-maktaba al-amma*) con testi in arabo, inglese e francese; gli uffici dello sheikh all'ultimo piano; un complesso ambulatoriale al piano seminterrato che offre servizi per la comunità (senza distinzioni confessionali) a dei prezzi accessibili per le persone meno abbienti ed opera in collaborazione con il Ministero della Salute (presenza dello Stato). Lo spazio, prima della sua costruzione, veniva utilizzato per lo spaccio di stupefacenti (*tahshish w mukhaddarat*). Lo sheikh, nel corso dell'intervista, ritornò sul concetto, per lui importante, dello spazio che è cambiato (assenza dello Stato vs presenza dello Stato), in meglio, con il suo intervento riuscito raccogliendo importanti donazioni da parte di privati e famiglie e organizzando cene di beneficenza durante i mesi del Ramadan. A testimonianza di come il quartiere e i suoi abitanti siano radicalmente cambiati vi è il contrasto tra la huseyniyye, che si impone in tutta la sua grandiosità rispetto all'edificio accanto, fatiscente e carico di rifiuti in cui un tempo sorgeva la celeberrima National School fondata nel 1863 da uno dei protagonisti della Nahda¹⁰⁷ in Libano, Butros al-Bustani (Mollenhauer, 123).

¹⁰⁶ Intervista condotta in data 20 novembre 2017, nel suo studio privato, sito all'ultimo piano della huseyniyye.

¹⁰⁷ Si faccia riferimento alla nota 97.



Figura 29. Huseyniyye Fatima Zahra', 16 settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.

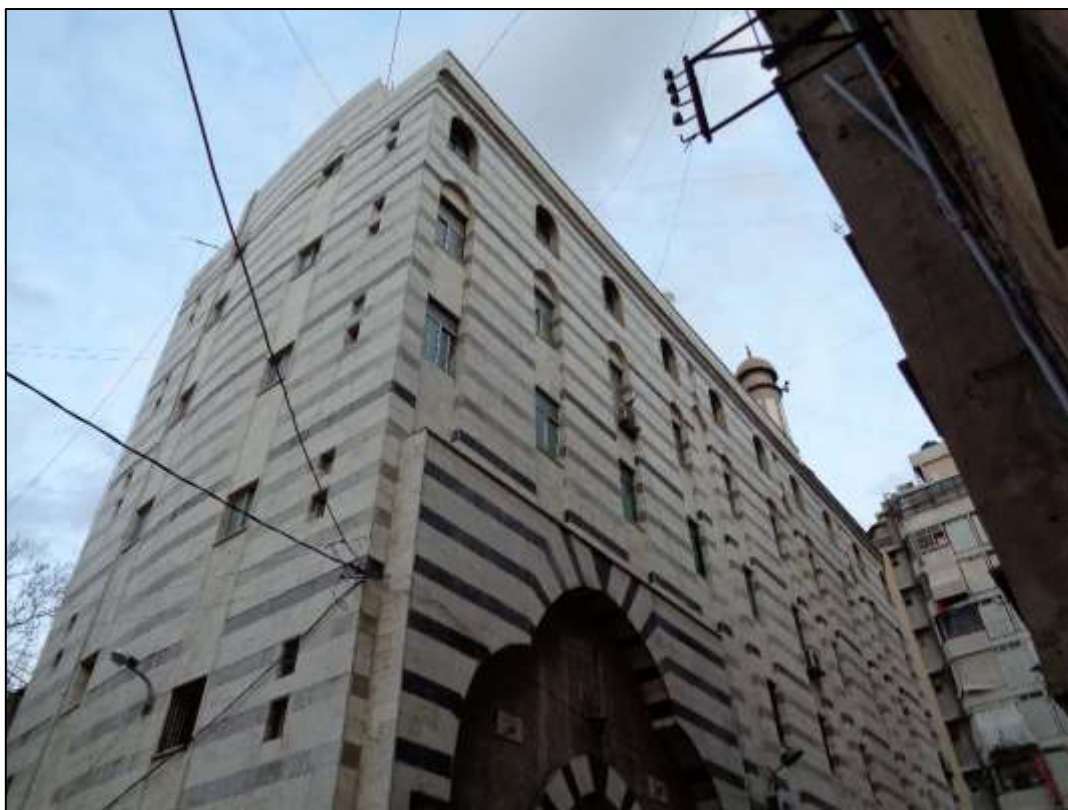


Figura 30. Huseyniyye Fatima Zahra', prospettiva dalla strada interna di Butros al-Bustani, 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

Sheikh Damush, come Sheikh Ayyad e Seyyed Tuffeha, proviene da una famiglia di religiosi formati in Iraq, a Najaf, all'epoca di eminenti autorità religiose quali al-Ku'i e Baqir al-Sadr. Negli anni Ottanta ricevette l'appoggio da parte della Guida Spirituale Muhammad Huseyn Fadlallah (1935-2010) per la fondazione dell'associazione benefica Jamaiyye al-Saida Fatima al-Zahra' e la relativa huseyniyye. Inizialmente il progetto venne osteggiato dall'esponente del partito Amal e membro del Consiglio Supremo Sciita, Muhammad Shamseddin, che temeva che la presenza di un centro sciita nel quartiere di Zoqaq el-Blat potesse provocare fastidii all'interno della comunità (Hillenkamp, 226-7).

Approccio:

Nel 2015 riuscii a trovare il contatto della segreteria della huseyniyye attraverso cui presi un primo appuntamento con sheikh Damush (16 ottobre 2015) Egli si mostrò da subito cordiale e socievole, curioso e molto rispettoso nei miei confronti. Lo rividi nel 2017: mi concesse un'intervista e mi invitò a visitare il complesso ambulatoriale nell'edificio, presentandomi a tutto lo staff (la visita fu casuale e non programmata). Era la huseyniyye in cui trascorrevi la gran parte del tempo grazie alla presenza della biblioteca: tutti erano abituati alla mia presenza costante e il bibliotecario (tunisino, con una laurea in filosofia) era solito farmi domande di metodologia, darmi consigli e incoraggiarmi (specialmente quando esprimevo i miei timori che la mia presenza potesse infastidire Hezbollah).

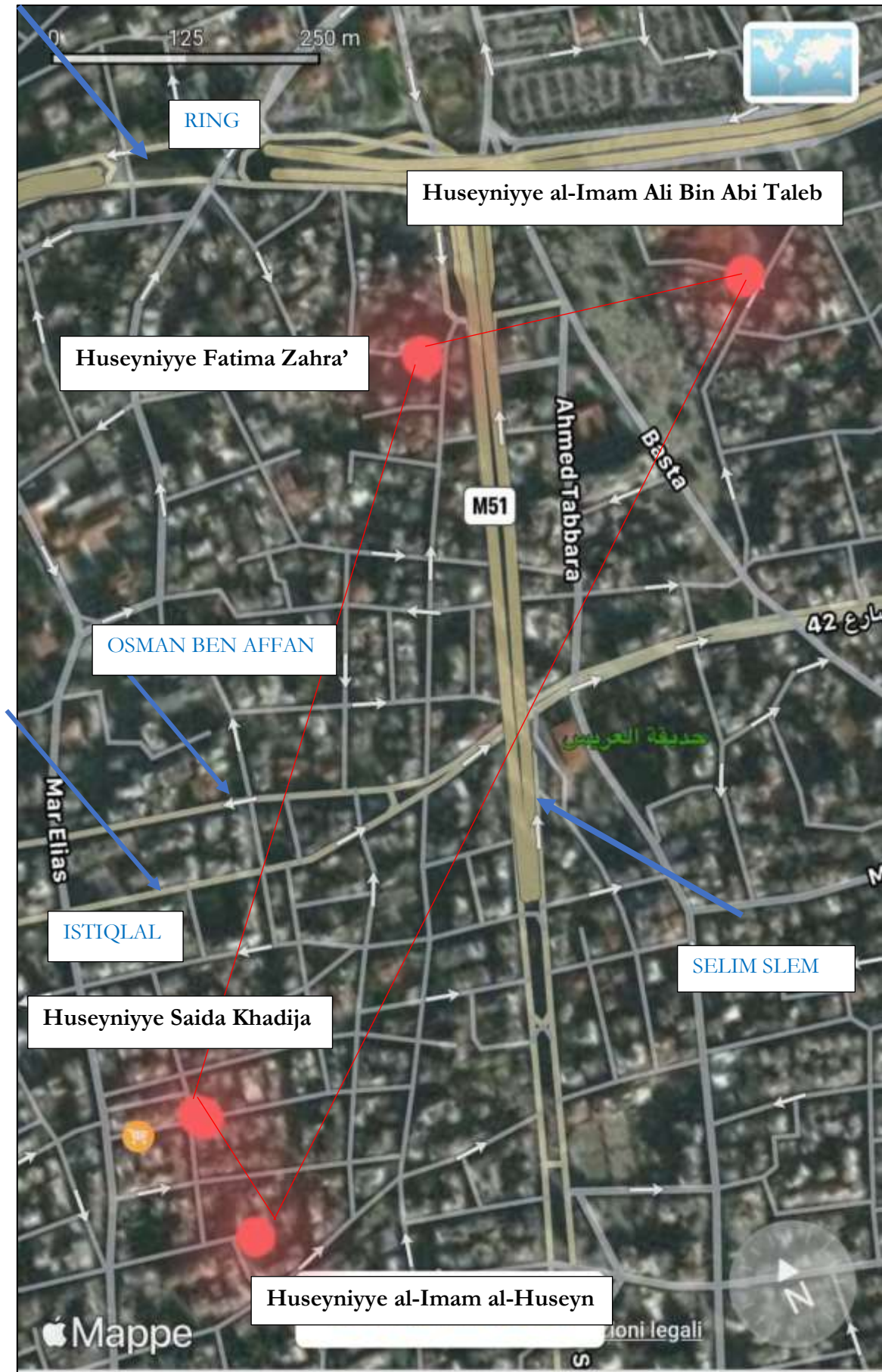


Figura 31. Le quattro huseyniyyet/moschee sciite descritte nel capitolo terzo. Immagine dell'autrice.

4. Capitolo quarto

Produzione dello spazio e formazione delle atmosfere: risvolti di un approccio comparato tra Libano e Calabria

Per conoscere come la gente si rapporta alla Ashura è sufficiente camminare nella zona di Zoqaq el-Blat, per capirne l'atmosfera (*jam*).

(W, giornalista, 24 settembre 2017)

Cosa?! Vuoi mangiare le noccioline durante la Ashura? (*Shu? Beddak tekol bzr w nebna bi Ashura?*)

(Una madre al figlio, 22 settembre 2017)

Ma cosa c'è nel campo di Nabatiyye quando non è Ashura?

(Federico, diplomatico, novembre 2014)

Là [Dahiye] c'è Ashura e qui [Furn el-Shubbek] non c'è più Ashura! (*Honik Ashura w bone ma fi Ashura!*)

(Un ragazzo sciita, dicembre 2010)

Primavera non bussa, lei entra sicura. Come il fumo lei penetra in ogni fessura

(Fabrizio De Andrè, Un chimico, 1971)

Dal 2010 cominciai ad assistere alle celebrazioni della Ashura in Libano e ciò che più attirava la mia attenzione erano due aspetti principali. In primo luogo, le caratteristiche dello spazio che quelle ritualità producevano e occupavano. Uno spazio che, inevitabilmente e inesorabilmente, mutava. Come e quando lo spazio cominciava a cambiare? Cosa generava il cambiamento? In che modo si percepiva lo spazio cambiare? Chi lo percepiva e come? Era un cambiamento positivo per tutti? In secondo luogo, oltre ai luoghi che cambiavano, emergevano specifiche atmosfere affettive negli spazi della Ashura. Nel paragrafo che segue cercherò di spiegare perché lo spazio rappresenta, per me, l'orizzonte metodologico e teoretico più adatto ad analizzare il dispiegamento di dinamiche atmosferico-affettive (e geopolitico-affettive come si vedrà nel capitolo sesto) durante le celebrazioni della Ashura.

4.1 La Produzione dello Spazio/Thirdspace/Eterotopie: Lefebvre, Soja e Foucault

Perché lo spazio? Perché scegliere di analizzare un fenomeno politico-religioso (le celebrazioni di Ashura) attraverso la lente della geografia? Come vedremo nei paragrafi che seguono, lo spazio non è materia inerte sulla quale si dispiegano dinamiche sociali, politiche, economiche etc., ma è lo stesso spazio, con le sue caratteristiche, che partecipa a produrle, animarle, mantenerle in vita e avvolgerle. Lo spazio ha, pertanto, carattere attivo e dinamico. Tra gli autori che in maniera più convinta hanno contribuito a riconoscere la centralità dello spazio nelle società odierne, Henri Lefebvre in uno dei passaggi più noti

del suo 'La Production de l'Espace', afferma che spazio sociale e urbano possono essere paragonati ad un dolce millefoglie (Lefebvre 2018, 103) fatto di strati, di striature, di intercapedini, di labirinti che si allontanano da quella che è la concezione classica di uno spazio matematico (euclideo-cartesiano) liscio e piano. Infatti:

Gli spazi sociali si compenetrano e/o si sovrappongono. Non sono delle cose, limitate le une dalle altre che si urtano coi loro contorni, o il risultato delle loro inerzie (Lefebvre, 103).

Intuitivamente, in un primo momento, la metafora del dolce millefoglie, mi parve molto efficace a catturare la complessità degli spazi attraverso cui prendevano forma le celebrazioni della Ashura e che sovrapponevano modalità del rito (con o senza pratiche di autoflagellazione), processioni (divise per partito, per gruppo geografico o nazionale, per genere, per anzianità, per gruppo scout, etc.), modi di effusione del sangue (versato a terra o donato in una delle tende allestite dalla Mezzaluna Rossa), i profumi o i lezzi (all'unisono di carne arrosto, di alcol disinfettante, di profumi dolci usati dai gruppi per coprire quelli più umani del sangue e del sudore, di sterco di cavallo e cammello), le diverse *latmiyyet* e i loro accenti (libanese o iracheno) etc. La complessità dello spazio teorizzata da Lefebvre mi parve, quindi, adatta a catturare la compresenza e la compenetrazione vivace e disordinata degli spazi che la Ashura produceva e attraverso i quali veniva rafforzata. Nello specifico, oltre alle già menzionate percezioni sensoriali concomitanti e contrastanti, per introdurre le dinamiche spaziali riconducibili a quelle teorizzate da Lefebvre val la pena ripercorrere la microstoria degli spazi di Ashura descritta nel capitolo terzo. Gli spazi sono cambiati al mutare della comunità presente nei tre quartieri:

- A Khandaq el-Ghamiq la *huseyniyye* è stata completata nel corso del tempo, per ultimo il minareto (anni Ottanta), che risulta ben visibile dall'esterno del quartiere e lo connota, restituendogli una nuova e oramai affermata identità sciita. Inoltre, la *huseyniyye* (si ricorda prima orfanotrofio e istituto scolastico siriano) era uno spazio inizialmente utilizzato anche per ospitare le riunioni del sindacato dei lavoratori della municipalità di Beirut.¹⁰⁸ In seguito, quello stesso spazio, non venne ritenuto più adatto per questo compito e assunse a pieno un'identità sciita legata al partito Amal. Anche il campo da cui partono i flagellanti e in cui cominciano a flagellarsi è il risultato di spazi mutati, accatastatisi l'uno sull'altro: ha ospitato un ospedale, una postazione militare, una fabbrica della Pepsi Cola, un parcheggio, un campo da calcio e, infine, ha fatto emergere delle antiche rovine (che hanno bloccato l'avanzamento del progetto della costruzione di un centro commerciale, altro spazio immaginato che poteva sovrapporsi agli altri). Lo spazio è cambiato e oggi quello stesso campo viene indicato, come già riferito nel capitolo precedente, paradossalmente, con l'espressione 'bura fadie' nonostante anche i più giovani abbiano sentore

¹⁰⁸ Informazioni acquisite durante l'intervista con lo sheikh, di cui alla nota 95.

della storia di tali luoghi e sentito dai più anziani di come fosse diverso quello spazio e di come fosse mutato;

- A Musaytbe, prima che venisse costruita la huseniyye, i majeles si tenevano in una tenda. Da questa si passò al cemento. Nell'area di Hey Lija, invece, dalla tenda si passò alla celebrazione dei majeles in una scuola e poi alla costruzione di un complesso (che una volta completato dovrebbe prevedere otto piani tra uffici, biblioteca, moschee etc.). Lo spazio religioso si muove secondo il percorso tenda-scuola-edificio (talvolta, compound multilivello e multifunzionale);
- A Zoqaq el-Blat da un cortile in cui si spacciavano stupefacenti si è passati alla costruzione di un complesso di cinque piani che comprende anche dei laboratori medici.

Lo spazio geografico, nei tre quartieri oggetto di studio, è radicalmente cambiato dalla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso ad oggi (2020) attraverso la presenza dei nuovi edifici religiosi che erano, al contempo, avvolti da e generatori di un'atmosfera completamente differente (Wigley 1998, 18). Questa, oggi, riempie e connota lo spazio tra la husseiniyye e il suo contesto, ridefinendolo:

Since the physical context has his own ambiance, the building is a kind of device for producing a particular atmosphere within one another. To enter it is to pass to one atmosphere to another (Wigley, 24).

Mutando, inoltre, i quartieri hanno prodotto un diverso spazio sociale che a sua volta alimentava il cambiamento sia geografico che sociale. Lefebvre, di dichiarata ispirazione marxista, partendo dal concetto di produzione (evoluto a partire dal filosofo tedesco Hegel fino a Marx ed Engels), conia l'assunto della 'produzione dello spazio', spiegando che lo spazio è sempre un prodotto sociale. Accanto a questo concetto, rileva, inoltre, l'idea che ad uno spazio si associ sempre una 'pratica spaziale':

Ognuno sa di cosa tratta quando parla di una «camera» di un appartamento, di un «angolo» della strada, del «centro» commerciale o culturale, di un luogo pubblico, ecc. Queste parole del linguaggio quotidiano distinguono, senza isolarli, degli spazi, e descrivono uno spazio sociale. Esse corrispondono ad un uso di tale spazio, quindi ad una pratica spaziale che esse descrivono e compongono (Lefebvre, 39).

Ogni spazio viene utilizzato da chi lo occupa attraverso un'azione che produce, a sua volta, altro spazio. La pratica spaziale implica, infatti, che ogni società produca un proprio spazio. Nel rilevare questi passaggi Lefebvre, nello specifico, indica un percorso articolato su tre livelli:

1. La pratica spaziale dove lo spazio viene prodotto, con luoghi specifici e abitanti che vi si muovono e garantiscono continuità e coesione sociale. Nella pratica si forma il rapporto degli abitanti della società con il loro spazio. La pratica spaziale «secerne il suo spazio», lo crea e lo presuppone,

mentre gli abitanti sviluppano competenza dello spazio in una loro quotidiana performance. Lefebvre indica questo livello lo ‘spazio percepito’ e si concretizza nella realtà quotidiana (uso del tempo) e urbana (i percorsi) degli abitanti di uno spazio;

2. Le rappresentazioni dello spazio o lo ‘spazio pensato’ sono gli spazi concepiti dagli urbanisti, dai pianificatori e dai tecnocrati. È lo spazio elaborato intellettualmente che viene imposto a chi lo abita, attraverso il controllo sulla conoscenza, sui segni e sui codici e per Lefebvre rappresenta lo spazio dominante in una società. Gli spazi mentali, pensati, non sono altro che le rappresentazioni del potere e dell’ideologia, del controllo e della sorveglianza;
3. Gli spazi di rappresentazione ovvero lo ‘spazio vissuto’ dagli abitanti e da chi usufruisce di uno spazio. Ma è anche lo spazio degli artisti, dei filosofi e degli scrittori, nonché di antropologi, etnologi, psicanalisti e di tutti gli studiosi che lo descrivono (Lefebvre, 54-60).

I tre momenti descritti sopra (il percepito, il pensato, il vissuto) contribuiscono alla produzione dello spazio sociale, ovvero lo spazio di una società. Per dirla con Lefebvre:

Un’esistenza sociale che si voglia e si dica «reale» senza tuttavia produrre il proprio spazio, rimane un’entità, una specie di astrazione molto particolare; non esce dall’ideologia, cioè dal culturale. Cade nel folklore e, prima o poi, deperisce, perdendo nello stesso tempo la sua identità, la sua denominazione, la sua parte di realtà (Lefebvre, 72).

La riflessione del filosofo francese secondo cui lo spazio viene secreto dalla pratica sociale e che anzi questa secrezione di spazio sia vitale per ogni esistenza sociale mi fece meditare su alcune considerazioni che diverse persone intervistate decisero di condividere. In particolare, in alcuni ambienti di giovani facenti capo al partito Amal, le critiche e i divieti imposti a chi metteva in atto pratiche di autoflagellazione venivano visti come un tentativo di ‘smantellare’ il sistema di valori sciita, riassunto con la frase: «Vogliono toglierci il tatbir per poi toglierci altri rituali di Ashura».¹⁰⁹ Un altro contesto in cui questo ragionamento emerse fu una chiacchierata informale con un amico (AH), simpatizzante di Amal, in data 23 ottobre 2015. Questi riportò come, secondo lui, vi fosse un attacco (*bojm*) continuo e mediatico contro pratiche quali tatbir e zanjir e che come, prima o poi, si sarebbe mirato a far sparire la tradizione. Cercava di farmi capire quanto per lui esprimesse la sua cultura e la sua religione, quando disse:

La tacciano come folklore! Huseyn non è qualcosa di elitario (*Huseyn msh class*)!

L’autoflagellazione si configura come una pratica che produce a tutti gli effetti spazio differente: la presenza del sangue, e con esso l’odore che ne deriva, associata a quella degli operatori sanitari della

¹⁰⁹ La frase è emersa nell’ambito di un’intervista condotta con due giovani sciiti di Khandaq el-Ghamiq, MA e BA, in data 6 novembre 2017, nella caffetteria Amal dello stesso quartiere. Di entrambi si preferisce non fornire dettagli biografici, data l’affiliazione al partito Amal. Oltre ai due intervistati principali intervennero, a tratti, altri ragazzi che entravano nella caffetteria e, incuriositi dalla conversazione, si fermavano a parlare.

Mezzaluna Rossa con barelle, disinfettanti e ambulanze; i gesti ampi e cadenzati sulla testa e sul petto, insieme al ritmo dei tamburi e al suono freddo e tagliente delle spade strisciate sull'asfalto ruvido: tutto ciò riempiva e caratterizzava il quartiere di Khandaq el-Ghamiq creando spazi che durante il resto dell'anno non esistevano.



Figura 22. Flagellanti (*muttabirun*) di Khandaq el-Ghamiq, 2015, Beirut. Foto dell'autrice.

L'autoflagellazione, quindi, attraverso quegli spazi, contribuiva a rinsaldare una determinata presenza sociale (sciita) e a ribadire un'affiliazione politica differente da quella di Hezbollah. In un altro contesto, mi venne fornito un ulteriore elemento di riflessione con la frase «Se non ci fosse stata Ashura non sarebbero sopravvissuti fino ad oggi gli sciiti» (*Law ma Ashura ma dall fi la balla' shia*).¹¹⁰ Così, perentoriamente, leggeva il significato del rituale uno degli intervistati che associava il rituale all'idea di continuità della società sciita. Per rafforzare il concetto aggiunse anche che, paradossalmente, sarebbe possibile trovare degli sciiti che mangiano, per le strade, durante il mese di Ramadan (producendo quindi un 'antispazio' o 'contospazio' rispetto alla rigida osservanza del digiuno, specialmente in pubblico) ma che non ascolterebbero mai musica durante la Ashura (anche qui, il tipo di musica contribuisce

¹¹⁰ La riflessione è tratta dall'intervista tenutasi con KA e RI in data 19 settembre 2017, vedasi nota 117.

sicuramente a connotare, produrre, emettere un certo tipo di spazio). In terzo luogo, notai come nel quartiere di Khandaq el-Ghamiq venisse posta grande attenzione al posizionamento dei drappi sul minareto della moschea. Nello specifico, durante il periodo di Ashura si utilizza il drappo nero (*raya sawda*) mentre durante il resto dell'anno quello rosso e bianco. Le procedure di rimozione/sistemazione richiedevano diverse ore di lavoro e grande attenzione si prestava anche alle condizioni meteorologiche (in inverno si rimuove il drappo a causa del vento troppo forte che, facendolo sbattere, rovinerebbe le mattonelle colorate del minareto).¹¹¹ Anche in questo caso, lo spazio muta, adattandosi al calendario delle ricorrenze sciite e al clima. Come riassunto sopra, Lefebvre si muove su un triplice percorso che, volontariamente, cerca di scardinare qualsiasi ragionamento che si basi solo su logiche binarie e di opposizione. Come ben rileva Soja, per Lefebvre, due termini sono sempre insufficienti, «There is always the Other» (Soja 1996, 31): ci deve essere un terzo termine che disordina e interrompe la logica binaria, arrivando ad un prodotto che non è solo la somma dei due termini ma un risultato nuovo e complesso, triplice. Soja ricollega la capacità di Lefebvre, a problematizzare e comprendere la complessità sociale, alla biografia dell'autore francese, che non si fermò mai a lungo in uno stesso luogo (Soja 1996, 28), alle sue origini occitane e alla sua capacità di saper vivere sia nel centro parigino che nel suo borgo natio, al confine con le zone basche della Spagna (Navarrenx). Soja, nonostante affermi l'importanza di tutti e tre i momenti della formazione dello spazio sociale, concentra la sua attenzione sugli spazi di rappresentazione, gli spazi vissuti, per comporre un nuovo concetto che definisce 'Thirdspace'. Quest'ultimo viene considerato uno spazio di totale apertura verso ogni tipo di sviluppo, creatività o percorso. È lo spazio delle rivendicazioni sociali e dell'inclusività più estrema. È uno spazio che ricomprende simultaneamente tutti gli altri spazi di lotta, liberazione, emancipazione, produzione, riproduzione, dominazione e sfruttamento. Thirdspace si configura come un dispositivo atto a descrivere e rappresentare uno spazio che non è semplice e trasparente, ovvero pienamente intellegibile, ma è, al contrario, uno spazio che comprende l'alterità e la differenza, senza porre limiti a queste due ultime variabili. Nell'elaborazione del concetto di Thirdspace, Soja considera gli spazi vissuti che sono anche dei contro-spazi, spazi di resistenza che derivano queste loro peculiarità dal loro essere periferici e marginali. Possiedono un centro affettivo e contengono i luoghi della passione e dell'azione. Sono i luoghi del vissuto, dell'esperienza: sono qualitativi, fluidi e dinamizzati (Lefebvre, 62). Per rendere il concetto più chiaro Soja ricorre ad un racconto dello scrittore argentino Borges, 'L'Aleph'. L'Aleph è nascosto in una cantina e viene definito l'unico luogo in cui tutti i luoghi della terra si trovano:

A limitless space of simultaneity and paradox, impossible to describe in less than extraordinary language (Soja 1989, 2).

¹¹¹ Informazione tratte dall'intervista di cui alla nota 109.

Soja lo reinterpreta e lo immagina, attraverso il concetto di Thirdspace, come uno spazio allegorico che sottende l'infinita complessità di tempo e spazio, come «uno spazio che è comune a tutti eppure che non è in grado di disvelarsi completamente e di farsi capire» (Soja 1996, 56). Tale concezione di uno spazio straordinariamente aperto e pregno di possibilità è uno dei modi attraverso cui Lefebvre (e Soja) ha deciso di filtrare, per capirlo e spiegarlo, il reale. La teoria della produzione dello spazio è ricca di analogie con il concetto dell'Aleph di Borges (che in sostanza rappresenta la traslazione in termini spaziali di ciò che è l'eternità per il tempo) e per Soja riflette la sensazione di Lefebvre verso «un'incapacità del linguaggio, dei testi, dei discorsi, delle geografie e delle storiografie di catturare a pieno i significati della spazialità umana» (Soja 1996, 57). Da qui la mia riflessione metodologica che ha contribuito a selezionare, per questa ricerca, delle teorie che fossero anti-rappresentazionali (Non-Representational Theories di cui al capitolo secondo), che aiutassero a vedere il testo come una mappa (Soja 1989, 1) e potessero essere adatte ad assorbire e restituire il disordine, la vivacità, il caos, il chiasso, il lezzo e le contraddizioni delle celebrazioni di Ashura in Libano: i tre quartieri sciiti possono essere considerati dei Thirdspace. Un terzo autore che nei suoi scritti dimostrò una spiccata attenzione verso le dinamiche spaziali della società è il filosofo francese Michel Foucault che conia il concetto di 'Eterotopia' e di una scienza precipua dedicata al suo studio, l'eterotopologia. Infatti, sebbene Foucault sia conosciuto in ambito accademico più per essere un filosofo, un esperto di fenomeni sociali, un critico letterario e uno storico delle idee, egli mantiene uno spiccato interesse per l'ambito geografico e per lo studio dei fenomeni legati allo spazio, ai luoghi e alla geografia, come dimostra il passo seguente tratto da un'intervista tenutasi a Tunisi, il 14 marzo 1967:

Forse quella attuale potrebbe invece essere considerata l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui il mondo si sperimenta, credo, più che come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa (Foucault 2010, 7).

E ancora:

[...] noi non viviamo all'interno di un vuoto che si colorerebbe di riflessi cangianti, viviamo all'interno di un insieme di relazioni [...] (Foucault 2010, 11).

Tra i luoghi che destano l'attenzione dello studioso francese ritroviamo, appunto, tali eterotopie descritte come spazi:

assolutamente differenti; luoghi che si oppongono a tutti gli altri e sono destinati a cancellarli, a compensarli, a neutralizzarli o a purificarli. Si tratta in qualche modo di contro-spazi. [...] contestazioni mitiche e reali dello spazio in cui viviamo (Foucault 2008, 12 e 14)

Al contrario delle utopie, le eterotopie, sono luoghi realmente esistenti che sottostanno a dei principi di base (Foucault 2008 e 2010):

1. Hanno la proprietà di essere in relazione con tutti gli altri luoghi in un modo che sospende, neutralizza e inverte l'insieme dei rapporti che essi stessi delineano. Eterotopia per eccellenza è lo specchio¹¹² che permette a chi si riflette di vedersi rappresentato in uno spazio in cui non si trova realmente e riscoprirsi assenti nel luogo in cui si è. Altra eterotopia classica è il cimitero, in cui si va ad incontrare e a parlare con chi non c'è più;
2. Tutte le culture hanno prodotto le loro eterotopie che in passato potevano essere definite eterotopie di crisi o biologiche (luoghi sacri o interdetti occupati solo da adolescenti, dalle donne con il ciclo, dalle partorienti, dagli anziani, il collegio militare per i maschi, il viaggio di nozze) e che oggi vengono sostituite dalle eterotopie della deviazione (ricoveri per anziani, carceri, cliniche psichiatriche etc.). Le eterotopie prodotte hanno avuto forme estremamente varie e non sono mai rimaste costanti;
3. L'eterotopia può funzionare diversamente a seconda dell'epoca storica (la case di prostituzione, il cui dibattito è vivo ancora oggi e sono disciplinate in maniera molto differente nel contesto europeo, o il cimitero, passato dal centro cittadino alla periferia, per esempio);
4. L'eterotopia sovrappone in un unico luogo reale diversi spazi tra loro incompatibili (il teatro, il cinema, il giardino persiano, il tappeto);
5. Le eterotopie sono legate ad una rottura assoluta con il tempo tradizionale (cimitero, musei, biblioteche), dove il tempo diventa eternità e accumulazione (in questo aspetto si associano alle eterocronie). Possono anche essere legate al tema della festa: le fiere, i teatri, i villaggi-vacanza dove invece l'obiettivo è quello di cancellare il tempo del lavoro, della società e della quotidianità;
6. Le eterotopie presuppongono sempre un meccanismo di apertura e di chiusura (cinema, teatro, case chiuse, prigioni, case di cura, hammam, saune etc.) che le isola dallo spazio circostante. Secondo Foucault, alcune sono solo apertura e una volta entrati ci si accorge di non essere entrati da nessuna parte (come alcune stanze esterne all'abitazione in America del Sud o i motel);
7. Hanno il compito di creare uno spazio illusorio (le case chiuse) oppure creano uno spazio reale, perfetto, che crea un'illusione di perfezione di se stesso, facendo apparire come disordinato e

¹¹² La valenza eterotopica dello specchio è ben nota nel Sud Italia e in Sardegna dove, almeno fino a tempi molto recenti era in uso la pratica di coprire gli specchi con drappi scuri quando nell'abitazione era presente un morto. Come notano Lombardi Satriani e Meligrana «Coprire gli specchi con drappi neri si riferisce specificamente alla funzione riflessiva dello specchio, che ingloba e restituisce immagini; c'è tutta una strategia popolare dello sguardo e dell'immagine e l'uso di coprire gli specchi tradisce la sua funzione difensiva: evitare che lo specchio possa restituire non solo l'immagine del morto, ma anche quella della situazione di transizione luttuosa» (Lombardi Satriani e Meligrana 1996, 42). Anche lo scrittore argentino Borges è ben conscio del potere eterotopico degli specchi quando scrive: «[...] gli specchi e la copula sono abominevoli, poiché moltiplicano il numero degli uomini» (Borges 1995, 7); «I due regni, lo speculare e l'umano, vivevano in pace; per gli specchi si entrava e si usciva» (Borges e Guerrero 1998, 9).

caotico lo spazio che sta fuori (un caso per tutti, le colonie). In entrambi i casi si configurano come spazi di contestazione.

