



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
in Filosofia
(vecchio ordinamento)

Tesi di Laurea

Il principe dei martiri

Etica e morale nei discorsi e nelle pratiche delle commemorazioni
dell' *'Āshūrā'* in Libano.

Relatore

Ch.mo Prof. Francesco Vacchiano

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

Laureando

Massimiliano Bricchetti

Matricola 769040

Anno Accademico

2022 / 2023

A mio padre e a mia madre, con infinita gratitudine.

A Flavia, perché ogni tramonto ci trovi sempre vicini.

A Livia, enigma luminoso che muove i suoi primi passi nel mondo.

Indice

Note di trascrizione	pag. I
Introduzione	pag. II
1. Lo Sciismo	pag. 1
1.1 Le origini della <i>shia</i> 'Alī.	pag. 2
1.1.1 <i>Fatima e l'Ahl al Bayt.</i>	pag. 3
1.1.2 <i>Dalla prima Fitna alla battaglia di Karbala</i>	pag. 5
1.2 Il pensiero sciita.	pag. 9
1.2.1 <i>L'Imamato</i>	pag. 11
1.2.2 <i>Le suddivisioni interne della shia.</i>	pag. 14
2. Evoluzione storica della 'Āshūrā'.	pag. 17
2.1 L'origine dei rituali e la loro evoluzione.	pag. 18
2.1.1 <i>Majlis.</i>	pag. 19
2.1.2 <i>Masirat/Mawākib.</i>	pag. 25
2.1.3 <i>Tatbīr e Latam.</i>	pag. 27
2.1.4 <i>Ta'ziyeh/Shabih.</i>	pag. 32
2.2 L' 'Āshūrā' nel pensiero religioso sciita contemporaneo.	pag. 36
2.2.1 <i>Mohsen al Amīn.</i>	pag. 37
2.2.2 <i>Muhammad Mahdī Shams al Dīn.</i>	pag. 41
2.2.3 <i>Muhammad Husayn Fadlallāh.</i>	pag. 44
2.2.4 <i>Hossein Vahid Khorasani, Muhammad Sadiq Rouhani, Muhammad al Shirazi.</i>	pag. 48
2.3 Conclusioni.	pag. 50
3. 'Āshūrā' ed etnografia in Libano.	pag. 52
3.1 Il <i>Jabal'Āmil.</i>	pag. 54
3.2 Il "Paradigma di Karbala".	pag. 62
3.2.1 <i>Dal quietismo alla rivoluzione.</i>	pag. 64
3.2.2 <i>Tradizione e modernità.</i>	pag. 68
3.3 La prassi affettiva del cordoglio.	pag. 71
3.4 Conclusioni.	pag. 76
4. Un'ipotesi alternativa.	pag. 77
4.1 Etica e "registri d'autorità morale".	pag. 80
4.2 Hamza e Marwan. Incendi e sangue cattivo.	pag. 84
Conclusioni.	pag. 98
Bibliografia.	pag. 100

Note di trascrizione.

Per la traslitterazione dei termini in lingua araba in caratteri latini si è scelto di mantenere l'indicazione delle vocali lunghe (ā, ī, ū), delle lettere *hamza* e *‘ayn* (rappresentate rispettivamente con i segni ’ e ‘), di eliminare le consonanti enfatiche e le vocali brevi e, infine, di trascrivere rispettivamente la lettera “*qaf*” con il carattere “*q*” (*Qur’ān, taqiyya, maqtal*, ecc.) e la lettera “*ḡīm*” con il carattere “*ḡ*” (*jihād, mujtahid, maḡlis*). Fatte salve queste premesse, tutti i termini arabi, i nomi propri e di persona sono stati riportati secondo le indicazioni dell’*Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. I termini contenuti nel testo delle citazioni e nei titoli di opere citate sono stati mantenuti nella forma originale.