Come ho già avuto ampiamente modo di spiegare altrove (Loi 2015) è stato possibile rilevare, nello spazio beirutino, dei luoghi che presentano molte delle caratteristiche proprie dell'eterotopia. Si trattava degli spazi creati dal formarsi delle linee di demarcazione (*kebutut al-tamas*), ovvero i quartieri di Beirut che durante la Guerra Civile erano diventati uno spazio cuscinetto tra le zone occupate dalle milizie, in cui si possono applicare diversi tra i principi dell'eterotologia poiché:

[...] non essendo controllati da nessuna milizia in particolare, si presentavano come terreno di sovrapposizioni, di dimensioni contrapposte e inconciliabili quali le ideologie dei partiti, che insistevano su uno stesso spazio. Siffatte giustapposizioni assumevano, da un punto di vista storico e geografico, la forma di schermaglie, parate militari, processioni e cortei funebri da ambo le parti, che cercavano di ostentare caratteristiche quali forza, numero, organizzazione e disciplina. Benché fossero territori rivendicati da entrambe le parti, non appartenevano stabilmente a nessuna di esse. Da qui deriva la giustapposizione eterotopica. Si trattava, inoltre, di spazi in cui i simboli dei numerosi partiti, i poster, i graffiti, le sigle delle milizie, le immagini sacre, le affissioni, le bandiere e i ritratti dei leader religiosi e militari erano in competizione tra loro nel tentativo di connotare ideologicamente quel territorio. [...] Vi doveva essere una motivazione specifica per entrare nelle zone interstiziali, accessibili e impenetrabili al contempo. [...] Pare emergere la portata eterotopica del porto, dell'ippodromo, del Ring e del Museo Nazionale, ossia i varchi che consentivano l'osmosi tra le due dimensioni antitetiche dell'est e dell'ovest. Tali passaggi, al contempo, determinavano quasi dei riti d'entrata e uscita di carattere molto peculiare [...] perché l'attraversamento avveniva solo in virtù di una valida motivazione che giustificasse il rischio enorme, o per via di un obbligo, quale la necessità di recarsi al lavoro. In assenza di una giustificazione per l'attraversamento questo poteva essere negato dai miliziani posti a controllo della frontiera (imponendo lo stop o anche attraverso il rapimento) o dai cecchini appostati negli edifici più elevati, che uccidevano chi attraversava la linea. Sono da considerarsi eterotopie/eterocronie anche quegli edifici che potrebbero essere definiti come «cicatrici urbane» e che ancora oggi interrompono la linearità del tessuto cittadino. Si tratta del Barakat Building (situato al limite tra l'est e l'ovest, da cui i cecchini, grazie alla sua forma a balaustra, operavano senza poter essere individuati) in piazza Sodeco (altro punto di attraversamento); della chiesa di San Vincenzo (dentro la quale sono cresciuti alberi e si sono formati acquitrini, oggi sotto restauro); dell'ex cinema-centro commerciale The Dome (conosciuto anche come The Egg o The Bubble); dei due celeberrimi alberghi Holiday Inn e Burğ al-Murr; della chiesa siriana di San Giorgio, ancora senza il tetto; della Galleria Sam'ān; del palazzo del commerciante Bišāra al-Ḥūrī, del Grande Teatro a *downtown* e di molti altri spazi urbani post-

bellici a Beirut. [...] Per i quindici anni successivi ai fatti di Ayn al-Rummana, quelle linee di demarcazione sono state spazi di frizione, giustapposizione e contestazione, e sono da considerarsi, a corollario di tutto lo schema foucaultiano proposto, esse stesse eterotopiche (Loi 2015, 611-5).

Nel corso del capitolo, e dei prossimi, sarà possibile continuare a ragionare in termini di produzione di spazi, eterotopia e thirdspace in riferimento alle aree prese qui in considerazione.

4.2 La formazione delle atmosfere affettive

4.2.1 Atmosfere: percezione ed etimologia

Lo spazio, durante il mese sacro di Muharram, si trasforma, incupendosi. Le litanie luttuose, che promanano dagli amplificatori predisposti nelle strade, le bandiere che rimandano alle figure dell'Imam Huseyn, di Zeinab e di Abbas¹¹³ e le yafet nere occupano la (quasi) totalità dello spazio sonoro e visivo, accentuando il carattere sciita dei tre quartieri oggetto di studio. I ragazzi che prima del mese di Muharram popolavano lo spazio con sedie e tavolini (*tawilet*) in cui fumavano o giocavano a carte modificano quello stesso spazio passando dai tavolini all'allestimento di posti di blocco/controllo (*hawejez*). L' ibrido *tawilet/hawejez* è un segnale forte, che viene distintamente percepito dagli abitanti dei tre quartieri (così come durante le mie camminate etnografiche) e riportato nelle interviste. Gli stessi ragazzi che prima passavano il tempo, fino a tarda sera, divertendosi, diventano quelli che svolgono mansioni di sorveglianza/guardia e si preoccupano di provvedere alle misure di sicurezza da adottare durante le celebrazioni (per tutto l'arco dei dieci giorni). Il passaggio *tawilet/hawejez* si inserisce all'interno di dinamiche di geopolitica urbana più ampie: come si vedrà in dettaglio nei capitoli quinto e sesto il clima politico dei tre quartieri è radicalmente cambiato dopo il maggio 2008, mese in cui si verificarono duri scontri a carattere politico/confessionale che causarono un considerevole numero di vittime. Come riporta Fregonese, nell'ambito di uno studio a carattere etnografico nel quartiere di Zoqaq el-Blat, è possibile osservare micro-dinamiche atmosferiche che testimoniano la presenza di processi geopolitici in atto, quali i momenti di escalation e de-escalation da lei osservati durante e dopo gli scontri citati. Questa sezione dell'elaborato e i capitoli successivi rispondono all' appello della studiosa per cui:

What, then, remain under investigated in urban geopolitics are spaces and practices beyond the clear expressions or derivations of conflict and militarization. There is still much to be written about the quotidian, embodied, and micro-scale practices that shape urban politics and conflict, such as dwelling, moving, relating to others, coping and making decisions in situations of vulnerability. These ordinary and often very subtle (at least to the outsider's eye) practices and geopolitically charged sites contribute to the production of micro-dynamics of tension and

¹¹³ La sorella e il fratello dell'Imam Huseyn di cui alle note 26 e 28.

escalation that, as theorized in feminist geopolitics [...] connect individual daily fears and experiences of violence to wider geopolitical struggles (Fregonese 2017, 2).

Nel caso di specie (il mese di Muharram) la componente politico-confessionale che durante gli scontri si era opposta ai due partiti sciiti (Hezbollah e Amal) associa la presenza dei posti di blocco, delle latmiyyet e, in generale, i cambiamenti in senso sciita dei quartieri alla grave escalation militare del 2008, come vedremo meglio nel corso dei capitoli quinto e sesto.

Tornando a ragionare in termini di mutamento di luoghi, un altro aspetto che si associava all'ibrido tawilet/hawejez e che contribuiva alla produzione di un diverso spazio dei tre quartieri era l'allestimento delle vetrine di molti negozi d'abbigliamento (Fig. 32 e 33): non si esponevano più abiti colorati ma solo neri e coprenti (da alcune brevi conversazioni con le commesse dei negozi emergeva come questo a volte fosse dato dalla confessione religiosa sciita dei proprietari ma più spesso per un mero fine di guadagno economico).



Figura 33. Vetrina in via Mar Elias, quartiere di Musaytbe, 15 settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.



Figura 34. Vetrina nel quartiere di Basta Fawqa, 17 settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.

A tale netta trasformazione esterna/geografica dello spazio corrispondevano, nella dimensione privata e personale, comportamenti e atteggiamenti (tra cui modi di vestire) che accompagnavano i fedeli e le fedeli all'inizio del periodo di Ashura. Durante un'intervista condotta a Beirut con MO mi spiegò che nonostante non portasse il nero (come invece è costume da qualche decennio durante la Ashura) non si vestisse in maniera molto colorata (*ma belbos alwen al-farah bil Ashura*), mantenendo così uno stile sobrio. MO non si trucca, non si reca a feste o eventi gioiosi, non va dall'estetista (per trattamenti di bellezza, *ma brub end osas indon relation ma el jamal*) e non fa acquisti. I dieci giorni che precedono la Ashura sono quindi un periodo che influenza in maniera concreta la sua vita quotidiana, che lei considera *uslub hayet w durus* (uno stile di vita e una lezione) e che non consiste solamente nel pianto e in altri gesti rituali (*mesh bes mnebke w mmamol baraket*).¹¹⁴ Nello specifico, un'altra partecipante alla ricerca sul campo, Z, durante un'intervista condotta insieme alla sua famiglia,¹¹⁵ riferì come durante il periodo di Ashura si verificassero meno problemi (*akall mashakil*), si sentissero meno persone litigare, tutto si calmasse, mentre la sera ci fosse molto più affollamento (*aj'a*). Venendo invece alla sua dimensione privata, corporea e personale (*embodied*) affermò che:

¹¹⁴ Intervista condotta nel pomeriggio dell'8 settembre 2017 all'ABC (elegante e sfarzoso centro commerciale) nel quartiere di Verdun. MO è un'impiegata nella pubblica amministrazione e proveniente da una famiglia sciita. La madre vanta una discendenza diretta con la famiglia del profeta, i Banu Hashem.

¹¹⁵ Intervista condotta nella tarda mattinata del 17 settembre 2017 con una famiglia sciita composta dai genitori, le tre figlie (una di queste è Z, all'epoca studentessa universitaria e tirocinante in un istituto bancario), uno zio e una vicina di casa arrivata nel loro appartamento a Hey Lija senza preavviso, per una visita.

Non si usa make-up o si porta un trucco leggero (*msb black eye-liner ktir wadha w red lipstick.s*). I vestiti si fanno modesti e coprenti (*tiyeb shwei mtashmin, masturin, msattarin*)¹¹⁶ e di colore nero o scuro (*aswad, ghamid*). Non ascoltiamo canzoni, non facciamo feste, non celebriamo i compleanni e non si officiano matrimoni.

Inoltre, durante un'altra intervista condotta ad una coppia di amici, RI e KA,¹¹⁷ rimasi colpita da alcune espressioni che usarono per descrivere il momento in cui sentivano arrivare il mese di Muharram:

Black outfits, no make-up or music...Nebna ma khasna, mnfut bil jaw bek.

RI, come sopra riportato, pare quasi affermare di non avere il controllo di come viene creato il clima di Ashura: «Noi non c'entriamo, entriamo nell'atmosfera (*jaw*) così». Inevitabilmente. KA aggiunse: «Andiamo ai majeles, non ascoltiamo musica, non andiamo ad eventi festivi e se devo fare un regalo aspetto che passino i dieci giorni di Ashura». La riflessione che scaturisce da questi primi elementi si collega direttamente alla nozione di **atmosfera**, che già durante gli anni Novanta comincia ad affermarsi in campo accademico fino a diventare oggi un concetto cardine di numerosissime discipline che spaziano dalla geografia all'urbanistica, dalla filosofia all'estetica, dall'architettura all'antropologia. Proprio per questo motivo si preferisce iniziare attraverso una sua determinazione etimologica. In arabo il concetto di atmosfera è reso attraverso il vocabolo *jaw* جوّ (pl. *ajwa* أجواء) che traduce una vasta gamma di termini italiani: aria, strato d'aria, atmosfera (in senso anche figurato appunto), spazio libero, cielo, clima, tempo atmosferico, ambiente, sfera, interno. L'avverbio derivato *janwa* جوا (jawa in dialetto libanese) viene tradotto con internamente, dentro. Dalla stessa radice deriva anche il verbo *jawiya* جوي, struggersi d'amore o di dolore, essere preso da passione amorosa. Se inizialmente rimasi colpita dal fatto che, etimologicamente parlando, vi fosse una reale vicinanza tra i concetti di atmosfera/interno/passione amorosa con il procedere delle letture apparve invece il naturale corollario di un filone di pensiero ripreso dalla studiosa Brennan nel suo studio sulla trasmissione dell'affetto¹¹⁸ (all'interno di una folla o di un gruppo, in una struttura clinica, durante gravidanza e maternità). Nella parte iniziale del suo libro si legge, infatti, che la trasmissione degli affetti genera dei cambiamenti corporei:

[...] The transmission of affect, if only for an instant, alters the biochemistry and neurology of the subject. The “atmosphere” or the environment literally gets into the individual. Physically and biologically, something is present that was not there before [...] (Brennan 2004, 1).

¹¹⁶ Quello che Z e la sua famiglia tenevano a farmi capire durante l'intervista era il concetto di *ibtisham* (pudore, modestia, riservatezza; *beshme* in dialetto libanese). *Masturin/msattarin* è dialettale e deriva dal verbo *satara* (coprire, velare, celare).

¹¹⁷ Intervista condotta la mattina del 19 settembre 2017 da Somar (un ristorante popolare e molto frequentato dai locali, sito nella via Mar Elias, nel quartiere di Musaytbe) con KA e RI. KA è un giovane impiegato in un'azienda privata mentre RI è una giovane insegnante. Entrambi sciiti, lui originario del Janub mentre lei della Beqaa.

¹¹⁸ Il concetto di affetto, distinto da emozione e sentimento, verrà analizzato nel paragrafo seguente parallelamente al suo processo di trasmissione.

Il ragionamento della Brennan si basa sull'assunto che l'essere umano, al contrario di quanto si sia portati a credere nelle società occidentali post-illuminismo/industrializzazione ed etnocentriche, non sia affettivamente circoscritto (*affectively contained*), ovvero che le passioni e le emozioni dell'individuo non siano contenute all'interno del suo corpo, limitate dalla pelle, ma che esistano dei trasbordi e delle osmosi verso l'esterno, verso altri individui,¹¹⁹ e viceversa. L'atmosfera entra, quindi, all'interno di un organismo (che si suppone, lo ripeto, affettivamente e biologicamente aperto all'ambiente in cui è immerso) e il termine arabo *jaw*, etimologicamente, sembrerebbe esprimere questi due significati insieme: quello di atmosfera e di interno/dentro. L'atmosfera, nonostante dal punto di vista qualitativo appaia un concetto abbondantemente connotato, appare, tuttavia, ontologicamente indefinito. Se, appunto, è comune riuscire a descrivere l'atmosfera grave e luttuosa di una chiesa durante un funerale, quella di una sala conferenze di un Primo Ministro carica di tensione ed aspettative, quella romantica di una proposta di matrimonio al tramonto, quella rilassata e allegra di una vacanza tra amici, quella di sospensione estatica e riflessiva dinnanzi ad un'opera d'arte, è complesso definire lo statuto ontologico di tutte queste atmosfere. Come ben osserva Böhme, infatti, non siamo sicuri se l'atmosfera promani dall'oggetto di cui si fa esperienza (un quadro o una scultura per esempio), dall'ambiente circostante (una spiaggia all'alba, la fine di un film drammatico, un matrimonio commovente, una nascita in sala parto) o se, al contrario, sia generata dalla persona immersa nell'atmosfera. Non sappiamo, perciò, se l'atmosfera abbia carattere oggettivo o soggettivo e l'autore sottolinea l'importanza di attribuirle carattere intermedio, tra oggetto e soggetto. Confutando la tesi secondo la quale l'atmosfera abbia puramente carattere soggettivo e sia legata piuttosto a degli affetti (intensità) esterni che colpiscono, influenzandolo, l'essere umano, Böhme continua, affermando che:

We are also unsure where they are. They seem to fill the space with a certain tone of feeling like a haze. [...] This “and”, this in-between, by means of which environmental qualities and states are related, is atmosphere (Böhme 1993, 114).

Durante le interviste condotte a Beirut emergevano chiari i segni della presenza di atmosfere specifiche, riconosciute e percepite dagli abitanti del quartiere in cui si creavano, che avvaloravano la tesi di una natura intermedia tra soggetto percepente e ambiente/oggetto percepito. Z la descrive come

un'atmosfera di misericordia, in cui nessuno è felice (*jaw el rahmaniyye, nass kallon mannon mabsutin*). Forse tu non provi nulla, non senti quest'atmosfera. Ma noi, emotivamente, dentro, sentiamo un'atmosfera luttuosa (*mnbesso enno fi jaw mhaddad*). Tra dieci giorni tutto cambia, non si può

¹¹⁹ Questo studio limita il campo d'azione alla trasmissione dell'affetto tra esseri umani, tralasciando gli animali e il rapporto con quelli da compagnia.

spiegare, è qualcosa di spirituale e non materiale (*ma fi tafsir, shi rubi, manno medde*). L'atmosfera cresce (*bziid*) ogni giorno.

KA invece riporta che:

L'altro ieri mi sono addormentato che non c'era nulla e mi sono svegliato che era tutto cambiato. Prima della Ashura iniziamo a sentire qualcosa, tre-quattro giorni prima tutto è nero. Entriamo subito nel clima di fervore (*dughre mnfut bil jaw el-hamas*). Tre giorni prima tutto è già pronto, *excited*, gli sciiti subito tolgono le decorazione del pellegrinaggio (*zinet el-hajj*).¹²⁰

RI, al contrario, affermò:

Noi non abbiamo ancora tolto le decorazioni, non siamo entrati nell'atmosfera (*ma fetna bil jan*).

4.2.2 La percezione delle atmosfere del Sabato Santo a Nocera Terinese

A Beirut riuscii a prestare particolare attenzione al momento in cui le persone cominciavano a sentire che il clima dei quartieri stava cambiando grazie al fatto che avevo già sperimentato il momento del cambiamento d'atmosfera nel fieldwork preliminare in Calabria. Scelsi, infatti, di arrivare nel comune calabrese il venerdì (7 aprile 2017) che precedeva la Domenica delle Palme, ancora caratterizzate da un clima festoso, proprio per poter osservarne il successivo cambiamento, comprendere da cosa fosse provocato e poter chiedere agli abitanti del paese quando esattamente sentissero l'atmosfera mutare. Questo momento veniva generalmente indicato essere il mercoledì prima della Pasqua: mentre il martedì si svolgeva il mercato (atmosfera ancora allegra) il mercoledì era il giorno del cambiamento repentino poiché la statua dell'Addolorata¹²¹ veniva portata fuori dalla teca in cui è custodita durante tutto l'anno (il momento viene definito la 'Cacciata della Madonna') e lasciata nella chiesa dell'Annunziata all'adorazione dei fedeli. Ciò che mi fece riflettere sul cambiamento di atmosfera fu il silenzio che pervadeva la stessa chiesa durante le operazioni di estrazione della statua dalla teca, pulizia della stessa con un panno e sistemazione sul lato sinistro dell'altare. Nonostante in chiesa cominciassero ad arrivare molte persone e le stesse operazioni (Fig. 34 e 35) coinvolgessero un gran numero di uomini, non vi era il chiacchiericcio che avevo percepito durante altri momenti (processione del venerdì precedente, per esempio). Era la statua che iniziava a creare l'atmosfera di silenzio e contemplazione, insieme ai fedeli.

¹²⁰ Il Pellegrinaggio alla Mecca (Hajj) è il momento più importante e solenne dell'anno per i musulmani e le musulmane di tutto il mondo. Si svolge nel mese di Zu al-Hijja e, in Libano, è consuetudine accogliere i pellegrini e le pellegrine (*bujiye*) che rientrano a casa decorando gli ingressi delle palazzine e la strada di fronte.

¹²¹ Si tratta in realtà di una splendida Pietà lignea seicentesca di impostazione michelangiolesca (con la Madre che porta il Cristo sulle ginocchia e guarda, però, in alto) a cui tuttavia ci si riferisce come Addolorata per una traslazione di significato avvenuta in passato. Infatti, a Nocera esiste anche un'altra statua, quella della vera Addolorata, custodita nella Chiesa di San Giovanni. Per una trattazione precisa e dettagliata sull'argomento si consultino l'articolo di De Vincenzo (1987, 321) e il testo di Ferlaino (1990).



Figura 35. La statua dell'Addolorata così come appare durante l'anno, all'interno della teca, 12 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.



Figura 36. La Cacciata della Madonna, 12 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.

Da quel momento in poi anche un occhio straniero ed esterno era in grado di percepire che il paese non era più lo stesso. La Madonna era fuori e la sua figura (in particolare è lo sguardo che catalizza l'attenzione e la venerazione dei fedeli) si trovava in un rapporto diretto, non più mediato (dal vetro), con i fedeli. La Cacciata avviene il mercoledì mattina presto (intorno alle otto) e la Madonna resta nella Chiesa dell'Annunziata per ricevere in dono i cosiddetti 'piatti della Madonna'¹²² e per essere vegliata dalle donne del paese, per un intero giorno e un'intera notte, con antiche litanie e preghiere. Da quel momento sentii l'atmosfera cambiare radicalmente: si era ufficialmente entrati nel clima grave e solenne che precedeva il rito dei vattienti e, nella chiesa dell'Annunziata, vennero spente le luci e chiuse le finestre con delle tende nere. La chiesa da quel momento sarebbe restata al buio, illuminata solo dalla luce delle candele. E la Madonna sarebbe stata, letteralmente, sommersa di piatti (Fig. 37). Quel mercoledì rimasi a lungo nella piccola chiesa per realizzare dei filmati e delle fotografie: l'atmosfera era talmente forte e l'aria gravida di attesa, di lamenti e di preghiere che, a fatica, riuscii ad avvicinarmi alla statua. Tale era l'intensità della

¹²² I piatti della Madonna vengono preparati, dalle donne e dalle ragazze del paese, diversi mesi prima della Pasqua mettendo dei semi di grano, orzo e di legumi, insieme a terriccio e cotone, a germogliare nei luoghi bui della casa, in modo tale che crescano pallidi e giallini (senza la luce non si verifica la fotosintesi clorofilliana). Questa usanza è ancora presente in varie parti del Sud Italia e in alcuni paesi della Sardegna (dove viene indicata con l'espressione *su nennere*) e rimanda all'antica usanza dei Giardini di Adone. Per una trattazione più compiuta nel rito si vedano Basile 1959, Frazer 2016, 388-416 e Lombardi Satriani-Meligrana 1996, 76. Frazer ipotizza una continuità tra il culto di Adone e i piatti della Madonna.

religiosità che, durante quella mattina, sentivo provenire non solo dalla statua – sperimentando quella che Benjamin definì ‘aura’ (1969, 5) – ma anche dai canti, dai volti delle donne, dai gesti e dalle ritualità di alcune che raggiungevano la statua camminando sulle ginocchia che, ogni tanto, sentivo il bisogno di uscire dalla chiesa. E riprendermi.



Figura 37. Momento della chiusura delle tende, 12 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.



Figura 38. I piatti della Madonna, 12 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.

Una volta uscita fuori dall'edificio religioso, tuttavia, notai, come l'atmosfera interna della chiesa si espandesse anche all'esterno, spalmandosi nella dimensione pubblica del paese e attraversando, quindi la distinzione tra persone, cose e spazi (Anderson 2009, 78). Fuori notavo (così come a Beirut succedeva per il binomio tavolini/posti di blocco) altri elementi che, intersoggettivamente, creavano atmosfera: le automobili davanti al magazzino del costruttore degli strumenti usati per la flagellazione rituale (denominati, si ripete, cardì e rose) che con l'avvicinarsi della Pasqua si facevano sempre più numerose,¹²³ le croci di legno avvolte dalla stoffa rossa che vengono preparate e poggiate ai muri esterni delle case, la sparacogna nei portabagagli delle macchine di ritorno dalla campagna, i magazzini nei quali aveva inizio il rito che venivano riaperti e puliti. Durante il rito vero e proprio, invece, comparivano anche tavoli colmi di vivande e bottiglie di vino lasciate sugli usci della case in dono alla Madonna e ai vattienti, affinché potessero servirsene, al bisogno, per lavare via il sangue. Durante un'intervista con un ex vattiente,¹²⁴ mentre cercava di spiegarmi come sentisse arrivare l'atmosfera e in che cosa, concretamente, questo momento si traducesse, gli riportò che:

E fino all'ultimo io sto sempre sulle spine, chissà forse lo faccio, forse no, quando si avvicina il periodo, si sente un'aria, senti quelle cose lungo la strada, incontri quelle persone che vanno alla ricerca della sparacogna per fare la coroncina...[...] La quaresima...Questi dieci giorni, vedi qualche magazzino che si riapre, che viene pulito. Dalle Palme in poi inizia a muoversi qualcosa, lo vedi negli attimi, in te stesso, nello stato d'animo. Entri nel periodo (ex vattiente, 14 aprile 2017).

Un altro giovane vattiente¹²⁵ mi raccontò:

È una sensazione...io due anni fa avevo deciso di non battermi. Ho resistito sabato mattina, e il pomeriggio l'ho fatto poi. Avevo comunque le cose pronte perché si era battuto mio cugino. Inizi a pensarci un mesetto prima, inizia ad avvertire quella tensione. All'inizio è mentale, ci pensi, poi gli ultimi giorni è fisica (giovane vattiente, 12 aprile 2017).

In questi stralci di conversazione, ciò che colpì la mia attenzione furono principalmente due cose. In primo luogo, come nota Anderson, all'atmosfera (anche in senso climatico) è sempre stata associata una dimensione mutevole, contingente, disordinata e incerta (Anderson 2009, 78) e, in secondo luogo, il modo attraverso cui veniva descritto il cambiamento: si avvicina, si sente, inizia a muoversi, tensione mentale e fisica. Tale climax sembrerebbe rimandare all'idea di potenziale e intensità descritta da Deleuze e Guattari (2017, 361-9). L'atmosfera sembrava da una lato fisica, reale e pressante, dall'altro mentale e inerente allo stato d'animo. Piano piano, con il passare dei giorni, durante le interviste e attraverso delle

¹²³ Intervista con un giovane abitante di Nocera che ha svolto spesso il ruolo di acciomu, 10 aprile 2017.

¹²⁴ Intervista condotta nella tarda mattina del 14 aprile 2017 con un giovane ex vattiente, in uno dei bar della piazza centrale.

¹²⁵ Intervista condotta nel pomeriggio del 12 aprile 2017, alla quale parteciparono quattro persone: tre donne e un giovane vattiente. L'intervista si svolse a casa delle tre donne, dopo aver pranzato insieme a loro.

passeggiare etnografiche a Nocera Terinese (sia con i partecipanti alla ricerca che da sola) iniziavo a sviluppare una sensibilità particolare verso l'atmosfera che precedeva il rito dei vattienti e raffinare le mie capacità di percepirla nelle materialità oggettive e nei soggetti che le percepivano, arrivando a comprenderne le sue ambivalenti e destabilizzanti qualità: interno/esterno, astratto/concreto, oggettivo/soggettivo, definito/indefinito, solido/intangibile e come afferma Anderson:

Atmospheres are a kind of indeterminate affective 'excess' through which intensive space-time can be created (2009, 80).



Figura 39. Sabato Santo, processione, 15 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.

4.2.3 La percezione delle atmosfere di Ashura a Beirut

Tornando a Beirut, nonostante l'atmosfera sia stata descritta nella testimonianza di Z come spirituale e non materiale (ruhi versus madde), essa è pienamente percepibile e diventa quasi concreta, tanto che vi si può 'entrare' dentro, come rilevato in altre interviste dove sono state usate espressioni come entriamo subito/non siamo entrati '*dugbre mnfut/ ma fetna*'. È interessante osservare come l'atmosfera sia anche stata descritta e percepita in termini di uno strato che sembra quasi avvolgere (Anderson 2009, 78; Fregonese 2017, 3) gli spazi e, in questo caso, i riti e la relativa fase preparatoria della Ashura, comprendendo tutte

le materialità, gli oggetti, ‘le cose’ che concretamente appaiono nello spazio. L’atmosfera circonda e riempie lo spazio (Mikkel, Bjerregaard e Sørensen 2014, 31) e si compone di elementi sonori, visivi, olfattivi e tattili: può essere considerata come un’eco sinestetica che permea l’ambiente, promana in maniera intersoggettiva e impregna oggetti e soggetti che contribuiscono a crearla. Evidenziando il legame sensoriale tra soggetti e spazio e la presenza di specifiche atmosfere che si formano, il sociologo Thibaud (2014) sottolinea il carattere potenziale, in fieri e non assoluto di tale formazione. Nell’analisi che egli propone dell’atmosfera, o *ambiance*,¹²⁶ mette sapientemente in luce concetti fondamentali quali la nozione di medium, risonanza, coalescenza e impregnazione che aiutano a spostare la prospettiva da uno spazio fisico oggettivo e neutro, ad uno spazio denso e corposo in cui l’esperienza sensoriale ed affettiva/emotiva contribuisce ad orientare la percezione. Per medium si intende ciò che sta in mezzo tra oggetto e soggetto e che consente che si verifichi la percezione: l’aria, il suono, la luce, l’odore, l’acqua etc. Come riporta Wigley:

The atmosphere of a building seems to be produced by the physical form. It is some kind of sensuous emission of sound, light, heat, smell, and moisture; a swirling climate of intangible effects generated by a stationary object. To construct a building is to construct such an atmosphere (Wigley 1998, 18)

Non riguarda quindi l’oggetto della percezione ma è ciò che rende possibili che quest’ultima si verifichi. Conferire importanza alla percezione significa, in linea con l’impostazione teorico-metodologica della NRT, ridare valore ai corpi (entità percepenti) e considerare lo spazio come indissolubilmente legato ai corpi che lo occupano e che costruiscono esperienze sensoriali ed affettive. Un aneddoto legato alla vita privata potrebbe qui giovare. Era l’ultimo giorno di vacanza al mare, in Sardegna (primo agosto 2018) e svegliatami molto presto la mattina decisi di andare, in bicicletta, a salutare le varie spiagge vicine. Quello che immediatamente pensai quando finalmente arrivai all’ultima (verso le 7.30), scesi dalla bicicletta e decisi di fare una breve passeggiata, era che non mi trovavo su una spiaggia così come l’avevo vissuta nel mese di luglio (ombrelloni, asciugamani, racchette, materassini gonfiabili, tavole da surf, bagnanti, bambini con il retino in cerca di granchi o meduse etc., odore di creme solari all’aroma di cocco, il vociare dei venditori ambulanti, gli schiamazzi in acqua, i bagnini rilassati e vigili al contempo etc.) ma mi venne da riflettere sul fatto che, in quel momento, quel luogo silenzioso e albeggiante, connotato da mare, sabbia

¹²⁶ Da un punto di vista teorico, Thibaud considera i due concetti di atmosfera e *ambiance* come quasi sinonimi e intercambiabili. Tuttavia, nota come il primo sia più diffuso in ambienti accademici anglosassoni, mentre il secondo abbia origine in Francia e, nello specifico, nel campo di ricerca dell’architettura. Inizialmente definita come ‘*Maîtrise des ambiances*’ questa materia di studio si proponeva di investigare il modo attraverso cui i segnali si propagano nello spazio costruito, da un punto di vista fisico. Il filone di studi legato al concetto di *ambiance* con il tempo si ampliò e si diversificò fino a comprendere la pratica sociale, la percezione sensoriale e l’esperienza estetica e sviluppò specifiche metodologie d’indagine sul campo (Thibaud 2014, 39-40). Per un raffronto tra i concetti di atmosfera e *ambiance* si veda anche Adey et alia (2013). Si segnalano qui anche le pagine web *Atmospheric Spaces* di Tonino Griffiero <https://atmosphericspaces.wordpress.com/tag/tonino-griffiero/> e *Ambiances* <https://www.ambiances.net/home.html>.

fresca con le impronte dei gabbiani e le rocce percorse dai granchietti era un luogo per anime in pena (come chi sa che deve partire e tornare nel caos devastante della città ad agosto, Beirut nel mio caso). Non era una spiaggia, lo spazio era diverso.¹²⁷ Dopo un quarto d'ora circa, arrivò un ciclista, e lo spazio mutò ancora. Per lui quel luogo era la fine di un percorso d'allenamento mattutino, per me un luogo di commiato. Passarono pochi minuti, lui si allontanò. Erano ormai le 8. Il sole era caldo (medium), la luce intensa (medium), arrivava una famiglia con l'ombrellone. Solo allora mi resi conto di trovarmi davvero in una spiaggia e una spiaggia non si addiceva al mio stato d'animo. Me ne andai. Il secondo concetto proposto da Thibaud è quello di risonanza (*resonance*) che in questa parte intendo connettere ad un aspetto fondamentale dell'atmosfera, ossia l'affetto. L'ultima parte dell'aneddoto riportato sopra, nello specifico la luce e il calore che si intensificavano con lo scorrere del tempo, consente di affermare che il medium non è mai neutrale:

Rather it always involves specific affective tonalities. We may speak of a 'soothing sonority', an 'unbearable brightness', a 'heady odour', or 'stifling heat'. All these qualities may contribute to ambiance, putting us in a certain bodily and affective state, and engaging our senses (Thibaud, 41).

Per la caratteristica o qualità del medium per la quale si creano specifici stadi affettivi e corporei Thibaud parla di risonanza, che è il modo attraverso cui noi vibriamo con lo spazio che occupiamo. La qualità del medium risuona e si riverbera nel corpo generando particolari stati affettivi e rendendo impossibile trovarci in una condizione di assoluta estraneità ed impassibilità rispetto all'ambiente circostante:

This resonance is the basis on which unfolds our capacity to affect others and in turn to be affected by them, and more broadly by the ambient world. In other words, ambiance is indistinctly the feeling of self and of the world (Thibaud, 41).

Per spiegare il terzo e il quarto dei concetti esposti da Thibaud (coalescenza e impregnazione) parto da un'intervista, nella parte in cui le varie componenti della ritualità della Ashura vengono percepite da G:¹²⁸

È come se andassi in un altro posto (*gher mahall*). Tutto è nero, ovunque bandiere nere (*kella a'lem sud*), yaftet nere. Lo rispettiamo, è il loro rituale, di tristezza (*nehterem, ta'son, hozn*). Da sola inizio a non mettere abiti corti e vesto di nero. Senza pensarci succede che vesti di nero (*bidun ma tfakkre btsir enno beddek telbsi aswad*). E ci troviamo in un luogo diverso...hanno paura, fanno controlli di sicurezza, si chiudono le strade, c'è traffico, si sente un vociare nell'aria, voci dalla moschee (*bikhafo, bifattsho, taskir el-turu'at, aj'at el-ser, bietla kteer aswat, aswat jawema*). Over. All'improvviso vestono di

¹²⁷ La spiaggia in questione è Su Pallosu, localizzata nel Golfo di Oristano, e da bambina ricordo nitidamente che non le conferivo il significato di spiaggia. Era un luogo roccioso, dove ci si poteva fare male e non si poteva correre, e in acqua si entrava solo con gli scheletrini. Era il luogo in cui si andava quando tirava forte il maestrale poiché era l'unica insenatura riparata. I miei genitori riposavano o leggevano e io mi annoiavo. Era una non-spiaggia per me.

¹²⁸ Per l'intervista con G si rimanda alla nota 90.

nero e non parlano più con me (*faj'a bielbo aswad w ma bieftabo hadis mae*), solo ciao ciao (*hi w hi*) (G, 21 novembre 2017)

La coalescenza (*coalescence*) è un principio traslato dalle scienze naturali secondo cui le particelle più piccole di una sostanza tendono a riunirsi per formare una massa più estesa. Qui rileva che l'intervistata abbia elencato più particolari e più componenti che mettendosi insieme formano un quadro completo delle celebrazioni in sé, così come della fase antecedente, che restituisce un'immagine completa di cosa significhi fare/assistere/vivere (da fedeli o da esterni) al rituale di Ashura. Il rito, vissuto in maniera sensoriale ed esperienziale, non la mera somma delle componenti (il suono delle latmiyyet che echeggia, il panorama urbano connotato dal nero, il rumore del clacson e la puzza dei tubi di scappamento, il profumo dei cibi che vengono cucinati per le vie) ma è un organico e millefoglie spazio urbano di Ashura.



Figura 40. Addobbi neri, Khandaq el-Ghamiq, 2012, Beirut. Foto dell'autrice.

Per impregnazione (*impregnation*), invece, Thibaud, si riferisce al fatto che non solo noi abitiamo uno spazio ma è lo spazio che, a sua volta, ci abita. È come quando siamo presi dalla lettura di un romanzo o siamo immersi in un concerto di musica classica:

We are in the novel, we belong to the music (Thibaud, 44).

G. riferisce che 'senza pensarci succede che vesti di nero' indica chiaramente un fenomeno di impregnazione in corso, dove letteralmente l'atmosfera entra in chi ne fa esperienza, produce dei

cambiamenti e ingenera dei comportamenti e delle scelte ben precise (modo di abbigliarsi, accettare un nuovo tipo di interazione sociale con i suoi vicini di casa).

4.3 Trasmissione degli affetti/Contagio di atmosfere affettive

Associato all'atmosfera, e di cui fa parte pur restando distinto da essa, è il concetto di **affetto**, che necessita di essere esplicitato nel dettaglio. L'affetto è una componente fondamentale dell'atmosfera, tanto che alcuni studiosi (tra cui Anderson e Fregonese) preferiscono utilizzare l'idea di atmosfera affettiva. È tuttavia necessario tenere ben distinte le due nozioni. Anche in questo caso si parte, come suggerito dalla Brennan, da un'indagine etimologica del termine. Esso deriva dal latino 'affectus' (*adfectūs*) che indica una condizione o disposizione dell'animo; uno stato del corpo (specialmente malattia); uno stato d'animo/sentimento; desiderio/passione; commozione/pateticità; volontà. L'etimologia rinvia in parte a quella derivata dal termine arabo, jaw, discussa in precedenza, e fa emergere un elemento nuovo: uno stato del corpo affetto da una malattia, che rimanda a qualcosa di esterno (un virus per esempio) che entrando nel nostro corpo lo colpisce e ne cambia fisiologia e biologia. Brennan collega l'affetto alla fisiologia del corpo e riprendendo la definizione che ne diede Cartesio quando descrisse le emozioni¹²⁹ quali percezioni passive di moti del corpo, impianta la sua teoria della trasmissione degli affetti. Questa avviene quando gli affetti di alcune persone possono entrare in altri soggetti. Ne deriva che la stessa nozione di individuo, protetto dalla pelle verso l'esterno, che è indipendente/impenetrabile/controllato dal punto di vista affettivo viene a scontrarsi con la teoria secondo la quale gli affetti passano da un corpo all'altro: come quando la tristezza o l'allegria di una persona ci contagiano, o come quando ci sentiamo energizzati o incupiti dalla presenza di qualcuno. Per Brennan gli affetti di un individuo non sono arginati dalle barriere del corpo:

We are not self-contained in terms of our energies. There is no secure distinction between the "individual" and the "environment" [...]; affects are not received in a vacuum. (Brennan, 6)

Venendo alle modalità attraverso cui si verifica il fenomeno della trasmissione di affetti tra le persone, Brennan sottolinea l'importanza del processo di *entrainment* (lett. sincronizzazione) per il quale due o più individui si armonizzano l'uno verso l'altro, bilanciando e sincronizzando gli affetti tra di loro. La ricerca

¹²⁹ Brennan considera come sinonimi di affetto i concetti di passione o emozione ed evidenzia come in età antica (in ambito greco, latino, ebraico ed egiziano) la classificazione degli affetti (in alcuni casi associati ai demoni) ricomprendesse al suo interno una gamma più ampia di contenuti e che il termine affetto, in alcune tassonomie greche e latine, indicasse passioni, desideri, emozioni: termini che venivano considerati sinonimi. A partire dalla fine del XIX secolo passione e desiderio vennero relegati alla sfera sentimentale e sessuale.

In questa ricerca, invece, i due termini (affetto ed emozione) non verranno considerati come sinonimi (Bissell 2010), rifacendosi ad altri studiosi che ne sottolineano le differenze, in particolare Massumi (2002, 27-8). Tuttavia, la Brennan fa una distinzione fondamentale tra *affect* e *feeling*, considerando quest'ultimo come derivato dalla capacità di percepire il nostro stesso corpo (propriocezione). Sentire lo stimolo della fame o un movimento di viscere (interocezione) fa parte di sensazioni corporee che trovano esatto riscontro nel linguaggio (*I feel hungry*) e sono ben riconosciute dal soggetto (Brennan 2004, 5 e 6; Massumi 58-62). L'affetto è invece legato alla dimensione del giudizio e dell'intensità. Sentimenti e stati d'animo vengono riconosciuti dalla studiosa come facenti comunque parte della stessa costellazione dell'affetto.

della studiosa parte dalla constatazione che a fronte di numerosi studi circa il comportamento delle masse o dei gruppi – i cui più eminenti esponenti sono Le Bon, Trotter, McDougall ripresi da Freud e Bion, che riconoscevano la presenza di un'anima comune (Le Bon) e che postulavano la presenza di un processo di contagio/ipnosi/suggestione che produce l'azione all'interno di una folla nessuno – la trasmissione di energie e intensità tra gli appartenenti ai gruppi potesse nel concreto verificarsi (Brennan, 52-9). L'entrainment assumerebbe un ruolo importante nel passaggio degli affetti tra i corpi: avviene principalmente attraverso l'olfatto (in maniera inconscia) e si basa sulla presenza dei cosiddetti ferormoni (o feromoni) che vengono emessi dall'organismo verso l'esterno (Brennan, 68). Letteralmente, secondo la studiosa, inaliamo affetti attraverso i ferormoni che sebbene non viaggino nel sangue sono responsabili dell'emissione di ormoni all'interno dell'organismo umano. Pertanto, gli affetti si caratterizzano quali elementi, intensità profondamente sociali (Brennan, 65) capaci di produrre veri e propri cambiamenti endocrinologici e biologici all'interno del corpo. Gli affetti sono ciò che permette di affermare che l'elemento sociale (affetto) entra letteralmente dentro il corpo producendo dei cambiamenti (biologici). È il sociale quindi che determinerebbe la biologia e non viceversa, ovvero che il sociale sarebbe già predeterminato in partenza dalla biologia degli individui. L'olfatto avrebbe un ruolo preminente rispetto agli altri sensi nel processo sopra descritto e Brennan lo considera il senso che più mette in crisi la concezione di un essere umano circoscritto da un punto di vista affettivo poiché letteralmente le intensità/energie degli entrano nel nostro organismo, facendo saltare ogni barriera, a differenza della vista e dell'udito che permettono di mantenere integre le barriere con il mondo esterno. Durante un'intervista il processo di trasmissione degli affetti presenti durante il periodo di Ashura venne indicato nelle parole dell'intervistato come empatia (*taatuf*):

Ci sono tanti sunniti che a Basta portano il nero. C'è empatia da parte delle persone (*taatuf min el-nas*), si rendono conto di amare l'Imam Huseyn e sono influenzati dall'ambiente.¹³⁰

Il concetto di empatia utilizzato da FA non mi parve, intuitivamente, in quel momento, rispecchiare quella che era, invece, il modo attraverso il quale facevo esperienza degli affetti durante il periodo di Ashura. Alle dicotomie di interno/esterno, soggetto/ambiente (postulate dalla nozione di atmosfera/*ambiance*) che vengono a confondersi con l'affetto si aggiunge, così, quella tra il biologico e il sociale, poiché il sociale ha effetti nel biologico (l'atmosfera, con gli affetti presenti, che ha effetti fisiologici sul corpo e questi ultimi che a loro volta si riverberano nell'ambiente) ed è in virtù delle caratteristiche comuni dei due concetti (atmosfera e affetto) nonché della loro complementarità e compresenza che è possibile considerare l'atmosfera come **atmosfera affettiva**, ossia come una collettività di affetti o degli affetti collettivi che sono al tempo stesso determinati e indeterminati e come un insieme di corpi e oggetti

¹³⁰ Intervista condotta in data 9 settembre 2017 con FA, professore universitario sciita, nella caffetteria Tasty sita sull'autostrada Beshara al-Khure.

materiali che, influenzandosi a vicenda, sono qualcosa che eccede i corpi stessi (Anderson 2009, 78-9). Gli affetti, all'interno delle atmosfere, sono più facilmente compresi se associati al concetto di intensità (nonché all'ultima accezione derivata dal latino, volontà), come postulato da Massumi. Livello di intensità di esperienza che viene prima della piena coscienza/consapevolezza dell'agire, associata invece alla dimensione delle emozioni. Nonostante queste non vengano considerate dallo studioso come inerti o sedimentate e, anzi, vengano analizzate in tutta la loro complessità e ne venga riconosciuta una dimensione che disorienta il soggetto che le sente passare, tuttavia sono sempre associate ad un'esperienza personale e riflessiva di un corpo che le interpreta, le riconosce e le 'capisce' (Bissell 2010, 80). L'emozione viene, pertanto, definita come la fissazione sociolinguistica di un'esperienza, che quindi da quel momento ricade nell'alveo del personale: come un'intensità riconosciuta di cui ci si appropria con il linguaggio (Massumi 2002, 28). Se l'emozione può essere vista come un affetto riconosciuto che trova un'esatta corrispondenza nel linguaggio, quest'ultimo appartiene, invece, al campo del pre-personale, pre-riflessivo e del transpersonale: viene appena prima e durante l'esperienza che si sta vivendo (quindi non è riconosciuto) e va oltre l'esperienza personale del singolo individuo poiché è un'intensità che, uscendo fuori dai limiti della percezione personale, può essere percepita collettivamente. L'affetto è, quindi, un'intensità dallo statuto ontologico indisciplinato, sfuggente e «uncaptured, unqualified that pushes at the limits of signification» (Bissel, 81). L'affetto per Massumi attiva, contemporaneamente, i diversi sistemi di percezione di cui è dotato il nostro organismo: esterocezione, interocezione e propriocezione. La prima è la capacità di percepire il mondo esterno: la superficie di un pavimento freddo mentre camminiamo o la pelliccia soffice di un animale. L'interocezione, al contrario, è la nostra consapevolezza viscerale: percepiamo lo stato dei nostri organi interni, il loro moto e le loro reazioni associate a stimoli esterni (in questo caso, intensità/affetti). L'ultima rappresenta la consapevolezza corporea di sé: i muscoli, tendini, legamenti ci fanno percepire il nostro corpo nello spazio. Quando percepiamo un'intensità, questa, nel passaggio attraverso le precedenti sfere di percezione, viene avvolta e dotata di nuovi significati, le si dà un contesto che deriva da ciò che noi già abbiamo immagazzinato come esperienza corporea e sociale (Massumi, 30). Ma prima ancora che l'intensità arrivi al cervello sono le viscere a dare la prima reazione: si pensi all'accelerazione del battito cardiaco mentre si attraversa una strada buia e appartata, al chiudersi dello stomaco se qualcuno ci tocca la spalla quando crediamo di essere soli, al respiro che si blocca quando aprendo una porta ci troviamo davanti una persona. Scrive l'autore:

The immediacy of visceral perception is so radical that it can be said without exaggeration to precede the exteroceptive sense perception (Massumi, 60)

Mi riferisco qui a delle intensità che vengono percepite prima che possano essere elaborate compiutamente dal cervello (livello conscio) e che questo possa prendere una decisione. Massumi descrive la visceralità come la percezione di questa sospensione (*perception of suspense*) e il momento è lo

spazio delle passioni (*space of passion*). È il momento in cui il potenziale d'azione si crea e si trova in uno stadio indefinito e amorfo. L'intensità che passa nel nostro corpo diventa principio d'azione, impone delle scelte e dei giudizi. Ricordo ancora una volta che uno dei significati attribuiti al vocabolo latino era volontà. Qui si intenderà ovviamente come volontà d'agire e, quindi, potenziale d'azione. L'ultimo concetto che Massumi affianca al concetto di affetto è l'esperienza, descrivendoli come due lati di una stessa medaglia. Dopo un lungo ragionamento il filosofo canadese fa derivare la concezione di affetto, riprendendola da Spinoza, come 'la capacità di influenzare (*to affect*) e di essere influenzati'. Come corollario ne deriva che l'emozione (o sentimento) è un affetto già conosciuto, un'intensità riconosciuta. Durante la Ashura del 2014, mentre mi trovavo nel sud del Libano, a Nabatiyye, ebbi l'occasione di accompagnare un amico sciita originario della città, durante tutta la giornata. Nabatiyye viene considerata la Kerbala del Libano: in tanti, tra gruppi organizzati e singoli, decidevano di praticare il tatbir¹³¹ (anche stranieri, per lo più iracheni) mentre altri erano attratti dalla grandiosa rappresentazione teatrale della battaglia di Kerbala. La giornata iniziò prestissimo, si uscì, si camminò tutta la mattina in mezzo alle persone che, come noi, attendevano uscissero i flagellanti: a mezzogiorno, coincidendo con la morte di Huseyn nel teatro, i flagellanti cominciarono il rito, in massa. Durante la mattina, tutti ingannavamo l'attesa passeggiando, fumando, mangiando, osservando i primi flagellanti che non riuscivano/non volevano attendere la tarda mattinata per praticare il rito, facendo delle visite e salutando amici e parenti. L'atmosfera era gravida di attesa e si gonfiava sempre di più. Chi non amava la vista del sangue seguiva la messa in scena teatrale nello spazio protetto del 'Baydar' (il campo nel quale viene allestito il teatro e che, durante l'anno, funge da parcheggio). Il mio amico mi ripeteva più volte che non intendeva flagellarsi, quell'anno. Appariva deciso. L'aveva sempre fatto ma voleva smettere, mi diceva. Dopo qualche ora di attesa, finalmente uscirono i flagellanti, quelli storici, gli anziani, in prima fila, sobri e ordinati, e a seguire la massa più indisciplinata, movimentata, che quasi saltellava: molti gruppi erano accompagnati dai tamburi, alcuni strisciavano le spade sull'asfalto. Alla fine, lui fece il tatbir. Non riuscì a resistere all'atmosfera e agli affetti, mi verrebbe da dire oggi. Come nota Bissell:

Whilst habit and repetition might serve to frame existence by providing an illusion of consistency, affect as an emergent relation is never fixed or certain. [...] Geographers are increasingly interested in how tending to affect opens up the excessive dimensions of the world. Thinking through affect is, in part., an invitation to consider the excessive dimensions of being in the world that can never be predicted or determined in advance (Bissell, 85).

Inoltre, alla luce dell'analisi di Massumi delineata qui sopra, si potrebbe descrivere l'atmosfera di Nabatiyye nel mezzogiorno di Ashura come carica di affetti e che, agendo in maniera sinestetica (su sfere di percezione diverse, come si è visto), avevano creato il terreno per un potenziale di azione che ha

¹³¹ Si rimanda a quanto detto nella nota 29.

sovvertito quello che era l'intendimento originario. Quell'intensità, in quel caso, non è stata riconosciuta come emozione, ma come affetto. Lo stesso potenziale si è registrato durante la ricerca di campo a Nocera Terinese nelle due interviste riportate nel paragrafo precedente (pagina 123): in entrambi i casi i vattienti avevano, in precedenza deciso di non battersi quell'anno. Ma durante la giornata del Sabato Santo sentirono forte il bisogno di farlo, o meglio il corpo esprimeva la necessità attraverso dei segnali sentiti sulle gambe e sulle cosce e descritti come:

Una reazione fisica, un formicolio particolare, pelle d'oca, prurito, fastidio. Il sentire in sé qualcosa che dovesse uscire. Un richiamo.¹³²

Da quel momento iniziai a ipotizzare che a motivare l'azione fosse proprio la presenza di specifiche atmosfere (di Ashura e del Venerdì Santo/Sabato Santo) e di specifici affetti che muovendosi in maniera autonoma e propagandosi tra i corpi dei flagellanti che si battevano, tra gli strumenti utilizzati (spade e rasoi/rose e cardì), tra le strade e le scalinate della huseyniyye e delle chiese bagnate di sangue, tra gli astanti, tra le latmiyyet che popolavano lo spazio sonoro di Nabatiyye e la marcia funebre (la Jone del Petrella) a Nocera Terinese fossero arrivati a colpire chi aveva deciso di non compiere il rito (tanto in Calabria che in Libano). Altri elementi, emersi durante il fieldwork a Beirut e sintetizzati nei seguenti stralci di interviste:

È l'atmosfera di Ashura, senso del dovere, c'è tanta eccitazione. Il nero fa trasparire che vi è tristezza e si vede chi finge e chi no. È un'atmosfera che amo molto. (*Jaw el-Ashura, iltizem, fi hames kteer, aswad bibeyyen enno fi hozn, bibeyyem min am bi meslo aw la. Jaw kteer bbebb*). Quando finisce Ashura, spero sempre che ci sia qualche giorno in più. Certo c'è l'Arbain ma non è la stessa cosa, non ci sono i majeles;¹³³

Per dieci giorni vi è un'atmosfera di tristezza (*jaw fi hozn*), di malumore (*fi zaaq*), non vi è felicità (*ma fi farab*), non c'è niente di bello, tutto è brutto, (*ma fi shi belou, kel shi bashea*), tutti sanno che c'è Ashura e che ogni giorno ci sono i majeles (*kel alam biaref fi Ashura, kel yom fi majlis*);¹³⁴

sembravano risuonare con quanto scritto da Faeta in merito all'atmosfera di Nocera Terinese:

Anche un osservatore esterno immediatamente percepisce questo clima di vigilia, assieme teso e gaio, pervaso da mille fremiti che attraversano il tessuto sociale e increspano le trame simboliche;

¹³² Vedasi nota 124. L'intervistato è un ex-vattiente e mentre descriveva le sensazioni corporee, oltre a toccarsi la gamba, si commosse quasi. L'anno che aveva deciso di non battersi cercò, invano, di donare il sangue per liberarsi dai fastidi fisici che sentiva, ma riferì che era ormai passata l'ora per le donazioni. L'anno dopo decise di battersi, non voleva più provare quella sensazione. È qui evidente la dimensione di eccesso, di traboccamento.

¹³³ Vedasi nota 117, l'intervistato è sempre KA

¹³⁴ Vedasi nota 109, l'intervistato è MA.

giungere a Nocera, in questo periodo dell'anno, significa respirare tangibilmente, sin dal primo Calvario che s'incontra per via, un'aria diversa (Faeta 2007, 163).

Da queste riflessioni si partirà (nel sesto capitolo) per iniziare a studiare come l'atmosfera di Ashura generi percezioni, inquietudini, sensazioni che contribuiscono a creare specifiche atmosfere geopolitiche. È stato utilizzando il concetto di affetto, e non di emozione, allontanandosi quindi da una prospettiva a carattere personale, soggettivo e individuale, che si è riusciti a comprendere e a mettere in risalto il carattere relazionale, impersonale e autonomo al contempo di quell'esperienza/intensità (Bissel, 81).

4.4 Permanenze e dissoluzione delle atmosfere dopo il rituale

Uno di primi interrogativi che mi posi durante la stesura del progetto di dottorato era cosa succedesse una volta che il rito di Ashura fosse terminato, cosa restasse dell'atmosfera, del sangue, degli addobbi, delle bandiere e come il quartiere tornasse alla normalità, se il gonfiarsi delle atmosfere prima del rito procedesse alla stessa velocità del loro scemare o se vi fossero tempi (reali o percepiti) differenti. Anche in questo caso la ricerca preliminare svolta a Nocera Terinese fu di fondamentale importanza soprattutto perché iniziai a prestare attenzione alle modalità attraverso le quali il sangue¹³⁵ permaneva nel panorama urbano del paese. Dopo il rito le strade, nel piccolo comune calabrese, non vengono lavate (dal comune o da imprese di pulizie): al massimo si gettano delle secchiate d'acqua sugli usci delle case, sui gradini delle chiese o davanti agli esercizi commerciali. Sui muri, invece, sono ancora ben evidenti le rosate¹³⁶ di sangue dell'anno precedente, di colore scuro ed è possibile trovarle in diversi punti del paese (Fig. 41). Nei giorni

¹³⁵ Abbiamo visto che la statua della Pietà fa rientro, durante la settimana successiva alla Pasqua, nella sua teca e smette, quindi, di essere presente nella quotidianità. La chiesa principale del paese non è neanche la stessa in cui viene custodita (la chiesa dell'Annunziata) ma è quella di San Giovanni Battista, il patrono. Le tracce del sangue, invece, permangono.

¹³⁶ Dal nome di uno dei due strumenti utilizzati per il rito, la rosa.

immediatamente successivi alla Pasqua, invece, le rosate mantengono un colore rosso vivo (Fig. 42) e l'odore del vino impregna ancora le strade.



Figura 41. Rosate dell'anno precedente, 11 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.



Figura 42. Rosate fresche sulla facciata della chiesa dell'Annunziata, 16 aprile 2017, Nocera Terinese. Foto dell'autrice.

In Libano, al contrario, le strade vengono immediatamente pulite subito dopo la fine del rituale, dalle locali imprese di pulizie.



Figura 43. Pulizia delle strade dopo la Ashura, Khandaq el-Ghamiq, settembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

Non potendomi concentrare sulla permanenza delle tracce ematiche a Beirut provai ad osservare ciò che rimaneva del rituale e cosa restava di solido, concreto e sociale. In altre parole, come venisse prodotto lo spazio dopo il mese di Muharram e che riflessi avesse nella dimensione intima delle persone che avevano partecipato alle celebrazioni. Subito dopo il rito di Ashura osservai come venissero eliminati i tavolini con acqua e cibo, le tende nere, i drappi neri e le transenne per i posti di blocco, le yafet, la musica e gli amplificatori ma rimanevano le bandiere, inizialmente. Anche il personale armato, facente capo ai due partiti politici, alla polizia e all'esercito, lasciava le strade (le modalità della loro presenza verranno descritte in dettaglio nel capitolo seguente). Le bandiere, tendenzialmente, venivano lasciate (o se ne rimuoveva solo una parte) fino all'Arbain, periodo durante il quale molti libanesi si recano in Iraq in pellegrinaggio ai luoghi santi dello sciismo. Non vi era un limite preciso a che tutte quante le bandiere e le yafet venissero eliminate. Come rilevava uno degli intervistati:

Hasab benne ebmeton ishilon (A seconda della loro voglia di toglierle). Huseyn fino al tredicesimo giorno non è stato sepolto, è rimasto a terra, ed è per questo che fino al tredicesimo giorno si svolgono i majeles (FA, 9 settembre 2017).¹³⁷

I majeles, che proseguivano nelle tre sere successive alla Ashura con una minore partecipazione da parte dei e delle fedeli, aiutavano le persone ad uscire dall'atmosfera di cordoglio, in maniera lenta e graduale. Come rilevato nell'intervista con KA egli riconosce nettamente come la percezione del tempo cambi, veloce e lento, prima e dopo il rito, nelle modalità di allestimento e rimozione delle bandiere. RI, nel corso della stessa intervista, metteva in risalto come anche nel vestiario lei non passasse direttamente al colore ma dal nero passasse al blu scuro, al blu, al bianco e poi agli abiti colorati e come dopo diversi giorni riprendesse ad ascoltare musica. Entrambi aggiunsero che dopo l'Arbain si tornava alla vita normale. Lo stesso ritmo (lento/veloce) venne rilevato durante un'intervista con una coppia che segue le cerimonie a Khandaq el-Ghamiq, HA e NA: riportarono come una settimana prima della Ashura si inizino a posizionare le bandiere e che *deghre bi sir fi jaw Ashura* (subito diventa clima di Ashura):

El-boẓn faj'an la halo biji (la tristezza arriva subito, da sola), come se qualcuno avesse un funerale in casa: non si usano colori, non si ascolta musica, non si acquistano abiti nuovi, non si visita una casa nuova. Vi è più fede (*iman aktar*) e spiritualità (*ruhaniyye*).

Mi descrissero poi come piano piano dalla Ashura si aspettasse l'Arbain: si partecipava fino al tredicesimo majlis, poi solo una volta alla settimana; intanto dal mese di Muharram si passava a quello di Safar e i majeles continuavano in forma privata, nelle abitazioni. Qualcuno si recava a Damasco, altri (come loro) in Iraq in occasione dell'Arbain. Allo stesso modo di KA, anch'essi affermavano che mentre l'arrivo dell'atmosfera di Ashura è *mubashar* (immediato, diretto), la fine del periodo delle celebrazioni avviene

¹³⁷ I riferimenti sono gli stessi della nota 130.

tadrijian, shwei shwei (gradualmente, piano piano). Per finire con l'Arbain quando *kel shi biensbell* (viene tolto tutto). Durante l'intervista emerse anche una distinzione spaziale tra zone formali (*manati' rasmiyye*) e zone interne (*manati' dakhiliyye*) o quartieri popolari (*abiye shabiyye*): mentre nelle prime gli addobbi vengono tolti subito dopo la Ashura, nelle seconde tendono a permanere o ad essere rimossi più tardi o con più lentezza (con l'Arbain si è detto).¹³⁸ Il ritorno ad una condizione di normalità anche se sotto un altro punto di vista viene descritto da G, abitante siro-ortodossa di Musaytbe:

Fanno silenzio. Non c'è nessuno. Tutti dormono nelle loro case. Tardano a togliere le bandiere. L'idea [del martirio di Huseyn, *nda*] se ne va dalle loro teste. Ti parlano, vengono a trovarti, tornano come prima. Si dilungano con te, scherzano e ridono con te (*sakato. Ma fi hada. Kellon neimin bi buinton. Bidallo itavilo isbilo el-a'lem, trub el-fikra min ra'son. Iehkuki, izuruki, bierjao mitl ma keno. Itavilo, bienzabo, iedheko maki*) (G, 21 novembre 2017).¹³⁹

¹³⁸ L'intervista con HA e NA (consulente lui e casalinga laureata lei) si è svolta nella loro abitazione nella periferia di Beirut (Shiyyah) in data 11 febbraio 2018. Entrambi sono originari del sud del Paese. HA ha un attaccamento maggiore a Khandaq el-Ghamiq essendovi nato, mentre HA vi si reca solo con il marito. Per il resto preferisce seguire i majeles di sole donne, in abitazioni private a Shiyyah e dintorni.