Introduzione

Sayyid al-Shuhadā' (principe dei martiri), è uno degli epiteti del terzo *Imām* sciita, Al-Husayn ibn 'Alī ibn Abī Tālib, caduto nella battaglia di Karbala (680 d.C.). Dalla memorializzazione di questo evento discende la celebrazione più importante dello sciismo, l'*'Āshūrā'*, termine che indica un complesso di rituali che ricordano il martirio dell'*Imām* Husayn, avvenuto, appunto, nel decimo (*'ashara*) giorno del mese di Muharram. L'*'Āshūrā'* è la principale tradizione discorsiva (Asad, 1986) sciita che, nel corso dei secoli, è stata modificata e riattualizzata più volte, mettendo in relazione concezioni del passato e del futuro dell'*islām* con pratiche e discorsi islamici nel presente, allo scopo di affermare il modello normativo di esistenza ortodosso e contrastare narrazioni opposte o divergenti. Questo fenomeno si manifesta anche nel Libano contemporaneo, in particolar modo nei confronti di rituali autolesionistici come il *tatbīr* o il *latam*, che nel corso degli ultimi decenni sono divenuti inaccettabili per la tradizione discorsiva dominante.

A partire dalla rivoluzione islamica iraniana, la ricerca etnografica ha iniziato a focalizzare l'attenzione sul processo di politicizzazione dei simboli religiosi sciiti, distanziandosi dalle teorie comparative della fine degli anni '70 (Ayoub, 1978 – Chelkowski, 1979). I rituali dell'*'Āshūrā'* sono stati così studiati in base al modello teorico del “paradigma di Karbala” (Fischer, 1980). In conseguenza a questa svolta, le differenze nei modi di pensare e attuare i rituali sono state affrontate sulla base della contrapposizione tra modelli di devozione quietistici e rivoluzionari (Gilsenan, 1982 – Hegland, 1983) o sulla base della transizione da forme di devozione tradizionali verso forme di devozione moderne (Deeb, 2006). I limiti di tali impostazioni teoriche sono stati evidenziati da Szanto (2012; 2013). Diversamente, pensare l'*'Āshūrā'* attraverso la categoria analitica di “registro di autorità morale” (Vacchiano, 2021), focalizzando l'attenzione sul contesto storico-sociale locale e transnazionale e sulle persone impegnate nel “tentativo cosciente di essere morali” (Zigon, 2009) riporta l'analisi nell'ambito dell'antropologia della morale (Laidlaw, 2002), facendo emergere, da un lato, il ruolo giocato da quelle istituzioni che, ergendosi a custodi dell'ortodossia dell'*'Āshūra'*, lavorano per: “la formazione del sé morale, l'organizzazione delle popolazioni (o la resistenza ad essa) e la produzione di conoscenze specifiche” (Asad, 1986) e, da un altro lato, i modi in cui le persone si orientano rispetto ai modelli di moralità disponibili, articolando il proprio universo di valori in funzione del tentativo di realizzare, attraverso un percorso continuamente ridefinito di scelte e adattamenti etici, il proprio essere nel mondo.

Questa tesi è basata su esperienze ed incontri maturati nel sud del Libano lungo l'arco di un decennio. Non si è trattato, perlomeno all'inizio, di un progetto studiato a tavolino e poi attuato "sul campo" ma, piuttosto, di un interesse nato dal contatto con un mondo diverso e nuovo, scoperto attraverso un dialogo intersoggettivo che si è sviluppato in modo non pianificato.

Il primo capitolo è dedicato all'origine dello sciismo e allo sviluppo delle sue dottrine, con particolare riferimento ai concetti cardine della tradizione discorsiva della *shia* 'Alī: l'oppressione nei confronti dei discendenti del Profeta (*Ahl al Bayt*), l'autorità dell'*Imām* e l'interpretazione del Corano e della *Sunna* (*ijtihād*). Nel secondo capitolo viene discussa l'evoluzione storica dei rituali dell'*Āshūra* e vengono analizzate le posizioni dottrinali di alcuni eminenti pensatori sciiti contemporanei, rispetto a questi rituali. Nel terzo capitolo viene descritto il contesto storico-sociale libanese contemporaneo e vengono analizzati i principali orientamenti della ricerca etnografica sul tema della commemorazione dell'*Āshūra*. Nel quarto e ultimo capitolo viene proposta un'ipotesi alternativa per l'analisi del fenomeno, riconducendo la questione nell'ambito degli studi di antropologia dell'etica e della morale, attraverso una serie di dialoghi in cui il tema dei rituali dell'*Āshūra* viene discusso in relazione alla morale dominante e alle scelte etiche degli interlocutori. In questa prospettiva, la sopravvivenza dei rituali di autoflagellazione nel contesto storico-sociale del Libano contemporaneo, evidenzia i modi in cui i registri d'autorità morale vengono impiegati dai vari attori che si relazionano alla tradizione discorsiva di cui l'*Āshūra* è parte integrante.