¹³⁹ Parte dell'intervista con G, di cui alla nota 90.

5. Capitolo quinto

Amal e Hezbollah durante la Ashura: sovranità ibride

Ablan wa sablan bes kharj el-Huseyniyye! (Siete I benvenuti ma fuori dalla huseyniyye!)

(al-Qadi al-Seyyed Huseyn Tuffeha, 24 aprile 2018)

Una volta presentati i tre quartieri in chiave storica, geografica e urbana (capitolo terzo) e introdotto i concetti di affetto e di atmosfera (capitolo quarto), con questa sezione si apre la parte finale dell'elaborato, a connotazione spiccatamente politica e geopolitica. Viene, di seguito, fornito un breve inquadramento storico che riassume le modalità attraverso cui si sono costruite le relazioni tra i due maggiori partiti sciiti in Libano, Amal e Hezbollah, soffermandosi sulla componente più territoriale e geografica. Così come successe ad altri partiti/milizie durante la Guerra Civile, le due formazioni sciite occuparono porzioni di territorio sostituendosi gradualmente allo Stato nella fornitura di beni e servizi essenziali, nel controllare geograficamente e militarmente lo spazio che occupavano e nel gestirne i traffici economici (Fregonese 2012b, 664). Con la fine delle ostilità lo Stato non riuscì a riprendersi gli spazi che occupava in precedenza e, soprattutto con il ritiro delle truppe siriane dal Libano nel 2005, si assistette ad una riarticolazione dei legami confessionali e intra-confessionali secondo modelli di sovranità sempre più territorializzati e polarizzati (Kastrissianakis 2012, 77-8). Nel corso del capitolo, verrà illustrato come, nel periodo di Ashura, si accentuino notevolmente i caratteri di territorializzazione e controllo assunti dai due partiti: tale processo verrà analizzato avvalendosi della lente atmosferica ed affettiva per arrivare a comprendere come il dispositivo della territorializzazione sottenda e implichi una rivisitazione e una de-orientalizzazione del concetto di sovranità. La Ashura rimane un momento fondamentale, quale luogo di osservazione privilegiato, per analizzare nel dettaglio la dinamicità delle geografie politiche e confessionali in Libano e costituisce un'originale e inedito campo di applicazione della nozione di sovranità ibride (Fregonese 2012a, 2012b, 2020) ed eccessi di sovranità (Sidaway 2003), intendendo con tale espressione i punti in cui la dimensione statale e non statale si intersecano e si confondono.

5.1 I due partiti sciiti

Legati da dinamiche complesse, che nel corso dei decenni sono mutate profondamente, i due partiti condividono (e si contendono) lo spazio sociale, politico, religioso e prettamente geografico delle celebrazioni della Ashura. In questo primo paragrafo verranno analizzate le vicende storiche più significative che hanno portato le due formazioni sciite allo scontro armato vero e proprio alla fine degli anni Ottanta.

Il partito che, cronologicamente, si affaccia per primo sulla scena politica libanese è Amal¹⁴⁰ che si organizza intorno alla figura del celebre Imam Musa al-Sadr (di cui si è detto nel primo capitolo) e che si costituisce, inizialmente, come l'ala armata del Movimento dei Diseredati. Al-Sadr ne annunciò la presenza nel luglio 1975 e, anzi, fu quasi costretto a giustificarne pubblicamente l'esistenza e il ruolo di protettore del Sud del Libano a seguito di un incidente in cui, durante degli addestramenti militari impartiti dai palestinesi di Fatah (la più grossa organizzazione all'interno dell'OLP), a Baalbeck, persero la vita circa 30 miliziani sciiti (Salibi 2005, 119). Uno degli intenti di al-Sadr con la creazione di Amal era quello di incanalare il forte sentimento di rivalsa e di oppressione, provato dalla comunità sciita contro uno stato negligente, in chiave anticomunista. Una grossa fetta di membri e dirigenti del Partito Comunista Libanese (PCL) era, allora, composta da giovani di credo sciita, allora attratti da partiti antisistema¹⁴¹ che al-Sadr tentava di convogliare tra le sue fila, soddisfacendo il loro desiderio di rivolta e riscatto, in senso islamista. Al di là della distanza politica che le divideva, tuttavia, Amal e le fazioni palestinesi (che si allinearono a sinistra) combatterono nello stesso fronte durante i primi anni della guerra civile, ossia all'interno del gruppo che si definì Lebanese National Movement (LNM), che raggruppava le forze progressiste, di sinistra, e il cui leader di maggior rilievo era rappresentato dalla carismatica figura di Kamal Jumblat (1917-1977),¹⁴² capo del Partito Socialista Progressista (PSP), contro il National Front (NF) dominato dalle milizie maronite della destra falangista, nazionalista e conservatrice. Durante i primi anni della guerra e, nello specifico durante la Guerra degli Hotel (1975-76), Amal giocò un ruolo minoritario nei combattimenti che videro il LNM avanzare territorialmente a Beirut la cui offensiva militare si arrestò nel 1976 quando la Siria di Hafez al-Asad (1930-2000)¹⁴³ decise di intervenire con le armi in Libano a fianco delle milizie maronite con il preciso intento strategico di controbilanciare il peso politico-militare che i palestinesi e il LNM stavano assumendo. In quel momento, al-Sadr si schierò a favore dell'intervento siriano nel Paese (Norton 2014, 18) e cominciò a rimodulare il supporto che sin dal suo arrivo in Libano, alla fine degli anni Cinquanta, aveva riservato alla causa palestinese: nonostante gli sciiti del Janub costituissero l'alleato naturale dei palestinesi nella lotta contro Israele, al-Sadr intendeva anche far sì che ciò non si traducesse in gravi perdite umane tra gli stessi sciiti, bersaglio anch'essi di rappresaglie che i sionisti attuavano nel Jabal Amil. Si arrivò così al 1978, anno in cui si verificarono due eventi destinati a radicalizzare le posizioni sempre meno filopalestinesi di Amal:

¹⁴⁰ In arabo, speranza, nonché acronimo che in arabo sta per *Afwaj al-Muqawama al-Lubnaniyya* (Battaglioni della Resistenza Libanese). Il nome per esteso è Haraket Amal e, in Libano, comunemente, ci si riferisce al partito con l'espressione *el-Harake* (Il Movimento).

¹⁴¹ La stessa attrazione verso gli sciiti esercitavano le formazioni politiche comuniste in Iraq, dove nel 1958 venne creato il partito al-Da'wa come alternativa di stampo islamista.

¹⁴² Vedasi nota 102.

¹⁴³ Hafez al-Asad dominò la scena politica siriana dal 1971 al 2000 istituendo una tra le più feroci e repressive dittature nella regione.

- Operazione Litani: Israele invase il sud del Libano il 14 marzo del 1978. Conseguentemente all'evento, il 19 marzo, le Risoluzioni n. 425 e 426 dell'ONU imposero il ritiro immediato delle truppe israeliane dal Libano e la creazione di una forza di interposizione denominata 'United Nations Interim Force in Lebanon' (UNIFIL).¹⁴⁴ Le prime truppe arrivarono il 23 marzo dello stesso anno;
- Musa al-Sadr sparì in Libia, in circostanze mai chiarite, il 31 agosto del 1978.

La scomparsa del carismatico leader politico-religioso acuì il senso di rivalsa e riscatto per una situazione sociale che gli appartenenti al Movimento dei Diseredati, in particolare, e gli sciiti, in generale, provavano verso una condizione di povertà e oppressione percepita come esistenziale dopo che l'attacco israeliano – che perseguiva l'intento di crearsi una zona cuscinetto nel sud del Libano che impedisse ai palestinesi di continuare le loro operazioni militari verso Israele – portò ad una prima ondata di rifugiati verso Beirut e a centinaia di migliaia di profughi interni. A seguito dell'Operazione Litani, inoltre, le relazioni tra Amal e i gruppi armati palestinesi continuarono a peggiorare: questi ultimi cominciarono ad essere percepiti anch'essi come una forza occupante, spesso a causa del loro atteggiamento arrogante e prevaricatorio nei confronti dei civili, con la conseguenza che gli sciiti si sentivano sempre più nel mezzo del conflitto tra Israele e palestinesi (Norton 2014, 22). Iniziarono, così, i primi feroci scontri a fuoco tra il partito sciita e i guerriglieri palestinesi che culminarono pochi anni più tardi nella cosiddetta Guerra dei Campi (*Harb al-Mukhayamat*) tra il 1985 e il 1988. Amal non riuscì, tuttavia, a sconfiggere definitivamente i miliziani palestinesi che, in quegli anni, godevano dell'appoggio militare del neonato Hezbollah.¹⁴⁵ Il Partito di Dio nacque, infatti, nella prima metà degli anni Ottanta (1982-85) organizzandosi intorno a delle figure politico-religiose dotate di grande influenza che condividevano un percorso di studi teologici comune in Iraq e che iniziavano a contestare le posizioni sempre più filoisraeliane di Amal. Si formò, quindi, come una costola di quest'ultimo, ora guidato dalla figura di Nabih Berri,¹⁴⁶ le cui posizioni iniziano ad allinearsi con quelle della destra falangista – rappresentata e dominata dal partito dell'ultradestra cristiana, denominato al-Kataeb¹⁴⁷ – contro la presenza palestinese nel sud del Paese. Se, quindi, il 1978 aveva

¹⁴⁴ Le attività svolte da UNIFIL a partire dal marzo del 1978 sono riportate in dettaglio nel link seguente. Con il riemergere delle ostilità nella guerra del luglio-agosto 2006, *Harb Tammuz* (la guerra di luglio), tra Israele e Hezbollah venne creata, con la Ris. 1701, UNIFIL II, il cui mandato prosegue oggi: <https://unifil.unmissions.org/unifil-background#Para1>.

¹⁴⁵ Dall'arabo *hezb*, partito, e *Allah*, Dio: il 'Partito di Dio'. In Libano viene più spesso indicato come *el-Hezb*.

¹⁴⁶ Nabih Berri (n. 1938) è tra i politici libanesi più potenti, longevi e influenti. Entra a far parte nel Movimento dei Diseredati durante gli anni Settanta per poi diventare il capo politico di Amal nel 1980. Ricoprirà la carica durante il corso della Guerra Civile e dal 1990 ad oggi (2020) è sempre stato scelto quale portavoce del Parlamento. Politicamente è schierato con il Partito di Dio e, in particolare, i due partiti si sono riavvicinati dopo il 2006.

¹⁴⁷ Al-Kataeb, le Falangi nascono e si strutturano come partito politico durante il Mandato francese, nel 1936, sotto la guida del carismatico leader Pierre Gemayel. Traggono ispirazione e orientamento dalle forze della destra estrema dell'epoca (fascismo e nazismo) e sono le promotrici di una visione del Paese che si rifà al maronismo e al fenicianismo, in contrapposizione al nazionalismo arabo, guardando con favore e ammirazione al neonato stato ebraico (1948) come modello a cui rifarsi. Come illustrato nel primo capitolo, si opposero alla presenza palestinese in Libano, sostennero la linea politica della neutralità del Paese nei confronti del conflitto israelo-palestinese e seguirono un orientamento fortemente filostatunitense nei decenni successivi all'indipendenza. Le relazioni tra i falangisti e Hezbollah sono lucidamente delineate dalla studiosa Calulli, che spiega come il concetto di Muqawama (Resistenza) sia stato utilizzato e declinato da entrambi i partiti (resistenza

rappresentato un momento di disorientamento per la comunità sciita che perdeva il suo riferimento politico-religioso e si sentiva preda degli appetiti israeliani, il 1982 rappresenta, invece, la fase iniziale di un processo che portò alla creazione del progetto Hezbollah, quale forza filopalestinese resistente all'invasione israeliana nel sud del Libano. Il 6 giugno del 1982 Israele lanciò l'Operazione Pace in Galilea, un assedio cruento che i libanesi ricordano con il termine *ijtiyah*¹⁴⁸ e, l'anno successivo, si verificò una prima rottura all'interno di Amal: il suo portavoce, Huseyn al-Musawi, si trovò in disaccordo con Berri che aveva manifestato l'intenzione di partecipare al Comitato di Salute Pubblica (CSP) incaricato dall'allora Presidente della Repubblica, Elias Sarkis, di concerto con Israele e gli Stati Uniti, di trovare una soluzione dopo l'invasione di giugno voluta da Ariel Sharon. Tale proposito di Berri si scontrò con la posizione di alcuni membri del partito che consideravano tale Comitato niente più che un mezzo attraverso cui l'occupante sionista e la superpotenza statunitense avrebbero potuto controllare il Paese. L'accordo con Israele si concretizzò il 17 maggio del 1983 quando quest'ultimo accettò di ritirare il suo esercito a fronte della possibilità di poter esercitare un controllo politico e strategico sul Libano e di mantenere il Janub sotto il controllo della famigerata milizia di Saad Haddad: il South Lebanese Army (SLA)¹⁴⁹ (Chaib 2008, 103-4), sponsorizzata dallo stesso Israele. È in questo specifico momento di rottura che un primo gruppo di giovani radicali si separa da Amal per formare *Amal al-Islamiyya*, antesignana di Hezbollah. Tale gruppo era formato da intellettuali, che avevano completato il loro percorso educativo e formativo a carattere teologico a Najaf e Kerbala, in Iraq. Nel momento in cui prese piede la Rivoluzione del 1979 in Iran e con lo scoppio della prima guerra del Golfo, l'Iraq cominciò ad attuare politiche repressive nei confronti dei giovani studenti sciiti i quali furono, in un crescendo di violenze e tensioni, costretti a lasciare l'Iraq e a far rientro in Libano (Norton 2014, 31). Tra questi ritroviamo coloro i quali

contro i francesi per le Kataeb e contro l'occupazione israeliana nel caso del Partito di Dio) e come Hezbollah, in chiave di 'mimesi strategica' si sia appropriato degli strumenti politici e ideologici delle Kataeb per operare 'come uno Stato' (Calculli 2018, 47-78). Il loro sito internet fornisce, inoltre, interessante materiale audio-video dell'epoca delle Guerre Civili, attraverso cui si comprende la loro visione di un Libano percepito come cristiano e neutrale e non panarabista: <https://kataebonline.org/index.htm>.

Il concetto di Resistenza come lotta politica, armata e sociale contro l'occupante israeliano venne, utilizzata per la prima volta, e prima che i due partiti sciiti la facessero propria, dalle fazioni politiche di stampo comunista che nel 1982 fondarono il Lebanese National Resistance Front (LNRF), identificato in arabo come Jammul. Durante i primi anni di attività riscossero successi strategici e militari contro gli israeliani ma, a causa di contrasti con il regime siriano a cui si rifiutarono di sottomettersi, vennero progressivamente marginalizzati e molti dei suoi componenti assassinati. Hezbollah, solo da allora, e sotto l'egida degli accordi di Taef, iniziò a monopolizzare il concetto di Resistenza. Si vedano in proposito i lavori di Daher 2016, 24-34 e Maasri 2009. Resistenza Islamica (*al-Muqawama al-Islamiyya*) è la dicitura che Hezbollah ha scelto per designare la sua ala militare (Daher, 153-4).

¹⁴⁸ *Ijtiyah*, distruzione, devastazione, dal verbo *ijtaha*, devastare, distruggere, rovinare.

¹⁴⁹ Definito anche South Lebanon Army (in arabo *Jeish Lubnan el-Janube*), fu di fatto un vero e proprio esercito composto da milizie cristiane dal 1977 al 2000. Formatosi a seguito del distacco del gruppo dell'ufficiale dell'esercito Saad Haddad (poi sostituito da Antoine Lahad nel 1984) e supportato da Israele, che nel 1977 aveva costituito lo 'Stato Libero del Libano del Sud'. Lo SLA controllava militarmente il territorio del sud del Paese e ne gestiva i traffici economici (illegali). Si scontrò con i miliziani dell'OLP, di Amal e di Hezbollah. Era responsabile della famigerata prigionia di Khiam, in cui vennero sistematicamente torturati i suoi oppositori fino al 2000, anno in cui Israele si ritirò dal Libano.

saranno i pilastri di Hezbollah degli anni successivi: Sobhi al-Tufeyli, Abbas al-Musawi, Ragheb Harb,¹⁵⁰ che rientrarono in patria carichi di fervore rivoluzionario iraniano.

Nonostante, quindi, il 1982 venga considerato il momento in cui si formò l'idea e il progetto, sponsorizzato dall'Iran, del nuovo gruppo politico-religioso radicale e militante, l'atto di nascita formale di Hezbollah risale al 16 febbraio del 1985 quando venne pubblicata la celebre Lettera Aperta (*al-Risala al-Maftuba*), documento programmatico con cui il Partito di Dio si presenta al mondo¹⁵¹ in netta opposizione alle compagini comuniste, alle Falangi, alla presenza militare straniera nel Paese (UNIFIL), a Israele e agli Stati Uniti. Nonostante Hezbollah avesse concentrato i suoi sforzi nella lotta contro Israele nel sud del Paese, nel 1984 decise di partecipare all'insurrezione contro l'esercito libanese guidato da Amin Gemayel (secondogenito del fondatore delle Kataeb e alleato dello stato sionista). In quel frangente combatté fianco a fianco alle forze progressiste, per poi riprenderne le distanze con l'esacerbarsi dello scontro tra Amal e le forze palestinesi che culminò con la già menzionata Guerra dei Campi. Fu questo il secondo netto momento di rottura tra i due partiti sciiti e altri miliziani abbandonarono Amal per trovare posto tra le fila di Hezbollah. La rivalità tra i due partiti trovò, infine, il suo climax in una terza fase che portò allo scontro armato aperto, sia nel Janub che nella periferia meridionale di Beirut tra il 1988 e il 1989, scaturito dopo che un responsabile degli osservatori delle Nazioni Unite, all'uscita da un incontro con Amal, venne rapito e ucciso. Considerandolo un atto provocatorio posto in essere da Hezbollah, Amal intraprese un duro scontro contro il partito rivale che lo portò, tuttavia, a perdere la maggior parte delle sue aree di influenza a Beirut e parte di esse nel sud del Paese. Tali scontri, che vennero duramente condannati dall'establishment iraniano (Norton 2014, 44), si conclusero solo nel 1990 sotto l'egida di Siria e Iran (Chaib, 105; Calculli 2018, 87). Il Presidente siriano al-Asad aveva sin da subito impostato la sua azione politica in Libano, a partire dalla guerra civile, sui due principi della *realpolitik* consistenti nel non considerare nessuna alleanza come immutabile e perpetua subordinandola alla convenienza politica del momento e del *divide et impera* che sfruttava le divisioni interne alle comunità confessionali e politiche nel Paese dei Cedri. La Siria, quindi, aveva dal principio designato Amal come un suo *proxy* in Libano: all'inizio, come si è già detto, era funzionale nel compensare il potere dei commandos palestinesi e, in un secondo momento, controbilanciava il consenso che Hezbollah iniziava a riscuotere negli anni Ottanta all'interno della comunità sciita. La Siria, inoltre, mantenne sempre un atteggiamento cauto e diffidente nei confronti di quest'ultimo che, oltre a supportare i palestinesi contro

¹⁵⁰ Sobhi al-Tufeyli fu il primo a ricoprire la carica di segretario generale di Hezbollah (1983-84) e, in seguito a divergenze profonde, si allontanò dal movimento fondando una sua corrente dissidente. Nel 1992 si oppose alla partecipazione di Hezbollah alle prime elezioni politiche del dopoguerra. Abbas al-Musawi, sostituì Tufeyli nell'incarico fino a quando venne assassinato dagli israeliani nel 1992. Fondò un importante hawza della valle della Beqaa, in cui divenne mentore di Hasan Nasrallah, il quale dal 1992 ad oggi (2020) e senza interruzioni ricopre la carica di Segretario Generale del partito. Ragheb Harb, uno dei maggiori protagonisti della Resistenza nel Sud del Paese, assassinato su mandato di Israele nel 1984. Riferimenti più dettagliati sui tre personaggi menzionati si trovano in Norton 2014.

¹⁵¹ Una traduzione dall'arabo all'inglese si può trovare al seguente indirizzo Internet: <https://www.ict.org.il/UserFiles/The%20Hizballah%20Program%20-%20An%20Open%20Letter.pdf>

Amal, era a sua volta appoggiato dall'esterno dalla nuova potenza regionale post-rivoluzionaria iraniana. Inizialmente, a partire dal 1982, a Hezbollah venne concesso di operare nella regione della Beqaa permettendo anche che i Pasdaran¹⁵² iraniani nell'area di Zabadani, sul lato siriano, aprissero una base militare d'addestramento senza però autorizzarli a procedere verso Beirut o verso il Sud (Daher 2016, 153-4). Con la Guerra dei Campi, tuttavia, Damasco irrigidì la sua posizione verso Hezbollah. La tensione raggiunse il suo apice il 24 febbraio del 1987 quando i soldati siriani attaccarono la caserma di Fathallah di Hezbollah, sita nel quartiere occidentale di Basta Fawqa. Il massacro di Fathallah o di Basta, come viene ricordato, portò all'uccisione di 27 soldati¹⁵³ del Partito di Dio (Lamloum 2008, 96). Da quanto sopra esposto, si evince come i rapporti tra le due formazioni politiche si deteriorano velocemente durante la prima metà degli anni Ottanta fino a giungere al 1985 quando Hezbollah decise di celebrare la ricorrenza dell'Ashura con parate e processioni separate da Amal (Mervin 2008, 196).

5.2 Spazi di Ashura

Nell'accingermi ad analizzare le dinamiche geografiche e politiche che plasmano lo spazio di Ashura (o più in generale lo spazio che si modifica durante il mese sacro di Muharram), per questioni di chiarezza, si seguiranno tre percorsi distinti, scaturiti dalle riflessioni emerse durante le interviste e dalle osservazioni sul campo, incentrati su:

1. I diversi spazi creati dallo stesso partito a seconda della moschea/quartiere e delle modalità di interazione con le autorità religiose responsabili delle huseyniyyet;
2. Le dinamiche di competizione sul/condivisione del territorio e di gestione della sicurezza tra i due partiti;
3. Il ruolo marginale ricoperto da soggetti terzi quali l'Esercito libanese (*al-Jeish al-Lubnani*) e le ISF (Internal Security Forces).¹⁵⁴

¹⁵² I Pasdaran o Guardiani della Rivoluzione Iraniana sono un corpo paramilitare costituitosi con la Rivoluzione del 1979 allo scopo di proteggere e difendere i confini della Repubblica.

¹⁵³ Norton parla, invece, di 23 vittime (Norton 2014, 72).

¹⁵⁴ L'esercito libanese, spesso indicato con l'acronimo inglese LAF (*Lebanese Armed Forces*), rispecchia nella sua composizione l'eterogeneità confessionale della popolazione libanese e, già prima della Guerra Civile, si presentava debole e privato di legittimità e forza dalle élite confessionali. Uscito ulteriormente frammentato e diviso dopo la guerra, dovette subire la pervasività e l'ossessività del potere siriano, costretto a seguire i dettami dell'apparato intelligence di Hafez al-Asad e, di conseguenza, a cedere terreno a Hezbollah. Dal 2005, anno del ritiro delle forze siriane dal territorio libanese (l'occupazione iniziò nel 1976) riprese la sfida interna delle classi dirigenti confessionali per la spartizione settaria delle LAF. Durante la Harb Tammuz del luglio-agosto 2006 all'esercito non venne concesso di intervenire; allo stesso modo, in occasione degli scontri del maggio 2008, l'esercito decise di non intervenire, cosa che in molti considerano un'occasione persa. Diverso è il discorso nel 2013, che vide un'azione decisa e determinata dell'esercito nei confronti dell'estremista sunnita, sheikh Ahmed al-Asir, nonché dopo l'inizio della guerra in Siria. Qui l'esercito rivendica un ruolo sempre più da protagonista anche se sempre affiancato da Hezbollah.

Per quanto concerne le ISF, si tratta di un corpo di polizia nazionale che dipende dal Ministero degli Interni e delle Municipalità (MOIM). È dotato di un proprio, esteso e ramificato, apparato intelligence (IB, *Intelligence Branch, Shu'bat al-Maalumat* in arabo) e per questo fonte di preoccupazione da parte di Hezbollah. Per una trattazione più completa degli apparati di sicurezza in Libano che, oltre a LAF e ISF, si compongono della General Security (GS) storicamente in mano ai maroniti ma dal 1998

Vediamoli di seguito nel dettaglio accompagnati da una tabella iniziale che aiuta a mettere in evidenza come ogni moschea rappresenti uno spazio a sé quanto a dinamiche geografiche, politiche e securitarie.

	Partito politico dominante nel quartiere	Partito politico vicino alla huseyniyye	Grado di autonomia del responsabile religioso	Gestione della sicurezza	Spiegazioni ipotetiche
A Huseyniyye di Musaytbe/Hey Lija (responsabile: TUFFEHA)	AMAL HEZBOLLAH	AMAL	Rilevante	AMAL	Amal e Hezbollah sono competitor nel quartiere ma non nella huseyniyye. Il seyyed impone la sua autorità. Amal deve coordinarsi sia con HZB che con il seyyed
B Huseyniyye di Khandaq el-Ghamiq (responsabile: AYYAD)	AMAL	AMAL	Minima	AMAL	Amal non ha competitor, lo sheikh viene rispettato, ma percepito come accondiscendente
C Huseyniyye di Zoqaq el-Blat (responsabile: DAMUSH)	HEZBOLLAH AMAL	HEZBOLLAH AMAL	Rilevante	CONDIVISA) (MUSHTARAK A	Amal e Hezbollah sono competitor sia nel quartiere che nella huseyniyye. Lo sheikh svolge un ruolo di coordinatore tra i due partiti. I partiti si coordinano sia tra loro che con lo sheikh

sotto comando sciita e del State Security Directorate (SSD) creato nel 1984 per gli sciiti e passato nel 1998 sotto la guida di dirigenti greco-cattolici, si rimanda all'ottimo Nerguizian 2015, 108-35.

D Huseyniyye di Hey Lija (responsabile: JABER)	HEZBOLLAH	HEZBOLLAH	Minima	HEZBOLLAH	Hezbollah è dominante e ha il pieno controllo dell'area
---	------------------	------------------	---------------	------------------	---

5.2.1 Gestione/produzione di spazi

Come si legge nella tabella, è possibile notare delle differenze rilevanti nel modo in cui uno stesso partito gestisce lo spazio in quartieri differenti o nello stesso quartiere a seconda (a) dell'atteggiamento riservatogli dall'autorità religiosa responsabile e (b) dalla presenza o meno del partito rivale/competitor nella stessa area.

A. Huseyniyye al-Imam al-Huseyn, Musaytbe, quasi esclusiva presenza di Amal.

L'intervista con la quale iniziai questo tipo di riflessione è stata quella con Seyyed Tuffeha¹⁵⁵ durante la quale lo stesso chiarì perché non fosse corretto che, nell'opinione comune che si rifletteva nel linguaggio, la huseyniyye legata alla fondazione 'al-Bir wa al-Irshad' venisse considerata 'quella di Amal' (*tabaa el-harake*, in dialetto) per distinguerla da quella, distante solo pochi passi, gestita da Hezbollah. Nello specifico mi spiegò che non solo l'edificio religioso non doveva esser considerato 'di Amal' ma che, anzi, il partito stesso nel momento in cui aveva intenzione di utilizzare la huseyniyye per attività o eventi a carattere religioso e politico, chiedeva il permesso a suo padre, il fondatore, e pagava come qualsiasi altro utilizzatore. Inoltre, riferendosi alla cornice di sicurezza delle celebrazioni di Ashura aggiunse:

noi [come fondazione pia, *nda*] non chiamiamo i partiti, ma loro comunque partecipano (*bisherko*).

È una zona dove sono presenti, ma noi non li chiamiamo.

Nello specifico si riferiva al fatto che la fondazione che gestisce la huseyniyye contatta ogni anno i responsabili dell'esercito e delle forze di polizia, comunicando formalmente gli orari e i giorni delle celebrazioni. Questi, a detta del seyyed, si coordinano con le forze presenti nel quartiere (*atraf siyasiiyye*), riferendosi implicitamente ad Amal. Quest'ultimo gestisce 'la strada' e gli addobbi, le operazioni di perquisizione e controllo, nonché i tavolini e le tende. Ma dentro la huseyniyye sono i membri della famiglia a decidere come organizzare lo spazio e il programma dei majeles durante i dieci giorni di celebrazioni e come scegliere il lettore/recitatore (*qar'i*) e gli ospiti (*dyyuf*) da invitare. Aggiunse perentorio:

¹⁵⁵ I riferimenti sono gli stessi della nota 100.

Non impediamo ai partiti di dire la loro, ma partecipano solamente (*msberkin*): di principio noi [famiglia Tuffeha, *nda*] predisponiamo il programma. Le attività dei partiti si svolgono fuori dalla huseyniyye. Dentro, i motti/slogan utilizzati sono solo religiosi (*dini*) e non di partito (*hezbi*).

Mi apparve chiaro come il seyyed cercasse di farmi capire che la huseyniyye metteva in atto delle strategie per resistere all'influenza esercitata da Amal, che vanta una grossa presenza nel quartiere e un forte sostegno elettorale, e che cercasse di restringerne il raggio d'azione difendendo le proprie prerogative e la propria autorità. In un'altra parte dell'intervista, infatti, mi spiegò come lui cerchi di non prolungare troppo il majlis la sera e di limitare la durata delle latmiyyet che vengono organizzate dopo, essendo giornate lavorative e in cui i bambini vanno a scuola. Le latmiyyet che ho potuto osservare presso la huseyniyye in questione, infatti, non avevano una durata eccessiva, non vi partecipavano tutti, non vi era un controllo ossessivo delle norme di sicurezza (tutti potevano scattare foto e fare dei video) e non apparivano preparate nel dettaglio, ma erano brevi e spontanee. Le latmiyyet osservate invece presso la vicina moschea Saida Khadija, controllata da Hezbollah, erano organizzate nel dettaglio e molto partecipate, si faceva uso di stendardi e la latmiyye generalmente utilizzata era quella storica del Partito di Dio (*Ya Aba Abdillab, Nabnu Ummat Hezbollah*, facilmente reperibile on-line). Come notavo in una delle note di campo:

Chiude il majlis la preghiera e una latmiyye poco partecipata. Rientro a casa

(note di campo dell'autrice, 15 settembre 2018, dopo il majlis serale nella Huseyniyye al-Imam al-Huseyn).

Nonostante i tentativi della famiglia del Seyyed Tuffeha di resistere alla pressante presenza di Amal e di limitarne lo spazio d'azione 'fuori' si può, tuttavia, dire che:

- il cortile antistante alla moschea (Fig. 44) sia ampiamente a disposizione del partito che allestisce una sala esterna, femminile (oltre a quella presente all'interno, al primo piano) per l'ascolto del majlis con

sedie, altoparlanti, maxischermo, acqua e fazzoletti da utilizzarsi per il momento del pianto. L'atmosfera fuori era meno severa: alcune delle donne fumavano e chiacchieravano;



Figura 44. Cortile antistante la huseyniyye, gestito da Amal, settembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

- la via Syriane (dei siriaci) (Fig. 45) che dalla strada principale (Mar Elias) porta all'edificio religioso viene utilizzata da Amal per i controlli di sicurezza e per le proprie insegne politiche;



Figura 45. Passaggio per la perquisizione delle donne, gestito da Amal, settembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

- il tetto della struttura, infine, è anch'esso largamente utilizzato da Amal: alzando lo sguardo durante i majeles era possibile notare le sagome dei suoi miliziani armati, che sorvegliavano l'area dall'alto.

B. Huseyniyye al-Imam Ali Bin Abi Taleb, Khandaq el-Ghamiq, quasi esclusiva presenza di Amal.

Durante l'intervista condotta invece con Sheikh Ayyad, il responsabile della huseyniyye del Khandaq, si verificò, come già specificato¹⁵⁶, che questa si fosse svolta alla presenza della responsabile della sezione femminile di Amal del quartiere. Non avendo avuto la possibilità di interloquire da sola con lo sheikh mi dovetti, per forza di cose, adattare. Riflettendo non solo sui contenuti dell'intervista ma anche sulle reazioni dell'esponente del partito (N) è possibile sottolineare diversi aspetti. In primis, quando le domande apparivano capziose, N mi interrompeva e spesso dava lei una risposta prima che potesse darla lo sheikh, quasi a scusarsi con lui della mia supposta impertinenza. Lo sheikh, invece, pareva scomporsi meno e nonostante la presenza di N rispose a tutte le mie domande enfatizzando il ruolo principale della huseyniyye nell'organizzazione delle celebrazioni di Ashura pur riconoscendo l'importanza di Amal nel Khandaq. Richiamando le sue stesse parole:

¹⁵⁶ Si rimanda alla nota 95.

Il Khandaq è un bacino [elettorale, *nda*] (*khazzan*) di Amal a Beirut. È vero che noi [huseyniyye, *nda*] non abbiamo affiliazioni partitiche ma questa è una zona Amal. Pertanto, svolgono azioni di guardia (*birassa*), lavorano durante la Ashura. Il partito e la huseyniyye collaborano nel posizionare le bandiere di Ashura (*rayet*): nel posto in cui la huseyniyye vuole metterne una, Amal non la mette. Lo sanno, non ci sono problemi (*ma fi ashkel*), vi è comunicazione (*tawasol*). Ad Amal spettano mansioni di sicurezza (*amnian*), di organizzazione (*tanzimian*), i check-point (*hawejez*) e le ispezioni (*taftish*). Ma nessuno può intromettersi nella scelta del programma (*ma bada elo dakhil bil barnamij*).

Anche in questo caso riappare la dicotomia dentro/fuori, moschea/strada. Lo sheikh rivendica per sé uno degli aspetti cardine delle celebrazioni, ossia il programma. E afferma che gli standardi della huseyniyye sono sotto la sua responsabilità. Cerca di chiarire, davanti ad un'esponente del partito, quale sia la suddivisione dei ruoli, pur riconoscendo, inevitabilmente, la forte presenza di Amal, come dimostra, anche, l'immagine sottostante che raffigura la caffetteria del partito sita proprio davanti alla moschea:



Figura 46. La caffetteria sita davanti alla huseyniyye, recante le insegne di Amal, 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

La dualità dentro/fuori mi era apparsa chiara anche durante la Ashura del 2017 al Khandaq (primo ottobre), qualche mese prima dell'intervista con Sheikh Ayyad. La mattina della Ashura non avevo ancora deciso come ripartire esattamente i tempi di osservazione tra il majlis all'interno della huseyniyye e le

dinamiche attraverso cui i flagellanti arrivavano, si raggruppavano e iniziavano il rito nello spazio esterno, per cui stetti circa un'ora all'interno, ad ascoltare il racconto drammatico della battaglia di Kerbala, e poi decisi di uscire, avendo la sensazione che mi stessi perdendo tutto e che il vero dispiegarsi degli eventi fosse fuori. È utile, qui, ricordare l'episodio di una delle responsabili più giovani di Amal, che sovrintendeva alle celebrazioni della huseyniyye che, quando mi vide uscire, mi sconsigliò di assistere alle processioni dei flagellanti che praticavano il tatbir ma di rimanere dentro, in moschea, ad ascoltare il majlis, aggiungendo che fosse il modo più giusto per celebrare la Ashura. Durante un'intervista con un mukhtar di Zoqaq el-Blat,¹⁵⁷ inoltre, mentre si affrontava l'argomento del tatbir, egli fece riferimento a Khandaq el-Ghamiq e affermò che la vera responsabile della presenza del tatbir fosse Amal, e non lo sheikh Ayyad (di cui il mukhtar sminuiva il ruolo). In un'altra parte dell'intervista tornò sull'argomento rafforzando il concetto con l'espressione *fethin absebon*, così significando come il partito facesse quello che voleva, senza curarsi delle opinioni o della volontà del responsabile religioso.

C. Huseyniyye Fatima Zahra', Zoqaq el-Blat, a presenza mista Amal-Hezbollah.

Sheikh Damush, il fondatore della struttura religiosa nel quartiere,¹⁵⁸ dovendo aver a che fare con entrambe le formazioni partitiche presenti sul territorio, si definisce responsabile (*mas'ul*) del programma e della huseyniyye e prova a giocare un ruolo *super partes*: affermando di voler concedere spazio ad entrambi, di fatto finisce per rivestire un ruolo di coordinatore delle dinamiche tra i due contendenti. Gode di indiscusso rispetto (che si evince dalle numerose conversazioni informali con simpatizzanti di entrambi i partiti) e autorità. Durante un incontro conviviale pomeridiano con FA¹⁵⁹ questi mi confermò, involontariamente, che la moschea mantiene una certa indipendenza da Hezbollah. Annotai il dato nelle mie note di campo:

Episodio: i suoi familiari gli avevano dato dal denaro da destinarsi alla Muqawama (Resistenza) e, dopo aver pregato, cercava invano la cassetta delle offerte (*sunduq*) specifica. Non trovandola, chiese informazioni. Gli dissero che loro non raccoglievano fondi per la Muqawama (note di campo dell'autrice, 24 novembre 2017).

Anche Hillenkamp deduce una certo di grado di indipendenza dello sheikh Damush rispetto al Partito di Dio notando come quest'ultimo abbia allestito una piccola libreria-cartoleria, in cui si vendono anche cd-rom di Hezbollah, rosari, braccialetti, opuscoli e altri piccoli oggetti ispirati alla Muqawama, in una piccola stanza che rimane esterna e separata rispetto all'edificio (Hillenkamp 2005, 227). Durante una conversazione informale tenutasi il 23 novembre 2017, con uno dei figli dello sheikh Damush, questi mi

¹⁵⁷ L'intervista con il mukhtar B si svolse in data 29 maggio 2018, nel suo ufficio e alla presenza della sua segretaria.

¹⁵⁸ I riferimenti sono gli stessi della nota 106.

¹⁵⁹ I riferimenti sono gli stessi della nota 130. L'incontro conviviale si svolse il 24 novembre 2017 a Beirut, nella stessa caffetteria.

spiegò come il padre mantenesse una posizione di indipendenza rispetto ai due partiti e che dal momento che questi erano presenti nella società non vi fosse una distinzione netta. Mi rivelò, inoltre che suo fratello è un responsabile di alto livello di Hezbollah e sottolineò come nella loro famiglia ci fossero esponenti dei due partiti. Per quanto concerne la gestione della sicurezza, questa viene definita *mushtaraka* (condivisa) tra i due partiti dallo sheikh Damush (dato che mi venne confermato anche durante una conversazione informale con un responsabile di Amal).¹⁶⁰

D. Huseyniyye Saida Khadija, Hey Lija, ad esclusiva presenza Hezbollah.

Non mi venne concessa nessuna intervista, ma fui sempre libera di partecipare ai majeles, sia misti che di sole donne. Dalle osservazioni fatte emergeva un ambiente fortemente politicizzato e dominato da Hezbollah: bandiere, stendardi, inviti ad effettuare donazioni per la Muqawama, presenza di manichini che rappresentavano i militari del partito inseriti in mini-scenari bellici, allestiti accanto alla huseyniyye. Prima di ogni majlis venivano sempre proiettati dei video documentari a carattere militare, che mostravano le gesta dell'ala militare del partito, in azione in Siria e contro Israele. Nella zona di Hey Lija non è presente Amal, la huseyniyye è interamente controllata dal partito, così come lo spazio circostante.



Figura 47. Allestimento militare accanto alla huseyniyye Saida Khadija, Hey Lija, 22 settembre 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

¹⁶⁰ La conversazione si tenne in data 18 settembre 2018, nel piccolo negozio di frutta e verdura del responsabile di Amal. Senza che glielo chiedessi, in riferimento alla gestione della sicurezza a Zoqaq el-Blatt utilizzò il termine 'mushtaraka' (condivisa) a differenza di Musaytbe/Hey Lija dove le due moschee sono gestite ciascuna da un partito diverso e del Khandaq dove agisce Amal.

Le riflessioni tratte dalle interviste e dalle conversazioni informali tenute con i partecipanti alla ricerca vertevano su diversi aspetti. In primo luogo, cercavo di analizzare il diverso atteggiamento che Amal sembrava avere nei confronti delle autorità religiose (Sheikh Ayyad e Seyyed Tuffeha). A Khandaq el-Ghamiq, Amal, sembrava avere più controllo e più margine di manovra rispetto a Musaytbe e, di converso, il responsabile religioso di Musaytbe sembrava riuscire a contenere meglio l'espansione territoriale e politica del partito. Provando a darmi una spiegazione in merito la trovai, in primo luogo, nel fatto che, a Khandaq el-Ghamiq, Amal è l'unico partito presente e non deve cogestire e dividere lo spazio con Hezbollah, per cui cerca più che può di apparire e mostrarsi, confondendosi con la huseyniyye e le sue attività. A Musaytbe, invece, è costretto a coordinarsi con Hezbollah per quanto riguarda la gestione della sicurezza del quartiere quindi ha, di base, uno spazio di manovra più limitato e circoscritto. In secondo luogo, Khandaq el-Ghamiq confina con due zone controllate da Hezbollah: Basta Tahta verso sud e Bashura verso ovest. Nella seconda zona si trova l'istituto scolastico femminile 'First Girls' School', informalmente definito al-Unath, in cui Hezbollah organizza i suoi majeles che godono di una grande affluenza e ospitano personalità politiche di rilievo (in uno dei majlis a cui assistetti, tra gli oratori era presente Naim Qassem, Vicesegretario Generale di Hezbollah). La vicinanza tra le due strutture, distanziate da poche centinaia di metri, potrebbe avere un ruolo nel modo attraverso cui Amal dimostra di saper gestire il suo territorio. I confini tra le due zone sono nettamente percepiti e sono oggetto di specifica trattazione nel paragrafo che segue. In terzo luogo, è la stessa autorità religiosa a porsi in maniera diversa rispetto al partito: Seyyed Tuffeha non ha avuto remore nel farmi presente che Amal era un mero utilizzatore degli spazi della huseyniyye e come tale pagava una somma in denaro mentre Sheikh Ayyad ha condotto l'intervista mirando più a sottolineare l'unità d'intenti tra la moschea e il partito, fugando ogni dubbio che potessero esserci divisioni, conflitti o tensioni. La separazione tra *shabeb el-husseiniyye/shabeb el-mant'a* (ragazzi della huseyniyye/ragazzi della zona) e il partito politico era molto sfumata. Confrontandomi con alcuni partecipanti alla ricerca ottenevo risposte o analisi discordanti. KA¹⁶¹ legava l'autorità di cui Seyyed Tuffeha godeva alla storia della huseyniyye, al ruolo politico-militare ben definito esercitato dalla stessa già durante gli anni della Guerra Civile e al prestigio della famiglia (si ricorda che Tuffeha oltre a vantare una discendenza genealogica con la famiglia del Profeta, da cui il titolo di Seyyed, riveste anche il ruolo di Qadi, giudice civile presso la locale corte sharaitica jaafarita). Inoltre, KA sosteneva come a differenza di Tuffeha, che aveva una buona relazione con la popolazione del quartiere, comunicativo e aperto, Ayyad avesse un carattere meno espansivo e pronò a relazionarsi con la comunità, da qui il ragionamento che preferisse lasciare spazi di manovra più ampi ad Amal piuttosto che avere problemi con loro. Per quanto riguarda invece la huseyniyye di Zoqaq el-Blat, questa si configura come un caso diverso dai precedenti e a sé stante: è uno spazio religioso sito in un quartiere dove insistono entrambi i partiti la cui influenza sulla moschea viene regolata da uno sheikh autorevole e

¹⁶¹ I riferimenti sono gli stessi della nota 117. La comunicazione in questo caso si è svolta tramite *Whatsapp* il 14 maggio 2020.

carismatico. I partiti quindi si auto limitano a vicenda attraverso un coordinamento (*tansiq*) e sono a loro volta limitati dalla forte presenza di Damush. Lo sheikh mi era apparso sin dal primo incontro svoltosi nel 2015 più vicino a Hezbollah che ad Amal: tenne subito a precisare la sua posizione nei confronti del Partito di Dio affermando: «*Laysa Hezbollah irhabian* (Hezbollah non è [un'organizzazione, *nda*] terroristica)». ¹⁶² Tuttavia, il fatto che la sua guida religiosa sia Sistani e non Khamenei (Hillenkamp 2005, 226-7) e che nel muro accanto all'ingresso sia stato eseguito un murales raffigurante il leader eterno di Amal, l'Imam Musa al-Sadr (Fig. 46), conferisce alla stessa huseyniyye un certo grado di distanza da Hezbollah e una maggiore imparzialità. ¹⁶³ Potremmo considerare quindi la moschea di Zoqaq el-Blat come un polo intermedio tra quelle del Khandaq e di Musaytbe che si collocano nella sfera di influenza di Amal e quella di Hey Lija, controllata da Hezbollah.



Figura 48. Murales dell'Imam Musa al-Sadr. La scritta in arabo 'Fawj shahid Kerbala' (Battaglione del martire di Kerbala) indica il gruppo scout di Haraket Amal nella zona di Zoqaq el-Blat. 23 novembre 2017, Zoqaq el-Blat, Beirut. Foto dell'autrice.

¹⁶² Qui il riferimento implicito riguarda il fatto che gli Stati Uniti considerano il Partito di Dio un'organizzazione terroristica in toto, a differenza dell'Unione Europea che distingue come terrorista solo l'ala militare del partito (la Muqawama). Nell'aprile del 2020, tuttavia, la Germania si è allineata alla posizione degli Stati Uniti considerando terrorista anche l'ala politica del partito.

¹⁶³ Come noto la guida religiosa di riferimento per Hezbollah è l'Ayatollah Khamenei mentre per Amal è al-Sistani.

5.2.2 Gestione della sicurezza e mutamento dello spazio

Così come delineato sopra, i due partiti si spartirono lo spazio prima attraverso il conflitto armato, culminato nella guerra fratricida tra il 1988 e il 1990 e, allo stesso modo, dopo la fine della guerra civile, cominciarono a delimitare lo spazio politico-religioso delle celebrazioni della Ashura, in maniera sempre più minuziosa definendo luoghi (moschee, strade, angoli, pali della corrente elettrica, balconi, svincoli, incroci, ponti etc.) e tempi distinti ciascuno per sé. Inoltre, i due partiti cominciarono a celebrare separatamente la Ashura a partire dal 1985, anno dell'annuncio formale e codificato della nascita di Hezbollah. Si può quindi affermare che sin da subito le due formazioni politiche decisero di avere spazi precisi per sé testimoniati da bandiere, festoni, slogan sui muri, graffiti, poster, immagini di martiri e di leader politici. Durante le celebrazioni della Ashura, e i preparativi che la precedono, gli spazi iniziano ad essere marcati in maniera ancora più meticolosa di come non lo siano durante il resto dell'anno e se ne creano altri:

- compaiono nuove bandiere, per ciascun partito, che riportano lo slogan¹⁶⁴ specifico scelto per ogni anno. È il momento in cui Amal e Hezbollah circoscrivono in maniera ancora più puntigliosa le zone su cui insistono (Fig. 47). Su questo punto mi fecero riflettere le parole di MO¹⁶⁵ riferite all'eccessiva presenza di addobbi durante Muharram:

Katterneon, khana'na al-mant'a! Ma ba'a fi mant'a ntalla fia...aswad aswad aswad! (Ne abbiamo messe troppe, abbiamo soffocato la zona! Non c'è più un posto dove si possa liberare lo sguardo...nero nero nero!)

- compaiono i tavolini per l'offerta di cibo e acqua in ricordo dello spirito dell'Imam Huseyn (*ala rub el-Huseyn*) che chiunque può decidere di organizzare davanti alla propria abitazione, al proprio esercizio commerciale o in una strada frequentata abitualmente; spesso si offrono acqua e succhi di frutta, biscotti, dolciumi vari e frutta. I biscotti più caratteristici sono le gallette su cui viene spalmata la raha (Fig. 48).

¹⁶⁴ Nel 2018 gli slogan utilizzati dai due partiti sono stati '*Ma taraktuka ya Hussein*' (Non ti abbiamo abbandonato, oh Huseyn) per Hezbollah e '*al-Aqida w al-Thabat*' (la convinzione della fede e la perseveranza) per Amal.

¹⁶⁵ I riferimenti sono gli stessi della nota 114.



Figura 49. Addobbi di Ashura, Basta, 2012, Beirut. Foto dell'autrice



Figura 50. Biscotti con la raha offerti a Khandaq el-Ghamiq, 2012, Beirut. Foto dell'autrice.

- Compaiono le *yafet* (sing. *yafra*) gli stendardi/striscioni (in questo caso neri) in cui vengono riportati in genere detti dell'Imam Huseyn e in alcuni angoli anche delle tende nere che simboleggiano l'accampamento di Huseyn e dei suoi familiari durante la battaglia di Kerbala.



Figura 51. Esempio di yafra, Zoqaq el-Blat, 2017, Beirut. Foto dell'autrice.

- Insieme ai tavolini si associano spesso degli altoparlanti che amplificano le litanie luttuose di cui si è detto, le *latmiyyet*, che ogni anno vengono rinnovate.

In merito al primo punto durante la stessa intervista, MO affermò che:

Non fanno nulla insieme [i due partiti, *nda*], ciascuno si è preso la sua zona (*kel wabed ekhed mant'a*), ognuno dei due vuole poter dire 'Io sono qui' (*kel wabed beddo i'ul ana bone*), a livello di bandiere. Ashura diventa un periodo per rivaleggiare politicamente.

A queste parole aggiunse il suo timore che prima o poi si sarebbero potuti verificare degli scontri veri e propri¹⁶⁶. Ad oggi, infatti, le processioni continuano a verificarsi rigorosamente separate e durante le settimane che precedono la Ashura viene a palesarsi meglio il ruolo di alcune figure dei quartieri che, sebbene tutto l'anno abbiano funzioni precipue, come per esempio la nota figura del responsabile d'area

¹⁶⁶ Così come accadde a Nabatiyye nel 2002 che alterchi, tra membri dei due partiti in merito alla durata della processione di Hezbollah (e il conseguente ritardo nell'inizio di quella di Amal), degenerarono provocando una sessantina di feriti e dozzine di vetture danneggiate (Norton 2014, 60-1).

(*mas'ul el-mant'a*) che entrambi i partiti hanno, durante il mese di Muharram assumono maggiore visibilità. Stimolata dagli input che ricevevo durante le interviste e le quotidiane passeggiate etnografiche, iniziai ad interrogarmi, così, su come cambiasse, insieme allo spazio, la gestione della sicurezza durante il periodo delle celebrazioni, da chi venisse coordinata e come si ponessero i due partiti l'uno davanti all'altro, soprattutto nelle zone di confine tra un quartiere e l'altro, e che relazione vi fosse con gli apparati di sicurezza statali dispiegati nelle strade (notoriamente l'esercito e la polizia). Ipotizzando che questo tipo di interrogativi avrebbe potuto ingenerare negli interlocutori (soprattutto quelli maggiormente legati ai partiti o facenti parte degli stessi) imbarazzi o rigidità, decisi che fosse più opportuno riservare questa parte delle interviste nel finale dell'incontro o, anche, in un incontro successivo. Ciò che emerge (e che va sottolineato al di là di qualsiasi tentazione omogeneizzante e omologante) dalle interviste e dall'osservazione partecipante è che in ciascun quartiere la gestione della sicurezza avviene in modi differenti e specifici, nonostante vi operino gli stessi partiti. Vediamo nel dettaglio come.

Nel sotto-quartiere di Khandaq el-Ghamiq (in cui, si ricorda, domina Amal), confinante a sud con Basta Tahta (in cui invece prevale Hezbollah), i limes sono nettamente percepiti,¹⁶⁷ visivamente e sonoramente. Il primo episodio che me lo fece comprendere risale al periodo di Ashura del 2015 e, mentre venivo accompagnata da AH (nota 167) verso l'uscita di Khandaq el-Ghamiq dopo un majlis, questi mi disse, indicando a sinistra la zona di Basta Tahta:

Loro [Hezbollah, *nda*] fanno Ashura in modo troppo formale (*rasmī*). La famiglia di Huseyn non era così (AH, 19 ottobre 2015).

Durante una passeggiata etnografica più recente, durante la quale ero accompagnata da MA, un membro di Amal (che aveva il compito di scortarmi/controllarmi mentre realizzavo degli scatti fotografici)¹⁶⁸ egli nel descrivermi il quartiere disse:

¹⁶⁷ Aggiungo qui una precisazione: sono nettamente percepiti ma non rigidi, nel senso che rimangono comunque porosi e attraversabili. Le zone che cadono sotto il controllo di ciascun partito sono palesi ma ciò non significa che le persone non le attraversino reciprocamente: vi è anzi un continuo viavai di persone che si dirigono verso la huseyniyye prescelta e al contempo osservano e commentano come i due partiti hanno allestito le strade sia da un punto di vista estetico che securitario. A conferma della fluidità degli spazi vi sono casi di simpatizzanti per un partito che preferiscono assistere ai majeles dell'altro. Il 28 settembre 2017, durante un majlis allestito presso l'istituto scolastico femminile di Basta Tahta ('Unath'), un'amica di KA che supporta politicamente Amal, mi riferì di preferire le celebrazioni gestite da Hezbollah in quanto più ordinate e organizzate e storceva il naso quando le parlavo dei majeles del Khandaq. È come se, in questo caso, vi fossero delle linee di separazione tra i partiti che si sfumano e si fanno meno nette. In altri momenti, invece, le linee di separazione si acuiscono o vengono rimarcate e puntualizzate. Ricordo nitidamente un episodio sul campo (novembre 2017) nell'abitazione della già menzionata responsabile di Amal (N) che, mentre prendevamo il tè in salotto, mi chiese quali fossero i canali che preferissi guardare in tv. Quando risposi che al-Manar, il canale televisivo gestito da Hezbollah, fosse uno di questi non nascose il suo disappunto. Un altro episodio risale al 23 ottobre del 2015 con (AH), un amico simpatizzante di Amal, che prendeva in giro alcune foto delle processioni di Ashura di Hezbollah per il loro carattere piuttosto 'militaresco', con le presenza di mezzi militari, cani addestrati, maschere antigas etc.

¹⁶⁸ Passeggiata etnografica condotta in data 14 novembre 2017 con MA, responsabile di Amal e abitante del quartiere, di cui si è già detto nella nota 109.

Il Khandaq comincia da su, da dopo il ponte verde; si scende e l'uscita del Khandaq è giù verso il downtown. Qui siamo nel Khandaq, non siamo mai usciti dal Khandaq e di là c'è Bashura (MA, 14 novembre 2017).

MA considera il Khandaq una zona a sé, non come una via o semplicemente un'area di Bashura, e dove la responsabilità della sicurezza è, quindi, altrettanto definita e si traduce in postazioni di controllo/sorveglianza che ciascuno dei due partiti gestisce separatamente a partire dagli ingressi nelle rispettive zone. Per il Khandaq il check point si trova nella discesa che porta alla moschea (via Khandaq el-Ghamiq), costituito da automobili di grossa cilindrata e blocchi di cemento armato messi di traverso nella strada controllati da affiliati ad Amal (o comunque dai ragazzi del quartiere simpatizzanti per il partito di Berri). Tutte le volte che, durante il periodo di Muharram, passavo per quella via per recarmi in moschea o per raggiungere le persone intervistate, osservavo che in genere si trattava di un controllo visivo e solo i ragazzi meno conosciuti nella zona potevano essere fermati per un breve accertamento. Le ragazze non venivano mai controllate e neanche io, una volta che mi avevano riconosciuta. Per quanto concerne il check point di Hezbollah invece, questo si trovava all'imbocco della via Ahmed Tabbara (perpendicolare a via dell'Indipendenza), nella discesa che conduce all'istituto scolastico femminile di cui si è detto (Unath) in cui il Partito di Dio svolge i suoi majeles. In questo caso i ragazzi di Hezbollah effettuavano controlli più meticolosi e alle donne era riservato un passaggio coperto da una tenda nera in cui venivano ispezionate le borse più voluminose e, se necessario, velocemente anche il corpo. A testimonianza di come i confini tra il Khandaq (zona Amal) e Basta Tahta (Hezbollah) siano definiti, e non solo durante il periodo delle celebrazioni di Ashura, durante un' intervista¹⁶⁹ con dei giovani abitanti di Khandaq el-Ghamiq, il quartiere venne definito *mant'a la Amal* (una zona di Amal) e mi si confermò che Hezbollah era assente (*ma fi Hez̤b*) ma che avesse provato più volte ad estendere la sua influenza (*Hez̤ballah beddon ibott idal mant'a w bisir mant'a la elon*). Uno dei ragazzi intervistati, BA, mi riferì che nei mesi precedenti era venuto a mancare un membro di Hezbollah originario di Basta Tahta, morto in Siria da martire (*shahid*) e che quindi si volesse dedicargli un majlis nella huseyniyye. Il majlis si fece, attraverso un coordinamento (*tansiq*) tra i due partiti mediante la figura del responsabile d'area e vennero collocate le bandiere di Hezbollah solo per l'evento. Dopo avermi raccontato l'episodio, BA aggiunse:

Ma se Hezbollah volesse mettere le sue bandiere qui...No! Se dovessero venire e metterle ci sarebbero problemi (BA, 6 novembre 2017, Khandaq el-Ghamiq)

Nel quartiere di Zoqaq el-Blat, per volere dell'Imam della moschea, sheikh Damush, i check-point erano gestiti in collaborazione tra i due partiti: anche se ciascun partito dispiega il proprio personale in due check-point diversi, sulle due strade d'accesso alla huseyniyye (Amal disponeva il proprio nella discesa di

¹⁶⁹ I riferimenti sono gli stessi della nota 109.

via Abdel Fattah Hamade, mentre Hezbollah da est, provenendo dalla via Butros al-Bustani). Durante l'intervista condotta con lo sheikh¹⁷⁰ egli spiegava come la sicurezza venisse gestita dal binomio Hezbollah-Amal insieme a esercito e polizia (*jeish w darak*). Il passaggio attraverso i check point dei due partiti era fluido nelle strade, specialmente per le donne che tuttavia venivano ispezionate singolarmente all'interno di una piccola tenda posta nel cortile antistante la moschea. Anche qui una volta che il mio volto e la mia ricerca divennero familiari (anche per la mia assidua frequentazione della biblioteca sita all'interno del complesso sciita) mi accorgevo di esser sempre meno osservata e ispezionata.¹⁷¹ Nel quartiere di Hey Lija, la vicinanza geografica delle due huseyniyyet (si ricorda che sono separate soltanto da tre strade parallele molto vicine tra loro, via Syriane, via Semaan e via Mufti Sheikh Mustafa Naja) non ha impedito che i due partiti organizzassero postazioni di controllo vicinissime, una di seguito all'altra, ben distinte tra loro e attraverso cui era obbligatorio passare. Riporto di seguito uno stralcio di note di campo scritte durante il fieldwork che ben spiega come avvenisse la gestione della sicurezza tra le due formazioni politiche nello stesso quartiere:

Mentre vado osservo come si dispone la sicurezza in quell'area minuscola che è Hey Lija. Partendo da Forn el-Hatab è tutto un ambiente Amal, quest'anno i ragazzi che stanno vicino alle transenne hanno un copricapo differente, più ampio. Si arriva alla huseyniyye Tuffeha, un via vai di persone, si imbecca il vicolo verso destra, altre transenne sempre Amal, due parallele e iniziano le transenne con i ragazzi di Hezbollah, e girando a destra con la terza via (Mustafa Naja) verso Selim Slem si arriva al non ancora terminato complesso (*mujamma*) di Saida Khadija.

Stessa cosa, ossia che le aree siano millimetricamente delimitate, si ripete con la zona Hawd el-Wileye, Basta Tahta e Khandaq el-Ghamiq. Iniziano i transennamenti di Hezbollah da dopo il ponte, verso la discesa dei venditori di antiquariato e della piccola libreria (via Ahmad Tabbara). Quest'anno compare anche il *taftish* (ispezione) delle ragazze sulla strada. Si gira a destra (Abdel Kader al-Kharsa), tutta area Hezbollah, con le latmiyyet, le bandiere, i tavolini, la gigantografia di Nasrallah etc. Si arriva alla fine della strada con l'ultimo transennamento di Hezbollah e le persone che entrano per assistere ai majeles all'istituto scolastico femminile, definito al-Unath. Se si continua dritti è sempre un'area a maggioranza Hezbollah, con le foto dei martiri che compaiono nella via. Se, invece, si gira a sinistra e si va sotto, si percorre il Khandaq. E iniziano le transenne di Amal, sono due: una lungo la discesa e l'altra nella curva verso la huseyniyye (note di campo dell'autrice, 13 settembre 2018)

¹⁷⁰ I riferimenti sono gli stessi della nota 106.

¹⁷¹ La prima volta che mi recai al majlis alla huseyniyye di Zoqaq el-Blat (Muharram 2015) mi vennero trattenuti i due cellulari (italiano e libanese) nonché la piccola macchina fotografica digitale, dopo avermi ispezionato la borsa. Nel momento stesso in cui chiesi spiegazioni e dissi che avevo già incontrato lo sheikh Damush, si premurarono di controllare e mi riportarono gli apparecchi chiedendomi scusa in quanto non erano state informate prima che la mia presenza era già stata 'accettata'.

5.2.3 Oltre il binarismo statale/non statale: sovranità ibride

Si evince così che l'area immediatamente circostante le moschee sciite e le scuole in cui si celebrano i majeles è gestita dai due partiti (secondo le modalità viste sopra). All'allontanarsi dalle strutture in cui si svolgono le celebrazioni, entrano in gioco attori statali: l'esercito e le ISF riecheggiando, così, la struttura a cerchi concentrici individuata da Davie (1992, 10-12) che veniva utilizzata durante la Guerra Civile dalle varie milizie. Lo studioso denomina *noyaux durs idéologiques* l'insieme di caserme e uffici che formavano l'equipaggiamento urbano della milizia, il suo nocciolo duro interno, che estendeva la sua influenza nei 2-300 metri circostanti che assumevano le caratteristiche di una cittadella protetta. Per entrare nello spazio controllato dalla milizia si doveva passare il controllo dei documenti e il traffico era rallentato dalla presenza di dossi. I miliziani sorvegliavano i limiti del loro territorio al cui interno l'orizzonte visivo era completamente coperto da bandiere, pannelli, foto di leader e martiri, simboli della milizia etc. Allo stesso modo, lo spazio occupato dalla huseyniyye e le sue immediate vicinanze erano fortemente connotati e politicizzati, carichi di simboli dei due partiti che marcavano il territorio. Lo spazio era sorvegliato (formalmente e informalmente) e la presenza di outsider immediatamente riconosciuta, specialmente nelle vie interne, strette e labirintiche. Tale controllo dello spazio si smorzava non appena si raggiungevano le arterie stradali maggiori, esterne ai quartieri. Nelle vie interne, strette e tortuose dei quartieri studiati, non si è mai rilevata traccia dell'esercito o delle ISF mentre, invece, questi ultimi si trovavano nelle vie principali vicine (Mar Elias, Selim Slem, Istiqlal, Beshara al-Khuri) come si evince dalle note di campo riportate sotto:

Noto la presenza delle ISF a Mar Elias davanti alla filiale di Bank Aude: da KA apprendo che a Hezbollah dà fastidio [la loro presenza, *nda*] o cmq non si fidano di loro che stanno con Ashraf Rifi,¹⁷² per cui rimangono fuori, non dentro la zona. Hezbollah si fida solo di se stesso (Note di campo dell'autrice, 22 settembre 2017, dopo il majlis serale nella huseyniyye Saida Khadija).