1. Lo sciismo

L'*islām*, con 1.8 miliardi di fedeli presenti in tutti i continenti, è la religione più diffusa nel mondo dopo il cristianesimo. Le origini dell'*islām*, termine arabo tradizionalmente tradotto in italiano con il significato di abbandono e sottomissione, risalgono al VII secolo, nella penisola araba. Qui, in un contesto caratterizzato da una costante conflittualità tra tribù legate da vincoli familiari e d'onore, attecchirono e si consolidarono i concetti contenuti nella predicazione di Muhammad (570 - 632 d.C.), membro del clan dei Banū Hāshim, parte della facoltosa e influente tribù dei Qurāysh, che aveva il controllo del principale luogo sacro della Mecca: il santuario della *Ka'ba*.

L' *islām* è una religione monoteistica abramitica universale che ha come suo testo sacro il *Qur'ān*, considerato dai fedeli come la trascrizione letterale del messaggio rivelato da *Allāh* a Muhammad, per il tramite dell'intermediario angelico Jabrā'il. I primi adepti di questa fede, furono Khadīja e 'Alī ibn Abī Tālib, rispettivamente prima moglie e cugino di Muhammad. Nel corso di pochi anni la predicazione, basata sul principio fondamentale dell'unicità di Dio e sulla necessità dell'abbandono dell'idolatria, si estese fino agli strati più umili della società, attirando il risentimento delle potenti famiglie meccane, le cui rendite derivavano dai prosperosi traffici garantiti dal flusso di pellegrini verso i numerosi luoghi di culto della città. L'ostilità nei confronti di Muhammad e dei suoi seguaci fu tale da costringerli, nel 622 d.C, a trasferirsi dalla Mecca a Yathrib, in seguito rinominata Medina. Tale evento, la *hijra* (emigrazione), segnò l'inizio del calendario islamico.

Nel 630 d.C., con una serie di successi militari raggiunti anche grazie al supporto di 'Alī ibn Abī Tālib, Muhammad conquistò la Mecca, distruggendo tutti gli idoli conservati nella *Ka'ba* e gettando le fondamenta dottrinali della nuova religione. Questa, oltre ad esigere da ogni fedele una professione di assoluto monoteismo (*tawhīd*) e di credere nella resurrezione dalla morte nel giorno del giudizio (*ma'ād*), richiedeva di riconoscere la funzione profetica (*nubuwwa*) dello stesso Muhammad, che assurse a modello etico da cui derivare i canoni cui il fedele doveva attenersi per imitazione:

“Avete nell'Inviato di Dio un buon esempio, per chi spera in Dio e nell'Ultimo Giorno e fa spesso memoria di Dio” (Cor. 33,21).

Le cinque regole fondamentali dell'*islām* furono definite “pilastri” (*arkān al-islām*) e consistono nella testimonianza di fede (*shahāda*); nel pregare cinque volte al giorno in direzione della Mecca (*salāt*); digiunare dall'alba al tramonto durante il mese di *Ramadān* (*sawm*); pagare una tassa da devolversi nei confronti dei bisognosi (*zakāt*); compiere, se consentito dalla propria

condizione, un pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita (*hajj*). Valori quali: onore; castità; fedeltà familiare e tribale, già presenti nella società in cui l'*islām* si innestò, vennero assorbiti e rafforzati.