Rientrando noto la consueta presenza delle forze di sicurezza (ISF) all'incrocio della via di casa mia, tra via Mar Elias e via al-Imam Abi Hanifa. Così come anche la presenza dell'esercito esterna, sulla via Mar Elias, all'imbocco della strada laterale che porta alla huseyniyye di Hezbollah (Mustafa Naja) (Note di campo dell'autrice, 26 settembre 2017, dopo il majlis serale nella huseyniyye al-Imam al-Huseyn).

¹⁷² Ashraf Rifi (n. 1954), storicamente legato all'Arabia Saudita, è stato il Direttore Generale delle ISF dal 2005 al 2013 e ha ricoperto l'incarico di Ministro della Giustizia tra il 2014 e il 2016.

Esercito e ISF (ma più spesso l'esercito) si trovavano, quindi, nelle arterie principali vicino agli ingressi delle vie secondarie che portano alle huseyniyyet, restando, fisicamente, nell'arteria principale, 'fuori' quindi e mai 'dentro' il quartiere in cui si tengono le celebrazioni:

ISF ed esercito fanno la guardia ma da fuori (*in'afu bes min barra*). Lo Stato ha conferito ai due partiti la responsabilità della sicurezza 'dentro' (DA, 4 ottobre 2017).¹⁷³

Ciò mi fece riflettere sulla differenza che notavo con la presenza dell'esercito davanti alle chiese, in occasione della funzione della domenica mattina. L'autoblindo dell'esercito si trovava quasi davanti ai portoni di tutte le chiese all'interno delle tre aree studiate con i soldati che salutavano i fedeli che arrivavano per la messa. Ciò è in netta contrapposizione con ciò che avviene davanti agli edifici religiosi qui oggetto di studio: come si è detto l'esercito non vi si avvicina e si limita a controllare la situazione dall'esterno. Per analizzare il modo attraverso cui si dispiega la sovranità sul territorio, nei tre quartieri oggetto della ricerca, si è deciso di prediligere un approccio che ruota intorno al concetto di sovranità ibride dove la sovranità, differentemente da un approccio geopolitico classico, viene considerata come continuamente negoziata (Fregonese 2020, 127-30 e 135-6; 2012a, 293-4) e non è sempre diretta emanazione dello Stato. Nello specifico, tra gli approcci presentati da Fregonese, uno in particolare mi sembrò particolarmente adatto a rappresentare le sovranità multiple che si dispiegano nel periodo di Muharram nei tre quartieri, quello proposto da Sidaway che la descrive in termini di eccesso (surplus) e come *sovereigntyescapes* (2003, 160). Il concetto di sovranità declinato nel primo senso nega la validità e l'appropriatezza di nozioni come 'Failed state/Weak state' che si basano su una presunta assenza o debolezza di sovranità all'interno di un paragone pretenzioso con i modelli governo occidentali che, in tali visioni geopolitiche classiche, assurgono al rango di modelli perfetti da emulare. Con la seconda accezione, inoltre, Sidaway amplia il concetto di sovranità accostandolo a quello di veduta, orizzonte, paesaggio e descrivendolo come

A perspective of different and multiform sovereign visions without an original pure sovereign reference point (Sidaway, 160)

Nel caso dei tre quartieri centrali analizzati, durante il periodo di Ashura sono i due partiti politici insieme alle autorità religiose delle huseyniyyet a definire le misure di sicurezza da adottare nell'area occupata dagli edifici religiosi (prima aureola urbana) che comprendono, come si è visto, l'apertura di check-point, i controlli di sicurezza sulle borse e sui corpi, la rimozione delle autovetture parcheggiate e il blocco delle strade interessate dal flusso di fedeli con altrettante vetture di grosse dimensioni messe di traverso. Solo dopo, e dall'esterno, lo Stato dispiega l'esercito e le ISF (seconda aureola urbana). In terzo luogo, vi è una ridondanza di misure precauzionali adottata da elementi armati dei due partiti situati nei luoghi alti

¹⁷³ I riferimenti sono gli stessi della nota 105.

circostanti alle moschee interessate dai majeles (ponti, cavalcavia, tetti) che si sovrappongono ai corpi militari statali (aureola sovrastante). Durante le interviste una domanda che facevo spesso era se i due partiti avessero un'autorizzazione (*izn*) da parte della municipalità per poter attuare le misure sopra descritte. Le risposte erano molteplici: alcuni affermavano che il permesso fosse stato concesso in forma scritta tempo addietro e che avesse carattere permanente (Khandaq el-Ghamiq); altri che il permesso non fosse necessario data la sensibilità delle celebrazioni (Zoqaq el-Blat); altri rispondevano che i due partiti non avessero bisogno di permesso; altri che fosse sufficiente comunicare i giorni e gli orari dei majeles in modo tale da far intervenire esercito e polizia (Musaytbe).

Capitolo sesto

La dimensione quotidiana delle geopolitiche affettive

Usually, when it is one religion area it is impossible for the intruder to live there.

(GH, piccola imprenditrice, 9 aprile 2018)

Biyerte ma indo sleb (L'abitante autoctono di Beirut non possiede armi)

(S, negoziante, 27 ottobre 2017)

Is there anyone who as not, at least once, walked into a room and “felt the atmosphere”?

(Teresa Brennan, *The Transmission of Affect*, 2004)

L'interrogativo che mi sono posta nell'affrontare questa sezione dell'elaborato è stato come la NRT e lo studio dell'atmosfera e degli affetti potessero contribuire a comprendere meglio sia meccanismi politici interni ad una società (Closs Stephens 2015b, 99) sia l'impatto della geopolitica sulle dinamiche connesse alle celebrazioni della Ashura in Libano. Al contempo, una delle strategie che mi hanno aiutato a comprendere meglio la nozione di Muqawama, qui intesa come lo stesso Hezbollah la definisce, *Mujtama al-Muqawama*, la Società della Resistenza (Harb e Leenders 2005, 188-90), è stata pensarla anche in modo atmosferico e affettivo, come un insieme di percezioni e sensazioni (positive o negative) provate in maniera corporea, sia dai partecipanti alle celebrazioni che dagli abitanti/visitatori dei quartieri in oggetto:

Resistance goes beyond combat and becomes an individual process, carried out through daily practices related to body, sound, signs and space, transmitting ‘religious and community knowledge’ (Harb e Leenders, 189).

Allo stesso modo prima, durante e dopo la ricerca sul campo a Nocera Terinese (come si è detto, propedeutica a quella successiva beirutina) le domande che mi facevano riflettere erano: come l'identità del nocerese è legata al rito dei vattienti? Come si consolida la comunità nel momento in cui iniziano a sentirsi le atmosfere del rito? Come i protagonisti del rito riescono a trasmettere affetti in maniera contagiosa? Quanto l'emozionalità del rito dei vattienti contribuisce a mantenerlo in vita nonostante i tentativi del mondo ecclesiastico (e politico) di reprimerlo. Infine, in entrambi i casi, beirutino e nocerese, come la presenza di specifiche atmosfere contribuisca, diventando virale, anche a placare eventuale manifestazioni di dissenso o di critica (Closs Stephens 2015a, 2-3). È mettendo insieme i frutti delle due ricerche di campo che nasce questo ultimo capitolo che, in chiave etnografica e atmosferica, ambisce a dare un contributo originale e innovativo al filone delle geopolitiche urbane, osservate nel loro dispiegarsi quotidiano legato alle cerimonie di Ashura.

6.1 Geopolitiche confessionali

All'interno dell'apparato etnografico raccolto durante la ricerca sul campo in Libano, da un lato, sono emersi i riflessi della geopolitica regionale sulle celebrazioni della Ashura e, dall'altro, le auto-percezioni geopolitiche che gli stessi sciiti provavano durante le cerimonie e che mi venivano riportate durante le interviste. Nel secondo caso, è emerso come gli sciiti si sentissero un target: a seguito della decisione (annunciata nel maggio del 2013) di Hezbollah di partecipare apertamente al conflitto in Siria si sono iniziate ad avere vere e proprie ritorsioni con attentati¹⁷⁴ ad opera di gruppi salafiti operanti in Libano nelle zone a maggioranza sciita (in particolar modo nella periferia sud-est della capitale dove si concentrano gli uffici del Partito di Dio). A partire dalle procedure di sicurezza seguite, più o meno restrittive a seconda di come Hezbollah gestiva la situazione militare sul campo, è possibile capire come la geopolitica reale si rifletta nell' immaginario geopolitico dei partecipanti alle cerimonie che si faceva più sensibile alla presenza di armi o alle misure di sicurezza adottate:

Vi è paura dopo la Siria. Anche se non si toccano con mano (*batta iza manne lemes*), nella mia testa ovviamente mi rendo conto che vi sono delle procedure di sicurezza. La situazione, dal punto di vista securitario, non è come dieci o quindici anni fa (FA, 9 settembre 2017).¹⁷⁵

Quest'anno (2017) le armi non erano mostrate (*gber zaber*). Ma nel 2014, 2015, 2016, con i diversi attentati a Dahiye e le minacce che sono arrivate anche qui al-Khandaq, le armi venivano palesate (*zaber*) (MA, 6 novembre 2017).¹⁷⁶

Io stessa durante gli anni mi resi conto di come alcune misure di sicurezza fossero molto più restrittive nel 2015 che non nel 2018: i controlli effettuati sul corpo e sulle borse delle donne che si recavano ai majeles si erano affievoliti, tanto che in alcune huseyniyet (legate per lo più ad Amal) erano sparite le postazioni in cui venivano controllate (mi riferisco al passaggio con tendoni nera di cui alla Fig. 45).

¹⁷⁴ Per la cronologia degli attentati si rimanda alla nota 63. Dopo questi primi attacchi ne sono seguiti altri durante il 2014 e il 2015 nella stessa periferia sud-orientale a maggioranza sciita.

¹⁷⁵ I riferimenti sono gli stessi della nota 130.

¹⁷⁶ I riferimenti sono gli stessi della nota 109.



Figura 52. Via Syriane che conduce alla husseiniyye al-Imam al-Huseyn priva del passaggio coperto riservato alle donne l'anno precedente, settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice. Confronto con Fig. 45.

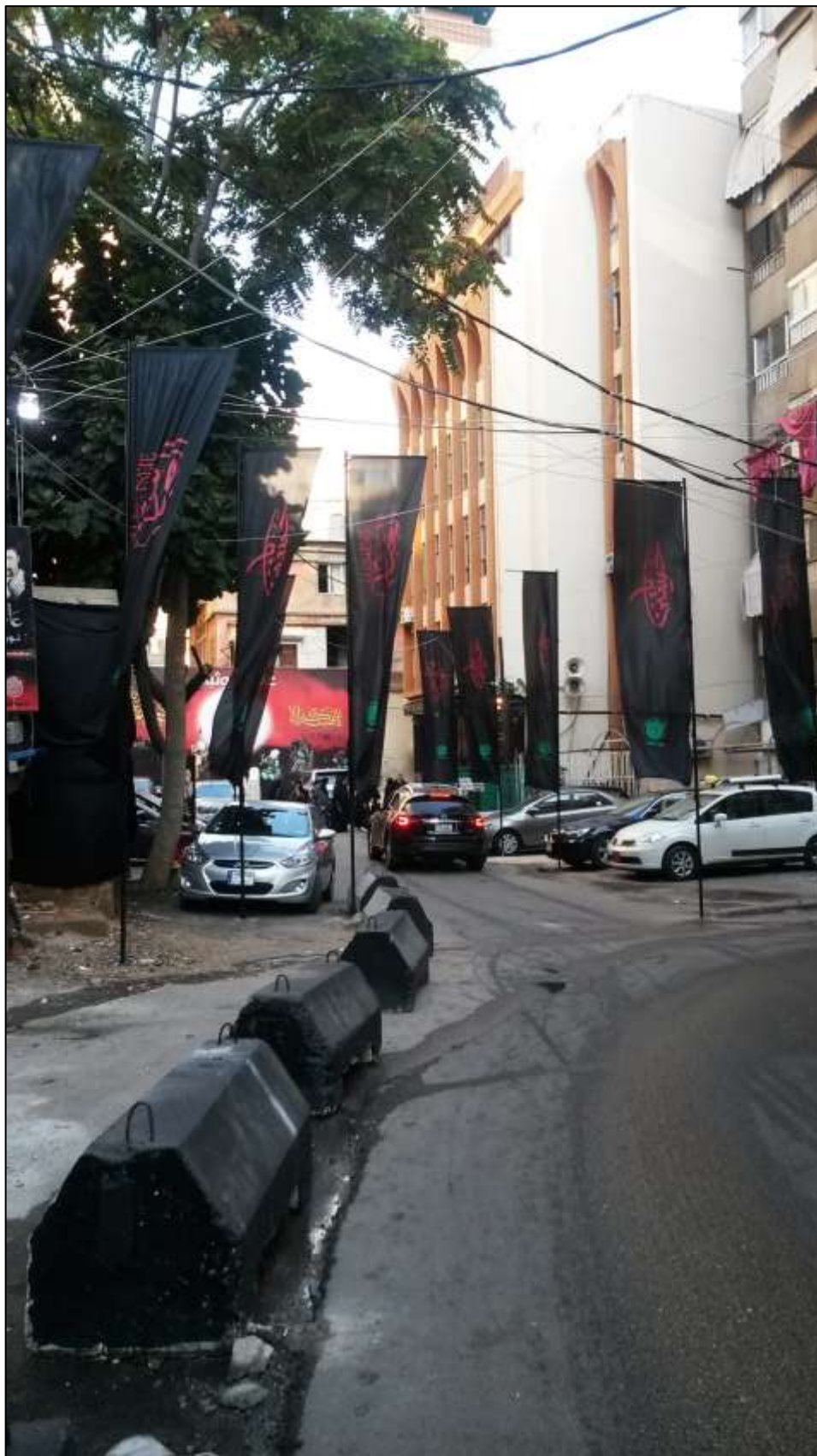


Figura 53. Via Syriane, di fronte alla husseyiniyye. Al post dei tendoni neri sono stati usati i blocchi di cemento pitturati di nero, settembre 2018, Beirut. Foto dell'autrice.

La geopolitica si riflette, quindi, in micro-pratiche spaziali quotidiane andando così a scardinare rigide dicotomie quali locale/internazionale, politica/religione, militare/civile. Inoltre, il mese di Muharram (durante il quale si palesa l'ibrido tawilet/hawejez descritto nei capitoli quarto e quinto) si configura come un momento in cui i rappresentanti delle altre confessioni religiose sono ancora più consapevoli della superiorità politica e militare che la componente sciita esercita sul Paese (nonostante gli sciiti si sentano comunque bersaglio di nuovi attentati). Durante alcune interviste, di cui alcuni passaggi sono riportati, è emersa un'attenzione per la presenza di armi possedute dagli sciiti (Fregonese 2017, 7-8) e verso l'atteggiamento di alcuni di essi, distintamente percepito durante il mese di Muharram:

Gli sciiti sono gli unici che hanno le armi qui a Musaytbe e quindi non ci trattano come se fossero nostri ospiti ma come se noi fossimo ospiti (D, 13 settembre 2017).¹⁷⁷

L'abitante di Beirut non possiede armi. Ci sono stati ottanta¹⁷⁸ morti durante gli scontri del 7 maggio. E meno male che non possedeva le armi...altrimenti ci sarebbe ancora la guerra (S, 27 ottobre 2017).¹⁷⁹

Qui la percezione che affiora dalle due interviste circa il potenziale militare degli sciiti (e con specifico riferimento al Partito di Dio), dispiegato all'interno della dimensione urbana e contro gli stessi libanesi, si inserisce all'interno di una narrazione storico-geopolitica più ampia, ossia gli scontri avvenuti nel maggio del 2008, tra miliziani e sostenitori delle due forze politiche contrapposte: l'alleanza del '14 Marzo' che raccoglieva le forze del sunnita Saad Hariri, del druso Walid Jumblat e dei due partiti cristiani di destra, le Forze Libanesi e le Falangi e quella dell' '8 Marzo' composta da Hezbollah, Amal e il Movimento Patriottico Libero del Generale Michel Aon (che dal 2016 ricopre l'incarico di Presidente della Repubblica). Gli scontri vennero innescati dall'ordine da parte del governo, guidato allora dal Premier Fouad Siniora, di smantellare la rete di comunicazione privata di cui si avvaleva Hezbollah e sostituire Waqif Shuqair, capo della sicurezza dell'aeroporto Internazionale di Beirut, poiché ritenuto vicino al Partito di Dio. Il Segretario Generale di Hezbollah, Hasan Nasrallah, considerò la mossa adottata dal governo come una dichiarazione di guerra. Si innescò una dura risposta da parte del partito sciita che reagì con una vera e propria manifestazione di forza e potenza militare, occupando il centro di Beirut e colpendo in maniera chirurgica quelle strutture politico-mediatiche espressione delle forze rivali e, nello specifico, di Tayyar al-Mustaqbal (Corrente del Futuro), il partito politico di Saad Hariri, esponente di

¹⁷⁷ I riferimenti sono gli stessi della nota 88.

¹⁷⁸ Fregonese riporta che alla fine degli scontri urbani si registrarono 34 vittime civili, 27 pro-governo e 39 attivisti dell'opposizione, in aggiunta a diversi morti tra le fila della polizia e dell'esercito (Fregonese 2020, 134). Altre fonti menzionano 80 morti e 200 feriti (Martinez e Volpicella 2008, citati in Fregonese 2012b, 669).

¹⁷⁹ L'intervista è stata condotta in data 27 ottobre 2017 a casa di S, musulmano sunnita proprietario di un negozio di generi alimentari nella zona compresa tra Aisha Bakkar (sunnita) e Mar Elias (confessionalmente mista), insieme a sua madre, L, e ad uno sheikh sunnita di Dar al Fatwa, Z. L'abitazione di S e L si trova nella zona di Aisha Bakkar. Su Dar al-Fatwa vedasi la nota 181.

politico di spicco, filo-saudita, leader del campo anti-Hezbollah e dell'allora coalizione al governo: la stazione televisiva Future TV e il quotidiano al-Mustaqbal (Fregonese 2020, 131-4). Gli scontri si svolsero tra il 6 e il 12 maggio e interessarono alcune aree centrali di Beirut, la regione periferica di Shuweifat e la vicina montagna dello Shuf, a maggioranza drusa. Si conclusero con il coordinamento (*tansiq*) tra Hezbollah e l'esercito: il primo si ritirò, cedendo i suoi check point al secondo. Formalmente, poi, gli accordi di Doha del 21 maggio sancirono la fine ufficiale degli scontri. Durante due delle interviste emerse chiaro come la memoria di quel dispiegamento di forze sia ancora ben radicata e inserita nell'immaginario comune e nelle narrazioni di ambo i contendenti e come condizioni il loro immaginario geopolitico quotidiano. Ad ulteriore conferma di questo, riporto una passeggiata etnografica (Anderson, 2004) svoltasi il 16 settembre 2018 con B, abitante di Zoqaq el-Blat ed ex-miliziano di Hezbollah durante la guerra civile, mentre attendevamo l'inizio della distribuzione del cibo, durante il banchetto di cui al secondo capitolo. Mi descrisse il quartiere, alcune sue aree e strade significative nonché alcune battaglie svoltesi tra Hezbollah e Amal. D'un tratto cambiò discorso, proprio mentre ci trovavamo nella via Selim Bustani, all'angolo con Sanaye, e alle spalle dell'edificio che ancora oggi ospita la Future TV, ed esordì dicendo:

Siamo entrati e abbiamo fracassato computer, apparecchiature elettroniche etc. Avremmo voluto procedere fino alla casa di Jumblat giù nella zona di Clemenceau. L'esercito (900 elementi) ci ha dissuasi. Ma noi eravamo pronti!

Un'altra testimonianza legata agli scontri del maggio 2008 è emersa in seno all'intervista tenuta con DA¹⁸⁰ che mi disse che prima del 7 maggio 2008 le strade che quel giorno avevamo percorso erano piene di insegne politiche legate a Saad Hariri e al '14 Marzo', mentre ora erano tutte riferite ad Amal e Hezbollah. I negozianti, gli uffici, gli esercenti e, in generale, chi aveva manifestato il proprio orientamento politico con simboli partitici o immagini del leader sunnita o del suo alleato druso Jumblat, si affrettarono a rimuoverli all'avanzare di Hezbollah nei quartieri (Fregonese 2017, 6). Altri invece, percepita la gravità della situazione, si precipitarono a fare scorte di cibo:

[Acquistavano, *nda*] Formaggino, tonno a scatoloni! (*Picon, tuna al karton!*) I clienti ci chiedevano cosa ci facessimo ancora nel negozio. Volevamo chiudere ma la gente ancora arrivava per fare la spesa. Siamo arrivati a casa giusto in tempo e abbiamo cominciato a sentire gli spari (S, 27 ottobre 2017).¹⁸¹

Il ricordo della prova di forza di Hezbollah si riflette, quindi, ancora oggi nelle percezioni e nelle analisi, legate alla geopolitica e alla dimensione urbana di Beirut, di abitanti sciiti e non sciiti dei tre quartieri qui

¹⁸⁰ I riferimenti sono gli stessi della nota 105.

¹⁸¹ I riferimenti sono gli stessi della nota 179.

presi in esame, in relazione al periodo della Ashura. Alcuni di loro inseriscono, inoltre, i preparativi delle celebrazioni all'interno di un progetto politico più ampio volto a spingere i sunniti ad abbandonare alcune aree (Zoqaq el-Blat, Musaytbe, Bashura e i dintorni) attraverso un mutamento demografico (*taghayyor demoghrifi*) (Bou Akar 2018, 23) rilevato soprattutto lungo specifici spazi di quartieri (parcheggi e aree prettamente sunnite):

Prendono in affitto delle zone adibite a parcheggio e ci fanno i majeles. Per dieci giorni danno fastidio alla gente e arrivano da altre zone. Danno fastidio...fino a che non te ne vai. Alla fine, io stesso me ne vado. E chi compra le case? Chi ha i soldi e quei soldi glieli dà l'Iran. Quest'anno hanno posizionato un tavolino per la Ashura davanti a Dar al-Fatwa¹⁸² con i bambini che distribuivano i biscotti e le merendine. Non era mai successo prima e, siccome hanno utilizzato strumentalmente i bambini, sapevano che avrebbero dato fastidio. Piano piano si sono allargati a diverse zone. Lo Stato è debole e sono gli sciiti quelli forti. Non chiedono il permesso (*izn*) a nessuno. Tutto l'anno vi sono segni della loro presenza e io non voglio più vedere il mio vicino di casa (sciita) che mi guarda in un certo modo sapendo che io non posso controbattere. Dietro la Ashura il loro progetto politico si è ingrandito (Sheikh Z, sunnita, 27 ottobre 2017).

La lettura che il mio interlocutore fece, oltre ad evidenziare una sensazione fisica ed emotiva di 'fastidio', metteva insieme considerazioni politiche, spaziali, demografiche e confessionali al contempo. Bou Akar, nel suo libro, ben descrive queste logiche utilizzando il concetto di *bi'a*, termine che può essere tradotto come habitat o ambiente naturale in cui un organismo si trova a vivere. In Libano, tuttavia, *bi'a* assume valenze più ampie arrivando a configurarsi come un processo discorsivo attraverso cui si realizza un meccanismo di spazializzazione e segregazione delle identità settarie (Bou Akar, 21): all'Altro, che in questo caso – così come in altri tre macro-casi descritti dalla studiosa libanese – viene identificato come sciita, vengono attribuite determinate caratteristiche, come se fossero naturali, fisse e immutabili. Durante un'intervista, con una giovane sunnita, residente nel quartiere di Zarif – da lei definito come una zona calma e confessionalmente mista – confinante con Zoqaq el-Blat e Musaytbe, emerse con chiarezza la sua posizione nei confronti della zona sciita oggetto di studio di questa tesi:

è una zona sciita, popolare (*shaabié*), di illetterati...alcool, crimini, senza educazione (*ma fi education*). Hanno anche le armi. Ho degli amici che abitano là vicino, se ci fosse un'altra strada per arrivare da loro farei quella (GH, 9 aprile 2018).¹⁸³

disconoscendo una realtà storica e sociale multiforme costruita sulla base di elementi complessi quali classe, religione, povertà ed espropriazione (Bou Akar, 24). GH durante l'intervista tenne a precisare che

¹⁸² Dar al Fatwa è la massima istituzione sunnita in Libano, sede del Gran Mufti, sheikh Abdelatif Derien. Di seguito il link alla pagina web dell'istituzione: <https://www.darelfatwa.gov.lb/>

¹⁸³ L'intervista si è svolta nel giardino della palestra '360 Fitness', tra il quartiere di Verdun e Zarif, dove lavora e abita.

non volle abitare nella zona sunnita e popolare di Tariq el-Jdide per gli stessi motivi e spiegò come le sue non fossero considerazioni a carattere settario (*ta'ifi*) ma relative alla classe sociale d'appartenenza e alla regione geografica:

You have to pay a lot of money to stay with people 'from your society'. We can't mingle with everyone. I like to show the good way of being a Muslim and I don't accept that old fashion... things like not shaking hands or the veil. I love Christians. They are Christians, that's way they talk nicely... according to the place, not the religion. *El-man'ta* (la regione) differs a lot.

In realtà quello che emergeva dal suo discorso erano le strategie attraverso cui lei razionalizzava, nel quotidiano, il crescente carattere settario degli spazi in cui si muove e abita (Bou Akar, 21). Il dispositivo confessionale e segregante attivatosi a partire dalla creazione dei due qaimaqamati illustrato nel primo capitolo continua, quindi, a manifestarsi procedendo secondo un modello di sviluppo che Bou Akar definisce 'For the war yet to come', ovvero sia come se ciascuna delle confessioni religiose in Libano mettesse in atto pratiche (acquisti/vendite di proprietà e trasferimenti da zone confessionalmente eterogenee a zone omogenee) come se una nuova guerra fosse in procinto di scatenarsi (Bou Akar, 7-10) basandosi su evidenze simili a quelle descritte sopra con lo sheikh e con la giovane di Zarif. Un ultimo aspetto che emergeva dalle interviste era la consapevolezza dello spazio che gli stessi sciiti occupano e dei limiti che la distribuzione confessionale nella città esercita:

Sicuramente non prendo la bandiera nera e la metto a Tariq el-Jdide o una foto dell'Imam Huseyn a Cola. Certo, ci sono dei limiti. Ciascuno mette i suoi simboli nella zona che abita (*kell hada am bi bott shi bil matra wein hwe ad*). Il clima del quartiere è concorde (*Jaw el-mant'a they agree*). Se lo faccio ad Aisha Bakkar con una bandiera di Hezbollah mi sparano magari (KA, 22 settembre 2017).¹⁸⁴

Riemerge qui con forza, ancora una volta, il concetto di setta associato ad uno specifico territorio di cui si è discusso attraverso l'analisi del termine *bi'a* proposta da Bou Akar e che vede la setta configurarsi come un vero e proprio dispositivo (Fregonese 2020, 29-53) che crea spazi geografici confessionalizzati e che, ad oggi, l'atto di 'camminare intensamente' (Chakar 2010) a Beirut permette di rilevare insieme alle diverse atmosfere che promanano dai quartieri che si attraversano. Farlo in macchina o in autobus non sarebbe lo stesso data l'intelaiatura di strade e autostrade che, come visto nel capitolo terzo, tagliano a pezzi i quartieri, separandoli in maniera artificiale e forzata. Il cambio di atmosfera si percepisce ma a volte non è ben identificabile il punto esatto in cui è avvenuto. Lo si sente ma non lo si vede sempre (Closs Stephens 2015b, 100). Conoscere ed utilizzare un concetto spesso e complesso come quell'

¹⁸⁴ Aisha Bakkar, Cola e Tariq el-Jdide sono tutte zone a maggioranza sunnita confinanti con zone sciite e, tradizionalmente, hanno un orientamento politico avverso a quello di Hezbollah e Amal. Non di rado, in momenti peculiari quali elezioni o tensioni politico-settarie o geopolitiche, si verificano scontri tra le due parti o problemi alla circolazione stradale causati da copertoni o cassonetti dati alle fiamme in questi limes confessionali (da ultimo in occasione delle elezioni del maggio 2018).

dell'atmosfera aiuta, quindi, a svelare sia la pervasività e l'invadenza del dispositivo confessionale in Libano che il dispiegarsi di geopolitiche urbane della quotidianità ben definite. Ragionare su come gli affetti caratterizzano l'atmosfera (Anderson 2009; Fregonese 2017) circolano nell'aria e possono venire trasmessi (Brennan 2004) contribuisce a comprendere come le celebrazioni di Ashura partecipino sia a rafforzare il concetto, identitario e geopolitico al contempo, di Resistenza che a tacitare eventuali manifestazioni di dissenso. A tal proposito, durante la ricerca di campo, osservai come pochissime fossero state le manifestazioni di dissenso palesate durante le interviste con interlocutori sciiti. Tra queste quella di AK, giovane imprenditore originario del quartiere di Zoqaq el-Blat, che denunciava lo spreco di cibo che caratterizzava i banchetti offerti in onore del martire: li vedeva come eventi di facciata, organizzati per raccogliere consenso e meno efficaci di altre forme di intervento, se si aveva veramente l'intento di aiutare le fasce più povere dei quartieri. Un'altra voce fuori dal coro era MO che, come si è visto, disapprovava l'esagerazione di addobbi, teli neri e altoparlanti che diffondevano le latmiyyet ad alto volume. MA, invece, non apprezzava la costante presenza dei ragazzi di guardia, a tutte le ore del giorno e sino a tarda sera a Khandaq el-Ghamiq. KA sottolineava l'inopportunità che gli altoparlanti fossero disposti nelle strade o che si sentisse anche fuori dalle moschee il sermone durante i majeles. Perché potevano dar fastidio a qualcuno o irritare le altre comunità. Approfondire la conoscenza e lo studio delle atmosfere e delle modalità attraverso cui si formano e si espandono nello spazio, equivale anche a comprendere le modalità attraverso cui si forma il consenso (nei confronti di un'autorità politica, religiosa etc.) e la possibilità di esprimere un dissenso in maniera libera e aperta.