1.1 Le origini della *shia* 'Alī.

Alla morte di Muhammad, nella religione da lui fondata, che – come si è detto – aveva contribuito a imporre un nuovo ordine sociale e che andava diffondendosi al di fuori dei territori di origine, si produsse una crisi provocata dal mancato accordo circa la persona deputata a succedere al Profeta. In un frangente in cui la saldezza del sistema di alleanze intertribali instaurate da Muhammad iniziava a dare segni di cedimento, la maggior parte dei notabili, seguendo una prassi consolidata nell'oligarchia tribale ma non prevista né dal Corano né dagli scritti della tradizione religiosa (*Sunna*), propose per la nomina elettiva di un vicario del Profeta di *Allāh* (*khalīfa rasūl Allāh*), incaricato di proteggere l'*islām*, guidare la comunità dei fedeli (*umma*) e organizzare la guerra santa (*jihād*). La scelta cadde su Abū Bakr, sodale di Muhammad e padre di 'Ā'isha, favorita del profeta dopo la morte della prima moglie Khadīja, frustrando così le speranze dei sostenitori di 'Alī ibn Abī Tālib, la cui fazione politica (*shia* 'Alī) propugnava, di contro, la necessità della sua nomina sulla base di prerogative fondate principalmente sul legame di sangue che intercorreva tra 'Alī e Muhammad e sullo stretto vincolo esistente tra i due. Mentre l'indiscussa fedeltà e vicinanza di 'Alī nei confronti del Profeta fu placidamente ammessa anche dai suoi avversari, il riconoscimento di un evento storico relativo alla predicazione di Muhammad noto come *hadīth* di: "*Ghadīr Khumm*"¹ che, secondo l'interpretazione storiografica di matrice sciita, dimostrerebbe l'investitura ufficiale di 'Alī quale successore legittimo del Profeta, fu motivo di forte contrasto.

La salita al potere di Abū Bakr (632-634) inaugurò la serie dei quattro califfi "ortodossi" (*rāshidūn*), ritenuti legittimi dalla maggior parte dei musulmani e formata, oltre che da Abū Bakr, da 'Omar ibn al-Khattāb (634-644), 'Uthmān ibn 'Affān (644-656) e, infine, da 'Alī ibn Abī Tālib (656-661), nominato per acclamazione ventiquattro anni dopo la morte del Profeta.

1 Ghadīr Khumm è una località geografica ubicata tra la Mecca e Medina presso la quale il Profeta si sarebbe fermato nel corso del suo ultimo pellegrinaggio. In tale occasione, davanti ai suoi discepoli, Maometto avrebbe preso per mano 'Alī proclamando agli astanti che chiunque riconosceva in lui il protettore-signore (*mawlā*) doveva di conseguenza riconoscere 'Alī come protettore-signore. Si veda in proposito: Jafri, H. M., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London, NY & Beirut Longman Group & Librairie du Liban, 1979. 1st ed. Qum, Iran: Group of Muslims, 1978.

1.1.1 Fātima e l’Ahl al Bayt.

Nel turbolento periodo immediatamente successivo alla morte di Muhammad, anche Fātima, unica figlia superstite del matrimonio con Khadīja e sposa di ‘Alī, ebbe un ruolo determinante nella definizione di un altro dei concetti cardine dello sciismo, quello di *Ahl al Bayt*, la famiglia del Profeta. L’espressione compare nel Corano con il significato di “Gente della Casa” e indica i parenti convertiti e i discendenti di Muhammad. Nell’interpretazione di parte sunnita questa include, oltre a Fātima, ‘Alī e i loro figli Hasan, Husayn e Zaynab, anche i figli nati a seguito degli altri matrimoni di ‘Alī, i fratelli di ‘Alī e i relativi figli ma anche ‘Abbās ibn ‘Abd al-Muttalib, zio di Muhammad e capostipite della dinastia Abbaside. Nell’*islām* sciita, invece, con tale locuzione si indicano unicamente Fātima, ‘Alī, i loro figli e i loro discendenti.

Sebbene gli appartenenti all’*Ahl al-Bayt* siano considerati con rispetto da parte di tutti i musulmani, gli sciiti ne hanno fatto un oggetto di venerazione, in quanto ritenute le uniche figure legittimamente titolate a governare la *Umma* in ragione del legame di sangue con il Profeta e in quanto esenti dal peccato². Anna Vanzan, in relazione a Fātima e ‘Alī, fa notare che³:

[...]il mondo arabo preislamico riconosceva il diritto parentale come principio regolatore della comunità, ma i legami parentali invocati da ‘Alī e i suoi presentano connotazioni innovative e per certi versi clamorose. Basti pensare che la parentela fra Muhammad e ‘Alī è sì di tipo agnatico, essendo essi cugini, ma che il più forte legame parentale e quindi legittimistico del potere è il matrimonio con Fātima. Ciò è tanto vero che i successivi eredi della famiglia degli Alidi, gli unici a poter aspirare al titolo di guida religiosa della comunità (*Imām*), saranno i figli di ‘Alī e di Fātima ...la figura di una donna risulta quindi cruciale per la formazione del mito della famiglia del Profeta e sarà intorno a lei e ai suoi figli che si comporranno le storie preferite della *pietas* sciita.