6.2 Da Damasco a Beirut: geopolitiche emozionali di Ashura

Credo che la prima volta che mi accorsi di come la politica entrasse nelle case delle persone e, prima ancora nei loro corpi, sia stato un episodio risalente al 2008, quando abitavo a Damasco, presso una locale famiglia cristiana. Una sera, feci una domanda riferita alla condizione dei curdi nel paese e, prima di rispondere, le persone che erano con me in salotto si alzarono per chiudere le finestre e le tende. Nel rispondermi, utilizzarono un tono di voce più basso rispetto a quello che usavamo prima e mi invitarono a fare lo stesso. Parafrasando la frase di Brennan usata nell'epigrafe iniziale di questo capitolo, descriverei oggi l'atmosfera di quella stanza e gli affetti che si erano generati a partire dalla domanda: «Siete mai entrati in una stanza e, almeno per una volta, vi è capitato di sentirne la (geo)politica?» Per sentire intendo proprio sentirla con i sensi: l'udito che percepisce il tono di voce delle persone più basso; qualcuno che stava seduto comodamente nel divano si è alzato e ha velocemente chiuso la finestra, da cui non entrano più luce e aria; gli sguardi sono più tesi e si fanno circospette le espressioni del viso. Tutto per una domanda sul Capodanno dei curdi in Siria. È lì che credo di aver veramente compreso cosa significasse

vivere sotto un regime autoritario,¹⁸⁵ più che vedere esposte le gigantografie dei volti dei leader di quella dittatura. Oggi, dopo tanti anni di distanza, questa ricerca recepisce l'appello della studiosa inglese Rachel Pain che esortava a narrare la geopolitica facendo attenzione a ciò che succedeva 'on the ground' nelle vite e nei luoghi abitati dalle persone e ad inglobare la dimensione emozionale nelle narrazioni geopolitiche per arrivare a comprendere come siano sentite e praticate nella micro-dimensione quotidiana (Pain 2009; Fregonese 2017, 2). Altri autori affermano che grande impulso al filone della geopolitica critica sia stato dato dal riconoscimento della geopolitica come qualcosa di essenzialmente quotidiano (Sidaway 2009, 1094) tanto da poter definire un'ulteriore branca di ricerca definita geopolitica popolare (Dittmer e Gray 2010, 1664). Durante alcune interviste con abitanti delle zone adiacenti ai tre quartieri sciiti, emersero importanti spunti di riflessione che legavano, appunto, geopolitica e dimensione quotidiana, viste in chiave atmosferica e affettiva:

Ci guardano come se avessimo ucciso noi Huseyn e ci sono clienti che smettono di acquistare da noi, sono persone che vengono qui quasi tutti i giorni e poi durante la Ashura non vengono più. Ci abbiamo fatto caso dopo diversi anni. Vanno da Abu Ali [negozio sito nella stessa via, più in basso, *nda*]. Loro ci guardano come se gli avessimo fatto qualcosa. Se ti sei messo un abito colorato è...come se facessimo qualcosa. Io smetto di usare il rosso, da tempo, non voglio che qualcuno attacchi briga con me perché porto il rosso (*yabtak fiye enno lebse abmar*) (L, 27 ottobre 2017).¹⁸⁶

Stanno seduti lì, vestono di nero, con quella musica, hanno uno strano aspetto, indossano le spade...non so da dove vengano quei loro riti (*ritual tabaon ma baaref min wein*). Devi abbassare la musica quando passi nelle loro zone durante la Ashura. Io evito di passarci la sera perché chiudono le strade. Di proposito mi vesto colorata e nessuno mi ha mai detto nulla. Beirut era dei sunniti...adesso ti senti che non è più per noi (GH, 9 aprile 2018).¹⁸⁷

Emergono qui due fattori che sottolineano come la geopolitica abbia la capacità di insinuarsi nella dimensione di vita quotidiana (Massaro e Williams 2013, 569-70; Pain 2014) e che anzi «the global and the intimate constitute one another» (Hyndman e Mountz 2006, 446) quando si tratta dell'andare a fare la spesa o scegliere come vestirsi:

¹⁸⁵ Abitai in Siria dal settembre 2007 al luglio 2008 e vi tornai in visita nell'estate del 2009, nell'autunno del 2010, nell'agosto e autunno del 2011. Altri esempi di come facessi esperienza, nel quotidiano, della presenza di un regime autoritario invadente era quando telefonavo in Italia alla mia famiglia e, distintamente, sentivo il suono di un'altra cornetta che si alzava o quando inviai due lettere in busta chiusa, una alla mia famiglia e una al mio ex-fidanzato, e arrivarono tutte già aperte. Insieme all'episodio descritto nel testo, questi sono i momenti in cui sentii le sensazioni corporee di quelle che anni dopo avrei definito *emotional geopolitics*.

¹⁸⁶ I riferimenti sono gli stessi della nota 179. Si confronti, inoltre, con la parte di intervista a G, abitante siro-ortodossa di Musaytbe, in cui lei descrive l'atteggiamento dei vicini di casa/conoscenti nei suoi confronti, a pagina 126-7.

¹⁸⁷ I riferimenti sono gli stessi della nota 183.

- un comportamento esplicito che viene percepito, dall' intervistata, come volto a marginalizzare una parte degli abitanti in quanto non sciiti e ad evitare ogni contatto con loro, con il conseguente ricompattamento della comunità attorno alla figura di un negoziante sciita, che, come ho avuto modo di rilevare, veste di nero durante i dieci giorni che precedono la Ashura e ascolta i majeles alla televisione durante l'orario di apertura del negozio;

- un cambiamento di abitudini nel vestire: non si portano abiti colorati per paura che gli appartenenti alla comunità sciita possano sanzionare il comportamento e creare problemi (L) o ci si veste a posta con colori sgargianti (GH). Da qui emerge anche una concezione più sfumata e soffusa della condizione di paura che ha portato la famiglia di cui trattasi in questa sezione (madre e figlio, L e S) a voler lasciare definitivamente il Libano in quanto «è diventato un Paese dove hanno preso potere gli sciiti e per noi è meglio emigrare negli Stati Uniti»¹⁸⁸ e GH ad aver iscritto i due figli ad una scuola cristiana privata per far sì che cambiassero ambiente e crescessero circondati da bambini confessionalmente misti e appartenenti ad un rango sociale elevato. Il concetto di paura viene qui inteso non come un fenomeno puramente psicologico ma come:

an emotional reaction to a perceived threat that always has social meaning, and which may have a range of positive and negative effects on social and spatial relations (Pain 2009).

Il carattere ambiguo dell'atmosfera, intermedio fra soggetto e oggetto, a tratti evanescente fa sì che non sia sempre nettamente distinguibile da una percezione personale. Eppure, quando si solidifica produce effetti tangibili (Fregonese 2017, 2), visibili e concreti nel corpo delle persone che vi sono immerse (scelta del vestito, della musica e del suo volume, modalità di acquisto): in poche parole ci si conforma, consapevolmente. Queste riflessioni, che appartengono all'importante filone delle geopolitiche femministe,¹⁸⁹ propongono un sovvertimento delle scale geografiche attraverso cui siamo soliti guardare la geopolitica, più simile ad una partita a risiko, territoriale e militarizzata. La scala viene, invece, intesa come fluida e contingente (Hyndman e Mauntz, 450-1) e come un modo per sovvertire le gerarchie. Le studiose femministe di geopolitica invitano, inoltre, a considerare con maggiore attenzione la dimensione intima (*intimacy*) e il modo attraverso cui si intreccia con dinamiche di più ampia scala e, contemporaneamente, le costituisce. Per Pain il concetto di intimacy viene declinato in un insieme di relazioni trivalente: relazioni spaziali, modi d'interazione e pratiche corporee che si allungano e si accorciano, spostandosi dal vicino al lontano e viceversa (Pain 2014, 345). Ed è questa la dimensione che intendo evocare e a cui mi appoggio nell'analizzare le relazioni descritte attraverso gli stralci delle

¹⁸⁸ Stessi riferimenti di cui alla nota 179. In numerose conversazioni informali S ha espresso questi timori e all'epoca dell'intervista aveva già cominciato le procedure amministrative per un trasferimento negli Stati Uniti. Nel momento in cui si scrive (maggio 2020) egli è ancora a Beirut mentre sua madre negli Stati Uniti.

¹⁸⁹ Per una trattazione compiuta dello sviluppo delle feminist geopolitics, a partire dal settore delle critical geopolitics e feminist geography, a partire dagli inizi degli anni Duemila, si veda Massaro e Williams 2013.

interviste riportati sopra. Le scale si rimodulano, senza scomparire: la geopolitica giocata da Hezbollah sul piano militare, regionale e internazionale in Siria e la politica di Amal in Libano, rimbalzano nella dimensione intima dei corpi (ispezionati o meno, vestiti e di che colore), dei percorsi spaziali in città (con o senza passaggi coperti e riservati alle donne), delle scelte di vita che coinvolgono il luogo in cui abitare (in Libano o all'estero), dove andare a fare la spesa e come ascoltare la musica nella propria automobile mentre si passa in zone sciite. La scelta fatta, nell'ambito di questa ricerca, di focalizzarsi su quartieri con spiccato carattere multiconfessionale e non su aree a maggioranza sciita (come Dahiye, il Janub o la Beqaa) ha permesso di osservare dinamiche concernenti norme di sicurezza più ampie e riguardanti più corpi in più spazi (Koopman 2011): specialmente dopo la chiusura di Dahiye, con i posti di blocco dell'esercito che rendevano più complesso muoversi, mi chiesi, piuttosto, come altri sciiti di altri quartieri vivessero la situazione di tensione e il reale e concreto pericolo che si verificassero attentati nei loro confronti.

6.3 Nuove traiettorie di ricerca: lo spazio domestico dei majeles femminili

Muovendoci verso una prospettiva di gender sarebbe, inoltre, di grande interesse – poiché sono ancora pochi gli studi esistenti, come quelli di Szanto (2012, 2013) citati nella prefazione – realizzare uno studio etnografico mirato, da realizzarsi all'interno dei majeles femminili, all'interno delle moschee ma innanzitutto nelle abitazioni private, dove un repentino rimodularsi di scale è nitidamente osservabile e si collega, inoltre, ai discorsi e alle pratiche poste in atto da persone ordinarie (Koopman, 275) che emergono anche (e soprattutto) quando si parla di geopolitica. I majeles femminili che ho avuto modo di osservare nelle abitazioni private (uno nel quartiere di Clemenceau, tre nel quartiere di Khandaq el Ghamiq e uno del quartiere di Basta Fawqa nel 2018; uno della cittadina di Ghazie, nel sud del Libano nel 2015) hanno chiaramente mostrato, nella pratica, la tesi di Koopman: i salotti di quelle case non erano tutti uguali da un punto di vista geopolitico poiché solo alcuni di essi erano 'luoghi altri' della Resistenza di Hezbollah. I majeles di Khandaq el-Ghamiq (in cui, si ripete, domina il partito Amal) mantenevano un carattere religioso: durante le letture, le preghiere e il sermone non si facevano riferimenti di carattere politico. Le donne che vi partecipavano, spesso accompagnate dalle figlie o dalle nipoti, non erano tutte velate, una di esse ricordo che dormì per tutta la durata del majlis e venne poi ripresa¹⁹⁰ e, in generale, l'atmosfera era conviviale e rilassata, si poteva fumare una sigaretta e dopo il caffè e il dolce molte si intrattenevano in chiacchiere e rapporti di buon vicinato. Quando venni invitata da RA (tra gli organizzatori del banchetto di cui al capitolo secondo) a partecipare con sua moglie RO ad un majlis femminile nella zona di Burj Abi Haydar notai delle differenze sostanziali, che descrissi nelle note di campo, scritte l'11 settembre 2018. Le riporto qui di seguito:

¹⁹⁰ Riprendendola alcune donne le chiesero: «Se dormi dov'è la ricompensa divina (*wein el-ajj*)?».

Oggi, majlis di sole donne, in un'abitazione privata a Burj Abi Haydar, zona di Barbur.¹⁹¹ Il salotto era pieno e ben organizzato con i fazzoletti, le bottiglie d'acqua e l'immane aria condizionata. Sono tutte velate. RO mi presenta alle astanti come ricercatrice italiana, ma ciò non desta particolari reazioni, anzi. Continuano a chiacchierare di problemi con internet etc. RO è molto devota, sobria e senza eccessi. La arraye (lettrice, recitatrice) inizia subito, verso le 10. Il majlis non è lungo ma molto sentito e partecipato e termina con un'accurata nota di supporto per la Muqawama, *shabeb el-Muqawama* (i giovani della Resistenza) e Hasan Nasrallah. E inveisce contro Amrika, Isra'il e Daesh, invitandoci a guardarci le spalle da loro. La geopolitica entra direttamente nel majlis, nelle case.

L'atmosfera di quel majlis non era rilassata come al Khandaq, il majlis era durato meno e, dopo, non tutte si erano fermate a chiacchierare. RO¹⁹² mi fece alzare quasi subito, finii solo il caffè e portai via il cornetto. Era chiaro quale fosse il partito politico di riferimento così come i nemici verso cui dirigere i propri sforzi: gli Stati Uniti, Israele e lo Stato Islamico. Le astanti erano tutte velate e portavano lo shador, nero e lungo, di foggia iraniana. Pertanto, compresi come majeles femminili in zone contigue della città secernevano affetti, atmosfere e geopolitiche nettamente differenti. Se la geopolitica, infatti, nella visione tradizionale viene vista come una creazione delle élite che si spalma dall'alto sui territori, sui luoghi e sui confini dimenticando, tuttavia, chi abita quegli spazi e come se li rappresenta (il percepito e il vissuto di Lefebvre), per le geopolitiche femministe, invece, il personale è internazionale e l'internazionale è personale: il personale non è un rifugio ma un luogo politicizzato (Koopman, 276).

¹⁹¹ Nella zona di Barbur sita nel quartiere di Burj Abi Haydar, tra Corniche al-Mazraa e Basta Fawqa, vi era l'abitazione di Nabih Berri e ancora oggi è sotto l'influenza di Amal. Oggi vi si trova la Musalla al-Rasul al-Akram (*musalla* indica una sala di preghiera sciita), in cui si svolgono majeles e altre cerimonie.

¹⁹² RO, dopo il majlis, mi invitò a casa sua, ma prima passammo a comprare i croissant per le sue bambine, di 10 e 13 anni. Mi preparò un tè alla menta senza zucchero e poi ebbi l'occasione di rivolgerle diverse domande a cui rispondeva quasi in maniera didascalica, data anche la presenza delle bambine credo avesse colto l'occasione per dare il buon esempio, con delle risposte molto decise, chiare e ovviamente sempre religiosamente connotate. Mi disse di non essere laureata ma di coltivarsi (*ma betrok hale*), di frequentare una hawza e incoraggiava le bambine nello studio. La più grande parlava già tre lingue, anche se RO sottolineava l'importanza dell'arabo come lingua principale. Faceva, inoltre, studiare loro il Corano. Mi chiese cosa pensasse l'Europa di Nasrallah, sottolineando più volte la missione, la risala, che avessi io. Questo è un aspetto che mi fece sentire un senso di colpa costante o che stessi in qualche modo sfruttando l'occasione nonché la loro voglia di fare proselitismo, specialmente quando affermavano (come l'anziana lettrice di Ghazie, descritta nel capitolo secondo) che non fosse un caso io avessi scelto questo argomento, che avessi una responsabilità una volta tornata in Italia di riportare una giusta immagine di cosa fosse la Ashura, etc. Questo senso di responsabilità era lo stesso che mi attribuiva la comunità nocerese: quella di riportare la verità sui vattienti, il loro modo di intendere e vivere il rito.

7. Conclusioni e spunti di ricerca

È passato un anno e mezzo da quando, nel gennaio del 2019, ho iniziato a scrivere questa tesi di dottorato e il Libano, oggi, nel giugno del 2020, è un paese profondamente cambiato. Da un lato perché, così come l'Italia e il resto del globo, è stato investito dalla pandemia denominata Covid-19, dall'altro poiché, a partire dal 17 ottobre 2019, è stato travolto da una carica rivoluzionaria senza precedenti, a carattere transconfessionale e pacifico, alla quale hanno partecipato anche alcuni degli intervistati, mentre altri hanno assunto un atteggiamento di distacco e preoccupazione, nonché di estrema contrarietà. Scrivere dall'Italia di Libano mentre in Libano cambiava tutto così radicalmente durante la *thawra* (rivoluzione) e a seguito della pandemia non è stato semplice. Da una parte cercavo di preservare attenzione e lucidità per i testi da rivedere, le note di campo da integrare, le interviste da riascoltare e rileggere, i partecipanti alla ricerca da risentire per gli aspetti su cui avevo ancora dei dubbi e, ovviamente, per la scrittura; dall'altra vi era l'urgenza di mantenersi al passo con gli eventi (che non ho potuto vedere da vicino ma che ho vissuto attraverso gli amici – libanesi, siriani e italiani – che me li hanno raccontati e documentati).

Credo che per scrivere delle conclusioni (intese anche come partenza per un altrove) si debba necessariamente riflettere su questi due momenti di rottura per il Libano. Infatti, non saranno scontate le celebrazioni di Ashura del 2020, previste a partire dalla fine del mese di agosto. Mancano ancora circa tre mesi, dal momento in cui si scrive, e non è possibile ancora avere dati certi sull'andamento della pandemia in estate. La sera tra il 12 e il 13 maggio si è celebrata la Notte del Destino (*Laylat al-Qadar*), che taglia a metà il mese di Ramadan e ricorda il momento in cui il sacro testo coranico è disceso (*nazala*) sul Profeta Muhammad. Sentendo alcuni tra gli amici e i partecipanti al fieldwork a Beirut questi mi hanno confermato come non si siano tenute preghiere pubbliche nelle moschee, ma che l'intenso momento religioso sia stato vissuto a casa, con celebrazioni e rituali trasmessi alla televisione. Qualcosa che ricorda l'immensa solitudine di Papa Francesco in Vaticano in occasione delle celebrazioni della Pasqua cattolica. Mercoledì 13 maggio 2020, FA, ha condiviso con me il pensiero che questo modo di aver vissuto la *Laylat el-Qader* (dialettale), da casa, potrebbe essere un'anticipazione del modo in cui verrà vissuta e ricordata la Ashura nel 2020. Sempre che l'estate e il caldo non accelerino il processo di ritorno alla normalità e lo Stato non decida di autorizzare le celebrazioni con tutte le precauzioni a cui siamo oramai abituati (distanziamento fisico, guanti, mascherine e disinfettante). *Unsafe*, aggiunse FA. Credo che sia plausibile immaginare che, come alcuni, in Libano (così come in Italia per altre ricorrenze) nonostante i divieti, abbiano partecipato all'*iftar* (il pasto che rompe la giornata di digiuno e che viene consumato al tramonto) in compagnia dei propri familiari è plausibile pensare che, invece che affollati *majeles* pubblici nelle *huseyniyyet*, possano svolgersi dei *majeles* privati, con un numero ristretto di persone, in casa, magari solo tra vicini o parenti. Se invece il governo dovesse permettere gli assembramenti (con un decreto

specifico per la Ashura? Sentito il parere di medici e scienziati o anche dei due partiti politici sciiti e delle guide religiose di riferimento?) immagino scenari in cui oltre alle bottiglie d'acqua e ai fazzoletti per il pianto, potrebbero essere distribuiti guanti, mascherine e dotati gli ingressi di gel disinfettante. Una Ashura decisamente medicalizzata si prospetterebbe all'orizzonte e mi chiedo, quindi, che destino avranno le processioni dei flagellanti (*muttabirin*) di Khandaq el-Ghamiq e di Nabatiyye. In occasione dello scambio di auguri pasquali con un vattiente storico di Nocera Terinese, questi mi spiegò come quest'anno il rito non si fosse compiuto in pubblico, ma che alcuni forse si fossero battuti in privato, nell'intimità dello spazio domestico. Nel caso del Libano, mi pare verosimile pensare che, se l'emergenza Covid-19 dovesse riemergere, lo spargimento di sangue rituale verrebbe vietato e, forse, praticato in casa, in solitudine.

Quello che comunque rimarrà, nel Paese dei Cedri, con o senza pubbliche celebrazioni di Ashura (e sarebbe la prima volta dopo 1440 anni, sottolinea KA in un messaggio *Whatsapp* inviatomi il 4 maggio 2020) sarà il fenomeno della militarizzazione dello spazio urbano, i processi di territorializzazione tra i due partiti e la presenza di sovranità ibridate. Nel corso dei capitoli quinto e sesto, il concetto di sovranità è stato problematizzato, privato della sua classica veste di monopolio dell'uso della forza legittima da parte di un unico attore statale/nazionale, mostrandolo, per dirlo con Sidaway, come un eccesso di fonti di sovranità promananti da una molteplicità di attori statali e non statali (Hezbollah), religiosi (i responsabili delle *huseyniyyet*), militari (LAF e ISF) e partitici (Amal e Hezbollah), formali e informali, coinvolti in un continuo processo di negoziazione di luoghi, all'interno dello spazio urbano. Nel sesto capitolo l'applicazione pratica del concetto di geopolitiche emozionali, scaturito dal filone delle Feminist Geopolitics, ha permesso di scardinare le visioni geopolitiche tradizionalmente associate al Libano, le quali d'un tratto non sono più solo militarizzate e strategiche, per far emergere i corpi nelle narrazioni. Con questa tesi si è dimostrato che in Libano la geopolitica non riflette soltanto la cristallizzata ripartizione del potere politico su base confessionale, ma è anche corpo e sangue e le affiliazioni religiose (che solo in parte coincidono con quelle partitiche) si manifestano, nel quotidiano e nel cuore del tessuto urbano, anche attraverso la scelta di versare il sangue per l'Imam Huseyn, flagellandosi, o di donarlo in spazi appositi allestiti dalla Croce Rossa. Il partito Amal viene spesso associato alla prima modalità mentre Hezbollah, che si rifà ad una fatwa emanata dall'Ayatollah Khamenei nel 1994, invita i suoi seguaci a donare il sangue evitando di praticare *tatbir* e *zanjir*. Osservare e analizzare il modo attraverso cui la geopolitica viene vissuta e sentita in maniera corporale (*embodied*) mi ha permesso di utilizzare la Teoria dell'Affetto (*Affect Theory*) di Brian Massumi, per dimostrare, nel capitolo quarto, la presenza di affetti (intensità) percepiti durante le celebrazioni di Ashura che contribuiscono a formare delle specifiche atmosfere affettive, nei tre quartieri confessionalmente misti. Nel corso del capitolo terzo, ho ricostruito e analizzato il processo attraverso cui precipui spazi religiosi (le *huseyniyyet*) si sono formati, nel corso degli anni e grazie al continuo apporto finanziario da parte di facoltosi membri della comunità sciita,

espatriati e stati arabi, sovrapponendosi e integrandosi a spazi già esistenti, spesso occupati da gruppi confessionali diversi e avversi politicamente – vedasi la huseyniyye del Khandaq che si sostituisce all’orfanotrofio siro-cattolico o alla huseyniyye di Musaytbe che scompagina l’omogeneità geografica del fronte politico druso-sunnita allora rappresentato rispettivamente da Kamal Jumblat e da Saeb Salam, che ivi risiedevano e conducevano le loro attività politiche – o confessionalmente (la comunità sciita è stata l’ultima ad insediarsi in un’area a vasta maggioranza sunnita e cristiano ortodossa). Questo passaggio di microstoria urbana si è reso necessario per spiegare come lo spazio, nei tre specifici quartieri beirutini presi in considerazione da questa ricerca, si sia prodotto nel senso inteso da Lefebvre: come ho avuto modo di mostrare lo spazio è soggetto e non oggetto, ha carattere vivo e dinamico e, in Libano, reagisce immediatamente alle sollecitazioni della (geo)politica. Come ho spiegato nel capitolo secondo, la cornice più adatta che potesse aiutarmi a sviluppare un percorso etnografico, di stampo antropologico e geografico, così complesso è stata la Non Representational Theory che, conferendo importanza ad aspetti quali affetto, emozione, atmosfera, le micro-realtà e la dimensione quotidiana, le pratiche, le materialità e il corpo, il movimento, lo spazio, la nozione di thirdspace ed eterotopia, mi ha permesso di organizzare un discorso complesso, coerente, rigoroso e ‘millefoglie’, per utilizzare un’immagine cara a Lefebvre. Il capitolo primo, infine, è stato costruito in modo tale da mettere in luce quale sia stata la presenza sciita all’interno della storia moderna del Libano, evidenziando come la comunità sia passata da una posizione di assoluta marginalità demografica, confessionale, politica, economica e sociale ad una di assoluta preminenza. La macrostoria è stata accompagnata dalla microstoria della presenza sciita nei quartieri centrali della capitale e del rituale della Ashura, come si è evoluto e come continua ad evolversi tutt’oggi. Delle ritualità sciite, ho voluto evidenziare gli spetti etnografici, quotidiani e incorporati che più risentivano delle istanze geopolitiche e che si manifestavano in modo prettamente spaziale e geografico. L’intento era quello scardinare scale (interno/esterno, locale/globale, intimo/(geo)politico, statale/non statale, etc.), di gettare disordine e di creare complessità all’interno di binarismi che in nessun modo possono ritenersi adatti a descrivere una realtà fluida, multidimensionale e generativa di spazi in un contesto altamente multiconfessionale come il Libano. Ho dimostrato come uno studio etnografico rigoroso dei rituali di Ashura sia un punto di osservazione importante per contribuire ad accrescere e perfezionare l’analisi delle dinamiche geografiche e di geopolitica urbana.

La ricerca etnografica svolta in Libano è stata, come ho spiegato nei capitoli secondo e quarto, affiancata e supportata da un periodo di ricerca in Calabria (aprile 2017), nel comune di Nocera Terinese. La scelta di utilizzare due contesti differenti accomunati dal dato antropologico della presenza del sangue rituale si è rivelata proficua: ha permesso di rapportarsi ad un contesto ormai conosciuto (il Libano, in cui ho vissuto dal 2010 al 2018 e le celebrazioni in onore dell’Imam Huseyn, che seguo dal 2008) con rinnovate curiosità e freschezza. Molti aspetti osservati per la prima volta in un contesto nuovo, in Calabria, (creazione di specifiche atmosfere, individuazione del momento in cui si verifica il cambio di atmosfera,

attenzione per la dimensione intima del rituale nocerese nel catuajo, sensazioni fisiche, rapporto della flagellazione con la donazione del sangue) hanno potuto essere ripresi e valorizzati in Libano. Senza la preziosa finestra calabrese non sarei, forse, riuscita ad avvicinarmi al Libano con rinnovato interesse e desiderio di conoscere. Da qui, la considerazione che integrare la ricerca con l'elemento comparativo, a livello metodologico, è un'indubbia fonte di ispirazione e conferisce maggiore rigore e profondità alla ricerca. Una parte di interviste sia in Libano che in Calabria è stata volutamente non utilizzata in questo elaborato poiché si è pensato che potesse trovare spazio in un futuro lavoro a sé, dedicato ad una comparazione delle modalità di flagellazione tra Libano e Calabria, delle motivazioni sottostanti e del rapporto con la donazione del sangue. Nel mezzo dell'intervista con la famiglia sciita di Hey Lija di cui alla nota 115, arrivò nell'appartamento una vicina di casa per una visita di cortesia proprio mentre parlavamo delle pratiche di autoflagellazione (tatbir e janzir) in uso da parte di alcune comunità sciite (o di parte della comunità). Ridendo, gli intervistati la invitarono a dire la sua sull'argomento.¹⁹³ Ne scaturì una discussione accesa ed estremamente animata così come in genere accade quando si affronta questa tematica. Mentre i componenti della famiglia intervistata si dichiaravano contrari alla pratica, lei portava avanti la tesi dei benefici che il tatbir (inteso come fuoriuscita di sangue) apportava. Nello specifico disse che preveniva la formazione di tumori (*amrab el-kabith*) e che poteva essere paragonato al salasso (*hujama*) e ai benefici che esso correlati. Affermò, inoltre, che la donna già naturalmente dona/perde sangue (con il parto e il ciclo mestruale) e che agli uomini facesse bene perdere un moderato quantitativo di sangue. Sarebbe, pertanto, importante pensare ad una ricerca che, in primo luogo, illustri le discussioni che scaturiscono intorno al fenomeno sia tra i partecipanti e le partecipanti al rito di Ashura, popolando la loro quotidianità, sia tra le maggiori guide religiose che impongono o suggeriscono una linea di comportamento (vietando e rendendo lecita la pratica di autoflagellazione) e a cui si rifa la maggioranza degli intervistati; in secondo luogo, capire come i due partiti, Amal e Hezbollah, abbiano interpretato e fatto proprie le pratiche di autoflagellazione e donazione del sangue; comparare, in terzo luogo, le testimonianze delle donne, formalmente escluse dall'accesso a tali pratiche sia in Libano che in Calabria, e di cui si riportano di seguito stralci di interviste:

Se fosse consentito [alle donne, *nda*] farei il tatbir. Ma non è permesso (*Law bjuṣ ana btabber, bes ma bijuṣ*).¹⁹⁴ Qui nella huseyniyye, inoltre, non possiamo fare una latmiyye forte, perché ci sono anche i maschi. Ma in un altro posto specifico (*makan kbass*) ci battiamo il viso, la testa e il petto con forza, fino a che non vengono i lividi, come ha fatto Saida Zeinab. (N, 26 ottobre 2017, huseyniyye di Khandaq el-Ghamiq).

¹⁹³ Pare qui doveroso precisare che la donna venne da me subito informata circa la presenza del registratore acceso (*Hajje, leṣem taarfe enno fi halat el-tasjil*).

¹⁹⁴ L'intervistata con i movimenti del corpo manifestava il forte desiderio di fare tatbir, ma mi spiegò di non sentire che le mancasse qualcosa (*shi naqes*) nel modo attraverso cui celebrava la Ashura.

Se fosse mascolo, m'avesse battuta io! (una donna di Nocera Terinese intervistata nella sua abitazione, 12 aprile 2017, Nocera Terinese)

Nello specifico, sarebbe importante realizzare una ricerca che, attraverso un attento studio etnografico della pratica corporea della *latmiyye* femminile, iniziasse ad investigarne la portata territoriale e politica associate alla valenza identitaria: come quindi il rituale corporeo si lega al territorio, all'architettura religiosa e al contesto urbano (Stadler 2015, 294). Ricollegandomi, infine, all'ultimo paragrafo del sesto capitolo, un ulteriore e importante aspetto emerso durante la ricerca che rimane da approfondire è la dimensione intima e privata dei *majeles* femminili, che si tengono, come visto, tra le pareti domestiche: quali motivazioni spingono ad organizzare i *majeles*? Attraverso quali canali vien scelta la *arraye* (lettrice/recitatrice)? Come si crea il gruppo e chi si decide di invitare? Come si intersecano tra loro i legami di parentela, amicizia, conoscenza e vicinato che caratterizzano il gruppo delle fedeli? A quale *majlis* si decide di partecipare se invitata? Attraverso quali criteri (orientamento politico seguito dalla padrona di casa, politicizzazione del *majlis*, vicinanza geografica, comodità d'orario, presenza di amiche/familiari etc.)? Sarebbe un' importante angolatura, femminile e intima, attraverso cui osservare la presenza di geopolitiche caratterizzabili come emozionali (Pain 2009) e religiose (Sturm 2013) e il modo attraverso cui entrano nell'ambito familiare e domestico, ne influenzano percorsi e geografie e confondono le linee che separano la dimensione intima e quotidiana da quella internazionale e geopolitica.

Postfazione

Il virus denominato SARS-CoV-2 ha iniziato a manifestarsi in Cina nella regione dello Wuhan (almeno a partire) dal dicembre 2019 per poi espandersi, letteralmente, in ogni angolo della Terra, cambiando radicalmente le nostre consolidate pratiche di quotidianità, mobilità, lavoro, smartworking e socialità e le nostre concezioni di famiglia, vecchiaia, celebrazioni, spesa, shopping, sport, fragilità, spazio domestico, mortalità, letalità etc. In Italia si sono avuti i primi casi nel febbraio del 2020 e l'esponentiale crescita del numero delle vittime ha portato il governo a varare rigide misure di lockdown e confinamento della popolazione a partire dal primo decreto 'Io sto a casa', dell'8 marzo 2020. A quel decreto ne sono seguiti altri per gestire l'emergenza sanitaria presto rivelatasi anche gravissima crisi economica. Il 4 maggio è iniziato un lento processo di apertura delle attività e degli spazi pubblici, continuato il 18 e il 25 maggio e il 3 giugno sancirà la fine del lockdown. Questa tesi è anche frutto delle ansie, della solitudine, delle inquietudini e del tempo a disposizione notevolmente aumentato dovuti alla pandemia in atto. È frutto, quindi, anche dello spazio nel quale è stata scritta: la casa. La casa a Roma era lo spazio in cui mi rifugiavo (dal lavoro, dalle strade sporche e disordinate, dai turisti, dal traffico e dal chiasso) per scrivere. Dall'8 marzo, che ha creato nuovi, diversi e maggiori 'spazi di tempo' a casa per tutti noi, ho scritto meglio. La casa era mutata e si era, nel mio pensiero, eterotopizzata perché ha funzionato in maniera diversa, come le eterotopie di Foucault che «rivelando come illusoria l'angusta realtà degli spazi "normali" [...] riescono a realizzare quello che altrimenti non si riesce a realizzare»: ¹⁹⁵ la tesi di dottorato. La normalità che vivevamo prima della pandemia è sembrata (a chi soprattutto ha avuto l'enorme privilegio di non perdere né il lavoro né lo stipendio e, ovviamente, a chi non ha avuto la sventura di ammalarsi, di essere ricoverato, di fare esperienza della terapia intensiva e, anche, purtroppo di morire), d'un tratto, limitante: il tempo a disposizione si è improvvisamente dilatato. Si è fatto aperto, incerto e infinito.

Potremmo dire che qualcuno di noi ha anche trovato un pezzetto dell'Aleph di Borges.

¹⁹⁵ La frase, di Antonella Moscati, è tratta dalla Postfazione a Foucault 2008.

9. Bibliografia

- Abi Saab, Rola Jurdi; Abi Saab, Malek (2014). *The Shi'ites of Lebanon*, New York: Syracuse University Press.
- Adey, Peter et alia (2013). «Pour votre tranquillité? Ambiance, atmosphère, and surveillance». *Geoforum*, 49, 299–309.
- Ahearn, Laura M. (2002). «Agentività / Agency». Duranti, Alessandro (a cura di). *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*. Roma: Meltemi, 18-23.
- Ajami, Fouad [1986] (1992). *The Vanished Imam*. New York: Cornell University Press.
- Anderson, Ben (2009). «Affective Atmospheres». *Emotion, Space, and Society*, 2, 77-81.
- Anderson, Jon (2004). «Talking whilst walking: a geographical archaeology of knowledge». *Area* 36.3, 254–261.
- Ash, James; Simpson, Paul (2016). «Geography and post-phenomenology». *Progress in Human Geography*, 40 (I), 48-66.
- Barry, Peter [1995] (2009). *Beginning Theory. An introduction to literary and cultural theory*. Manchester: Manchester University Press.
- Basile, Antonino (1959). «Il rito del sangue del giovedì santo in Nocera Terinese». *Folclore della Calabria*, 4.
- Benjamin, Walter [1935] (1969). «The work of Art in the Age of Mechanical Reproduction». Arendt, Hannah (ed.). *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Bille, Mikkel; Peter Bjerregaard; Tim Flohr Sørensen (2014). «Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the in-between». *Emotion, Space and Society* 15 (2015) 31-38.
- Bissell, David (2010). «Placing Affective Relations: Uncertain Geographies of Pain». Anderson, Ben; Harrison, Paul (ed.). *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*. Ashgate: Great Britain, 79-97.
- Bodenstein, Ralph (2005). «The making and remaking of Zokak el-Blat». *History, Space and Social Conflict in Beirut. The Quarter of Zokak el-Blat*. Beirut: Orient-Institut Beirut.
- Böhme, Gernot (1993). «Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics». *Thesis Eleven*, 13, 113-126.

- Borges, Jorge Luis (1995) [1955]. *Finzioni*. Cles (Trento) : Einaudi.
- Borges, Jorge Luis ; Guerrero, Margarita (1998) [1957]. *Manuale di zoologia fantastica*. Cles (Trento) : Einaudi.
- Borrello, Luigi (1889). *Reliquie del dramma sacro in Calabria*. Napoli: L. Pietro.
- Bou Akar, Hiba (2018). *For the War Yet to Come. Planning Beirut's Frontiers*. Stanford university Press.
- Brennan, Teresa (2004). *The Transmission of Affect*. New York: Cornell University Press.
- Brones Sophie (2010). «Khandaq al-Ghamiq ou la mémoire en ruines». F. Mermier ; C. Varin (ed.). *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Actes Sud, halshs-01299357.
- Calulli, Marina (2018). *Come uno Stato. Hizbullah e la mimesi strategica*. Varese: Vita e Pensiero.
- Calvino, Italo [1993] (2011). *Le città invisibili*. Cles (TN): Mondadori.
- Capezzone, Leonardo; Salati, Marco (2006). *L'islam sciita: Storia di una minoranza*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Chaib, Kinda (2008). «Amal et Hezbollah, rivaux ou alliés ?». Mervin, Sabrina (ed.). *Le Hezbollah, état des lieux*. Arles: Sindbad.
- Chakar, Tony (2010). «If you stop walking now, everything will go to waste». Studio Beirut (ed.). *Beyroutes. A guide to Beirut*. Beirut: Studio Beirut; Archis. 97-99.
- Chaktoura, Maria [1978] (2005). *La Guerre Des Graffiti*. Beyrouth: Éditions Dar an-Nahar.
- Charara, Waddah; Chbarou, Bachchar (1985). «Une mosquée de Beyrouth aujourd'hui: unité de la communauté et diversité des croyants». Chbarou, Bachchar; Zakaria, Mona (ed.). *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo.
- Clifford, James; George E. Marcus (1986). *Writing Cultures*. London: University of California Press.
- Closs Stephens Angharad (2015a). «The affective atmospheres of nationalism». *Cultural Geographies*, 1-18.
- Closs Stephens Angharad (2015b). «Urban Atmospheres: feeling Like a City». *International Political Sociology*, 99-101.
- Cobban, Helena (1986). «The Growth of Shi'i Power in Lebanon and Its Implications for the Future».
- Cole, Juan Ricardo; Keddie, Nikki Ragozin. (ed.). *Shi'ism and Social Protest*. New Heaven: Yale University Press, 137-155.
- Cole, Juan (2002). *Sacred Space and Holy War*. London: I. B. Tauris.

- Colombino, Annalisa; Minca, Claudio (2012). *Breve Manuale di Geografia Umana*. Padova: Cedam.
- Cook, Ian; Crang, Mike (2009). *Doing Ethnographies*. London: Sage.
- Daher, Joseph (2016). *Hezbollah*. London: Pluto Press.
- Davie, F. Michael (1993). *A Post-War Urban Geography of Beirut*.
- Davie, F. Michael (1992). *Les marqueurs de territoires idéologiques à Beyrouth (1975-1990)*. Tours : Groupe EIDOS et Maison des Sciences de la Ville.
- Davie, May (1996). *Beyrouth et ses faubourgs : Une intégration inachevée*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix [1980] (2017). *Mille Piani*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- De Vincenzo, Augusto (1985). «Antropologia e storia: fonti e metodo di una ricerca sulla liturgia del sangue in Calabria». *Prospettive Settanta*, 7, 183-209.
- De Vincenzo, Augusto (1987). «Storia, memoria e tradizione nell'immaginario di una comunità calabrese». *Lares*, 13, 321-344.
- Dittmer, Jason; Gray, Nicholas (2010). «Popular Geopolitics 2.0: Towards New Methodologies of the Everyday» *Geography Compass*, 4/11, 1664–1677.
- Ende, Werner (1978). «The flagellations of Muḥarram and the Shi'ite 'Ulamā'». *Der Islam*, 55, 20-36.
- Faeta, Francesco (1990). «Ostentazione rituale del dolore. Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese». D'Agostino, G.; Vibæk, J. (a cura di). *Il Dolore, Pratiche e segni*. Quaderni del circolo semiologico siciliano, 32-33, 211-224.
- Faeta, Francesco (2007). «I maestri del sangue. Un rito di flagellazione a Nocera Terinese». Faeta, Francesco; Ricci, Antonello (a cura di). *Le forme della festa*. Roma: Squilibri, 160-180.
- Fattore, Marie Claire (1996). «Recompositions socio-spatiales avant et après la guerre : le quartier Mousaytbé ». Arnaud, Jean-Luc (ed.). *Beyrouth, Grand Beyrouth*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo.
- Ferlaino, Franco (1990). *Vattienti. Osservazione e Riplasmazione di una Ritualità Tradizionale*. Vibo Valentia: Qualecultura; Milano: Jaca Book.
- Firro, Kais, M. (2006). «Ethnicizing the Shi'is in mandatory Lebanon». *Middle Eastern Studies*, 42:5, 741-759.
- Foucault, Michel [2002] (2010). *Eterotopia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Foucault, Michel [2004] 2008. *Utopie Eterotopie*. Napoli: Cronopio.

- Frazer, James G. [1964] (2016). *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fregonese, Sara (2020). *War and The City. Urban Geopolitics in Lebanon*. London: I.B. Tauris.
- Fregonese, Sara (2017). «Affective atmospheres, urban geopolitics and conflict (de)escalation in Beirut». *Political Geography* 61, 1-10.
- Fregonese, Sara (2012a). «Urban Geopolitics 8 Years on. Hybrid Sovereignties, the Everyday, and Geographies of Peace». *Geography Compass* 6/5, 290–303.
- Fregonese, Sara (2012b). «Beyond the 'Weak State': Hybrid Sovereignties in Beirut». *Environment and Planning*, 30, 655-674.
- Greenhough, Beth (2010). «Vitalist Geographies: Life and the More-Than-Human». Anderson, Ben; Harrison, Paul (ed.). *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*. Ashgate: Great Britain, 37-54.
- Harb, Mona (2010a). «On Religiosity and Spatiality: Lessons from Hezbollah in Beirut». AlSayyad Nezar; Massoumi, Mejgan. (ed.). *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space*. Routledge.
- Harb Mona (2010b). «Story of a name». Studio Beirut (ed.). *Beyroutes. A guide to Beirut*. Beirut: Studio Beirut; Archis. 57-63.
- Harb, Mona (2006). «Pious Entertainment. Al-Saha Traditional Village». *Isim Review* 17, 10-11.
- Harb, Mona; Reinoud Leenders (2005). «Know thy enemy: Hizbullah, 'terrorism' and the politics of perception». *Third World Quarterly*, 26, 1, 173 – 197.
- Harb, Mona (2003). *Al-Dahiye de Beyrouth: parcours d'une stigmatisation urbaine, consolidation d'un territoire politique*. Paru dans *Genèses*, 51, Juin, 70-91.
- Harb, Mona; Deeb, Lara (2008). «Les autres pratiques de la Résistance : tourisme politique et loisirs pieux ?». Mervin, Sabrina (ed.). *Le Hezbollah, état des lieux*. Arles: Sindbad.
- Hasluck, F. W. (1929). *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford: Clarendon Press.
- Hillenkamp, Bernhard (2005). «From the margins to the centre? Kurds and Shiites in a changing Zokak el-Blat in West Beirut». *History, Space and Social Conflict in Beirut. The Quarter of Zokak el-Blat*. Beirut: Orient-Institut Beirut.
- Hyndman Jennifer ; Mountz Alison (2006). «Feminist Approaches To The Global Intimate». *Women's Studies Quarterly*; Spring 34, 446-463.

- Jackson, Jean E. (1990). «‘I Am a Fieldnote’: Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity». Sanjek, Roger (ed.). *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 3-33.
- Kassir, Samir (2010). *Beirut*. Berkeley: University of California Press.
- Kastrissianakis, Konstantin (2012). «Transformations urbaines et affirmation de nouvelles souverainetés : le cas de Beyrouth». *Rives méditerranéennes*, 42, 75-95.
- Khalaf, Samir (2006). *Heart of Beirut. Reclaiming the Bourj*. London: Saqi.
- Knibbe, Kim; Van der Meulen, Marten; Versteeg Peter (2011). «Why Participation Matters to Understand Ritual Experience». *Fieldwork in Religion*, 6.2, 104-119.
- Knibbe, Kim; Versteeg, Peter (2008). «Assessing Phenomenology in Anthropology: Lessons from the Study of Religion and Experience». *Critique of Anthropology*, 28, 47-62.
- Koopman, Sara (2011). «Alter-geopolitics: Other securities are happening». *Geoforum* 42, 274–284.
- Lamloum, Olfa (2008). «La Syrie et le Hezbollah : partenaires sous contrainte?». Mervin, Sabrina (ed.). *Le Hezbollah, état des lieux*. Arles: Sindbad.
- Lefebvre, Henri [1974] (2018). *La Produzione dello Spazio*. Milano: PGreco Edizioni.
- Loi, Simona (2018). «De-orientalising Ritual Blood - Calabria’s Vattienti, a Case Study». *Annali di Ca’ Foscari. Serie Orientale*, 54 – Supplemento, 461-490.
- Loi, Simona (2015). «Beirut: eterotopie e percorsi geografici sulle linee di demarcazione (1840-1990)». *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Roma – Serie XIII, vol. VIII, 599-616.
- Lombardi Satriani, Luigi Maria; Meligrana, Mariano [1989] (1996). *Il ponte di San Giacomo*. Palermo: Sellerio editore.
- Maasri, Zeina (2009). *Off the Wall. Political Posters of the Lebanese Civil War*. New York: I. B. Tauris.
- Makdisi, Ussama (2000). *The Culture of Sectarianism*. Berkeley: University of California Press.
- Maskineh, Charbel; Riccardo, Pedrazzoli (2018). *Fossil Beirut. A Case of Vernacular Modern Architecture (1943–1975)*. *Journal of Comparative Cultural Studies in Architecture*, (11), 14-24.
- Massaro A. Vanessa; William, Jill (2013). «Feminist Geopolitics». *Geography Compass* 7/8, 567–577.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- Matera, Vincenzo (2015). *La scrittura etnografica*. Milano: Elèuthera.

- McCormack, Derek P. (2010). «Thinking in Transition: The Affirmative Refrain of Experience/Experiment». Anderson, Ben; Harrison, Paul (ed.). *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*. Ashgate: Great Britain, 201-220.
- Mervin, Sabrina (2014). «'Āshūrā' Rituals, Identity and Politics: A Comparative Approach (Lebanon and India)». Daftary, Farhad; Miskinzoda, Gurdofarid (ed.). *The study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*. London: I. B. Tauris, 507-528.
- Mervin, Sabrina (2008). «La religion du Hezbollah». Mervin, Sabrina (ed.). *Le Hezbollah, état des lieux*. Arles: Sindbad.
- Mervin, Sabrina (2007). «'Āshūrā': Some remarks on ritual practices in different Shiite communities (Lebanon and Syria)». Monsutti, Alessandro et al. (ed.). *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*. Berna: Peter Lang, 137-147.
- Mervin, Sabrina (1996). «Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou ville sainte chiite ?» *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 22, 1-9.
- Mollenhauer, Anne (2005). «Continuity and change in the architectural development of Zokak el-Blat». *History, Space and Social Conflict in Beirut. The Quarter of Zokak el-Blat*. Beirut: Orient-Institut Beirut.
- Momen, Moojan (1985). *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*. New York: Yale University Press.
- Mountz Alison; Hyndman Jennifer (2006). «Feminist Approaches To The Global Intimate». *Women's Studies Quarterly*; 34, 1/2, 446-463.
- Nakash, Yitzhak (1993). «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Ashura». *Die Welt des Islams*, 33 (2), 161-181.
- Nasr, Selim (1985). «La transition des chiïtes vers Beyrouth: mutations sociales et mobilisation communautaire à la veille de 1975». Chbarou, Bachchar ; Zakaria, Mona (ed.). *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*. Beirouth: Presses de l'Ifpo.
- Nerguizian, Aram (2015). «Between sectarianism and military development: the paradox of the Lebanese armed forces». Bassel F. Salloukh. (ed.). *The politics of sectarianism in postwar Lebanon*. London: Pluto Press, 108-135.
- Newbury, Darren (2001). «Diaries and Fieldnotes in the Research Process». *Research Issues in Art Design and Media*, 1, ISSN 1474-2365
http://www.wordsinspace.net/course_material/mrm/mrmreadings/riadmIssue1.pdf

- Norton, Augustus Richard [2007] (2014). *Hezbollah*. Princeton: Princeton University Press.
- Norton, Augustus Richard (2005). «Ritual, Blood, and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon». *The Drama Review*, vol. 49, n. 4, Special Issue on Ta'ziyah, 140-155.
- Norton, Augustus Richard (1986). «Shi'ism and Social Protest in Lebanon». Cole, Juan Ricardo; Keddie, Nikki Ragozin. (ed.). *Shi'ism and Social Protest*. New Heaven: Yale University Press, 156-178.
- Olmert, Joseph (1987). «The Shi'is and the Lebanese State». Kramer, Martin (ed.). *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Colorado: Westview Press, 189-201.
- Pain, Rachel; Staeheli, Lynn (2014). «Introduction: intimacy-geopolitics and violence». *Area*, 46 (4), 344-347.
- Pain, Rachel (2009). «Globalized fear? Towards an emotional geopolitics». *Progress in Human Geography*, 33 (4), 466-486.
- Pontieri, Ernesto (1921). «I flagellanti di Nocera Terinese». *Rivista critica di cultura Calabrese*, 1, 228-234.
- Said, Edward W. [1978] (2015). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Salibi, Kamal Suleiman [1988] (2009). *A House of Many Mansions*. London: I.B. Tauris.
- Salibi, Kamal Suleiman [1976] (2005). *Crossroads to Civil War*. Beirut: Caravan.
- Salibi, Kamal Suleiman [1965] (2004). *The Modern History of Lebanon*. Beirut: Caravan.
- Sidaway, J. D. (2009). «Shadows on the path: negotiating geopolitics on an urban section of Britain's South West Coast Path». *Environment and Planning D: Society and Space*, 27, 1091-1116.
- Sidaway, J. D. (2003). «Sovereign excesses? Portraying postcolonial sovereigntyscapes». *Political Geography*, 22, 157-178.
- Simonsen, Kirsten (2010). «Encountering O/other Bodies: Practice, Emotion and Ethics». Anderson, Ben; Harrison, Paul (ed.). *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*. Ashgate: Great Britain, 221-239.
- Simonsen, Kirsten (2007). «Practice, Spatiality and Embodied Emotions: an outline of a Geography of Practice». *Human Affairs* 17, 168-181.
- Soja, Edward W. (1996). *Thirdspace*. Oxford: Blackwell.
- Soja, Edward W. (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, New York: Verso.

- Stadler, Nurit (2015). «Land, fertility rites and the veneration of female saints: Exploring body rituals at the Tomb of Mary in Jerusalem». *Anthropological Theory* 15(3), 293-316.
- Stel, Nora. *Mukhtars in the Middle: Connecting State, Citizens and Refugees* apparso nella rivista on-line al-Jadaliyya il 4 dicembre 2019. <http://www.jadaliyya.com/Details/32751>
- Stolleis, Friederike (2005). «The inhabitants of Zokak el-Blat. Demographic Shifts and Patterns of Interaction». *History, Space and Social Conflict in Beirut. The Quarter of Zokak el-Blat*. Beirut: Orient-Institut Beirut.
- Sturm, Tristan (2013). «The future of religious geopolitics: towards a research and theory agenda». *Area* 42.5, 134-140.
- Szanto, Edith (2013). «Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi'a Mourning Rituals». *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Vol. VI · No. 1, 75-91.
- Szanto, Edith (2012). «Sayyida Zaynab in the state of exception: Shi'i sainthood as "qualified life" in contemporary Syria». *Int. J. Middle East Stud.* 44, 285–299.
- Tabet, Jean (2012). «Les rituels d'Achoura à Nabatiyyé: institutionnalisation et rivalités politiques». Mermier, Franck; Mervin, Sabrina (éds.). *Leaders et partisans au Liban*. Beyrouth-Paris: Karthala-Ifpo-IISMM.
- Thibaud, Jean-Paul (2014). «The backstage of urban ambiances: When atmosphere pervade everyday experience» *Emotion, Space and Society* 15, 39-46.
- Thrift, Nigel [2007] (2008). *Non-Representational Theory. Space politics affect*. Oxon: Routledge.
- Traboulsi, Fawwaz [2007] (2012). *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.
- Ventura, Alberto (2008). «Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'islam». Filoramo, Giovanni (a cura di). *Islam*. Bari: Laterza.
- Wigley, Mark (1998). The Architecture of Atmosphere. *Daidalos* 68, 18-27.
- Winter, Stefan (2011). «The Kizilbaş of Syria and Ottoman Shiism». Woodhead Christine (ed.). *The Ottoman World*. Abingdon: Routledge.
- Wylie, John (2010). «Non-Representational Subjects». Anderson, Ben; Harrison, Paul (ed.). *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geography*. Ashgate: Great Britain, 99-114.

10. Sitografia

Al-Akhbar:

<https://al-akhbar.com/Community/274447>

AllegraLab:

<https://allegralaboratory.net/mental-welfare-in-the-field-a-neglected-subject/>

<https://allegralaboratory.net/beyond-fieldwork-emotional-work-facial-disfigurement-and-the-phd-journey/>

Sito internet di Asghal Amma-Public Works (AAPW): <https://publicworksstudio.com/en/about>

Collegamento al film completo 'Mondo Cane' (1962):

<https://www.youtube.com/watch?v=8L6IcP9OSVQ>

Collegamento riguardante la marcia funebre 'La Jone', di E. Petrella, nel momento in cui la statua dell'Addolorata esce dalla chiesa dell'Annunziata di Nocera Terinese (CZ) (1987):

<https://www.youtube.com/watch?v=PfhQGVq7ufs>

Sito ufficiale dell'Ayatollah al-Khamenei: <http://english.khamenei.ir/>

Sito ufficiale dell'Ayatollah al-Sistani: <https://www.sistani.org/english/>

Sito dell'ospedale del Sacro Cuore:

http://www.hsc-lb.com/index.php?option=com_content&view=article&id=163&Itemid=1#Histoire

Blog diretto da Tonino Griffero, Atmospheric Spaces: <https://atmosphericspaces.wordpress.com/>

Ambiances: <https://www.ambiances.net/home.html>

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Simona Loi

matricola: 956318

Dottorato: Studi sull'Asia e sull'Africa

Ciclo: XXXII

Titolo della tesi¹:

'Āshūrā' in Beirut: affective atmospheres and everyday geopolitics. The Muḥarram Production of Space.

Abstract:

This research aims at deepening the understanding of the Shi'a religious rituals urban dimensions and affective atmospheres. Specifically, the study focuses on the structure of the 'Āshūrā' rites in three central neighbourhoods of Beirut (Khandaq al-Ghamīq, Ḥayy al-Lijā, and Zuqāq al-Balaṭ), and investigates how the everydayness of the ritual practices, the related feelings, emotions and affects, and the religious built environment contribute to create specific and different affective atmospheres. I argue that the latter – far from being confined to the individual sphere – are embedded in the wider geopolitical dimension of Resistance (al-Muqāwama), as expressed by the two main Shi'a political parties, Ḥarakat Amal and Ḥizbullah, and translated into the people's everyday embodied (geopolitical) sensitivities.

Interest in these neighbourhoods has been moved by two reasons. First, each of the three districts has its own (or more than one) ḥusayniyya, i.e., a bespoke sacred space for the 'Āshūrā' celebrations, whereas in other Beirut sectors with important Shi'a communities the same rituals are held in other, non-bespoke spaces. Second, all three areas before the Civil War (1975-1990) were deeply multi-confessional, and today this peculiarity is indicated by the presence of at least one or more churches (inside their administrative borders), and their proximity to the Jewish quarter. The project will highlight how the religious atmospheres shaped and continue to shape the wider urban space; how, in turn, religious manifestations, geopolitical perceptions and affects are influenced by the specific built environment of 'Āshūrā'; and, finally, will trace the connections that exist between these everyday embodied practices and the regional geopolitical dynamics, using the innovative concept of affective geopolitics.

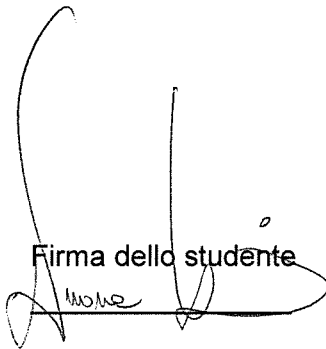
La 'Āshūrā' a Beirut: atmosfere affettive e geopolitiche quotidiane. La produzione dello spazio nel mese di Muḥarram.

Questa ricerca mira ad approfondire la conoscenza della dimensione urbana dei rituali religiosi sciiti in Libano e delle loro relative atmosfere affettive. Nello specifico, lo studio si focalizza sulla struttura dei riti di 'Āshūrā' in tre quartieri centrali di Beirut (Khandaq al-Ghamīq, Ḥayy al-Lijā, and Zuqāq al-Balaṭ) e indaga come la quotidianità delle pratiche rituali, le sensazioni, le emozioni e gli

¹ Il titolo deve essere quello definitivo, uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato.

affetti che queste suscitano nonché l'architettura degli edifici religiosi contribuiscono a creare specifiche e differenti atmosfere affettive. Queste – che non rimangono confinate nella sfera individuale – si inseriscono nella più ampia dimensione delle geopolitiche della Resistenza (al-Muqāwama), così come espresso dai due principali partiti politici sciiti, Ḥarakat Amal and Ḥizbullah, e tradotto in sensibilità (geopolitiche) quotidiane e incorporate.

L'interesse verso questi quartieri parte da due motivi fondamentali. Il primo riguarda il fatto che ciascuna delle tre aree ha una sua propria (o più di una) ḥusayniyya, ossia uno spazio sacro specifico per le celebrazioni della 'Āshūrā', mentre in altri settori di Beirut che ospitano importanti comunità sciite, gli stessi rituali sono svolti in altri spazi. Il secondo concerne il fatto che le tre regioni, prima della Guerra Civile (1975-1990) avevano uno spiccato carattere multiconfessionale e ancora oggi questa peculiarità è testimoniata dalla presenza di almeno una o più chiese (all'interno dei confini amministrativi dei quartieri) e dalla vicinanza al quartiere ebraico. Il progetto metterà in luce come le atmosfere religiose hanno formato e continuano a plasmare il più ampio spazio urbano, come, a loro volta, le manifestazioni religiose, le percezioni geopolitiche e gli affetti sono influenzati dallo specifico ambiente architettonico della 'Āshūrā'; tracceranno, infine, le connessioni che esistono tra tali pratiche quotidiane incorporate e le dinamiche geopolitiche regionali, usando l'innovativo concetto di geopolitiche affettive.



Firma dello studente



Università
Ca' Foscari
Venezia

DEPOSITO ELETTRONICO DELLA TESI DI DOTTORATO

DICHIARAZIONE SOSTITUTIVA DELL'ATTO DI NOTORIETA'

(Art. 47 D.P.R. 445 del 28/12/2000 e relative modifiche)

Io sottoscritto SIMONA LOI
 nato a ORISTANO (prov. OR) il 16.07.1985
 residente a SAMUELHO in VIA G. MAURO n. 13
 Matricola (se posseduta) 956318 Autore della tesi di dottorato dal titolo:
LA 'ĀSHŪRĀ' A BEIR ŪT: ATMOSFERE AFFETTIVE E
GEOPOLITICHE QUSTIANE. LA PRODUZIONE
DEU SPAZIO NEL MESE DI MĪHARRĀN
 Dottorato di ricerca in STUDII SU' ALĪA E LU' AFRICA
 (in cotutela con)
 Ciclo XXXII
 Anno di conseguimento del titolo 2020

DICHIARO

di essere a conoscenza:

- 1) del fatto che in caso di dichiarazioni mendaci, oltre alle sanzioni previste dal codice penale e dalle Leggi speciali per l'ipotesi di falsità in atti ed uso di atti falsi, decado fin dall'inizio e senza necessità di nessuna formalità dai benefici conseguenti al provvedimento emanato sulla base di tali dichiarazioni;
- 2) dell'obbligo per l'Università di provvedere, per via telematica, al deposito di legge delle tesi di dottorato presso le Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e di Firenze al fine di assicurarne la conservazione e la consultabilità da parte di terzi;
- 3) che l'Università si riserva i diritti di riproduzione per scopi didattici, con citazione della fonte;
- 4) del fatto che il testo integrale della tesi di dottorato di cui alla presente dichiarazione viene archiviato e reso consultabile via internet attraverso l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari, oltre che attraverso i cataloghi delle Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e Firenze;
- 5) del fatto che, ai sensi e per gli effetti di cui al D.Lgs. n. 196/2003, i dati personali raccolti saranno trattati, anche con strumenti informatici, esclusivamente nell'ambito del procedimento per il quale la presentazione viene resa;
- 6) del fatto che la copia della tesi in formato elettronico depositato nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto è del tutto corrispondente alla tesi in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, consegnata presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo, e che di conseguenza va esclusa qualsiasi responsabilità dell'Ateneo stesso per quanto riguarda eventuali errori, imprecisioni o omissioni nei contenuti della tesi;
- 7) del fatto che la copia consegnata in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, depositata nell'Archivio di Ateneo, è l'unica alla quale farà riferimento l'Università per rilasciare, a richiesta, la dichiarazione di conformità di eventuali copie.

Data 1.06.2020

Firma Simona Loi

AUTORIZZO

- l'Università a riprodurre ai fini dell'immissione in rete e a comunicare al pubblico tramite servizio on line entro l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto il testo integrale della tesi depositata;
- l'Università a consentire:
 - la riproduzione a fini personali e di ricerca, escludendo ogni utilizzo di carattere commerciale;
 - la citazione purché completa di tutti i dati bibliografici (nome e cognome dell'autore, titolo della tesi, relatore e correlatore, l'università, l'anno accademico e il numero delle pagine citate).

DICHIARO

- 1) che il contenuto e l'organizzazione della tesi è opera originale da me realizzata e non infrange in alcun modo il diritto d'autore né gli obblighi connessi alla salvaguardia di diritti morali od economici di altri autori o di altri aventi diritto, sia per testi, immagini, foto, tabelle, o altre parti di cui la tesi è composta, né compromette in alcun modo i diritti di terzi relativi alla sicurezza dei dati personali;
- 2) che la tesi di dottorato non è il risultato di attività rientranti nella normativa sulla proprietà industriale, non è stata prodotta nell'ambito di progetti finanziati da soggetti pubblici o privati con vincoli alla divulgazione dei risultati, non è oggetto di eventuale registrazione di tipo brevettuale o di tutela;
- 3) che pertanto l'Università è in ogni caso esente da responsabilità di qualsivoglia natura civile, amministrativa o penale e sarà tenuta indenne a qualsiasi richiesta o rivendicazione da parte di terzi.

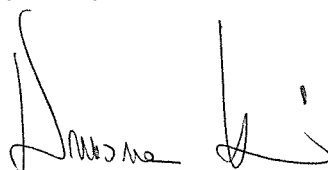
A tal fine:

- dichiaro di aver autoarchiviato la copia integrale della tesi in formato elettronico nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari;
- consegno la copia integrale della tesi in formato cartaceo presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo.

Data

1.06.2020

Firma



La presente dichiarazione è sottoscritta dall'interessato in presenza del dipendente addetto, ovvero sottoscritta e inviata, unitamente a copia fotostatica non autenticata di un documento di identità del dichiarante, all'ufficio competente via fax, ovvero tramite un incaricato, oppure a mezzo posta

Firma del dipendente addetto

Ai sensi dell'art. 13 del D.Lgs. n. 196/03 si informa che il titolare del trattamento dei dati forniti è l'Università Ca' Foscari - Venezia.

I dati sono acquisiti e trattati esclusivamente per l'espletamento delle finalità istituzionali d'Ateneo; l'eventuale rifiuto di fornire i propri dati personali potrebbe comportare il mancato espletamento degli adempimenti necessari e delle procedure amministrative di gestione delle carriere studenti. Sono comunque riconosciuti i diritti di cui all'art. 7 D. Lgs. n. 196/03.