Fātima, inoltre, è rappresentata come portatrice di caratteristiche uniche già a partire dal nome. Secondo Buehler, infatti:

[...]il significato classico della radice araba f-t-m- è “svezzare”, ma i commentatori sciiti ne enfatizzano il significato associato di “essere isolato da” oppure “separato da”. Così, Fātima, che è stata “svezzata” con una speciale conoscenza (da trasferire agli *Imām*), è anche esente da ogni forma di impurità, immune dall’Inferno e da ogni tipo di malvagità (Oddoni 1987, 42-49, Suyuti 1994, *ahadīth* 102 e 108)⁴.

L’aggettivo più frequentemente associato al suo nome è “radiosa, splendente” (*al-Zahrā*), a significare la sua unicità, ma anche “gradita a Dio” (*al-Mansūra*). Vengono specificate, inoltre,

2 Tritton, A.S., “Ahl al-Kisā’”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0382> First published online: 2012 First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007

3 Vanzan, A., *Gli sciiti. Storia e cultura dell’altro Islam*, p. 15, Bologna, Il Mulino, 2008.

4 Buehler, A., F., *FATIMA († 632)*, In Fitzpatrick, Coeli; Walker, Adam Hani (a cura di). *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopaedia of the Prophet of God*. vol. 1, ABC-CLIO, 2014, pp.182–7. Trad. mia.

la sua temperanza e devozione religiosa e la sua dedizione nei confronti del padre⁵. Nella definizione dell'identità sciita tali caratteristiche ricorrono con una duplice funzione: sottolineare la natura sacra della figlia favorita del Profeta (e di conseguenza di tutti i suoi discendenti) e indicare le doti morali desiderabili per il sesso femminile.

Il ruolo di Fātima, per come viene rappresentata nell'agiografia sciita nel contesto storico della successione al Profeta, introduce un *topos* fondamentale: l'idea della persecuzione operata nei confronti dell'*Ahl al Bayt* da parte degli avversari, a partire da due eventi realmente accaduti: la richiesta di sottomissione che Abū Bakr pretese da 'Alī⁶ e la parziale sottrazione dell'eredità paterna di Fātima da parte di Abū Bakr⁷. Il tema del sopruso patito dalla famiglia del Profeta rappresenta un tratto peculiare e ricorrente della tradizione discorsiva sciita, che si estende prima alla *shia 'Alī* e poi, indistintamente, a tutta la comunità in ogni tempo e in ogni luogo.

Talal Asad, nel presentare l'*islām* come oggetto di studio, spiega:

[...] L'*islām*, come oggetto di indagine antropologica, dovrebbe essere affrontato come una tradizione discorsiva che si collega in vario modo alla formazione dell'identità morale, alla manipolazione delle popolazioni (o alla resistenza ad essa) e alla produzione di saperi appropriati⁸.

Riguardo al concetto di tradizione Asad chiarisce che:

[...] una tradizione consiste essenzialmente di discorsi, che cercano di istruire i praticanti riguardo alla forma e agli scopi corretti di una certa pratica che, proprio in quanto consolidata, ha una storia⁹.

Il tema della persecuzione della "Gente della casa" rappresenta in modo emblematico almeno uno degli elementi con i quali, secondo Asad, una tradizione discorsiva si connette: quello della formazione della morale. In questo senso, il precetto che si delinea è quello della sacralità del sangue del Profeta che viene minacciata dagli empi, che ha come correlato l'idea dell'ingiustizia perpetrata nei confronti dei giusti, dell'abuso e della sofferenza patiti ma non subiti passivamente, della necessità di rivoltarsi contro la tirannia. Al di là della rilevanza storiografica, l'importanza dell'evento è grande: si vedrà infatti come lo stesso tema, insieme a quello della redenzione attraverso la sofferenza e a quello della sollevazione contro l'ingiustizia,

5 Buehler, A., F., op. cit.

6 Abū Bakr raggiunse 'Alī, accompagnato da quell' 'Omar che sarà poi il suo successore. Al tentativo di 'Omar di forzare l'accesso alla casa, Fātima reagì invocando il padre defunto e denunciando l'usurpazione attuata dal nuovo califfo, nominato senza consultare la famiglia del Profeta e calpestandone i diritti. Si veda in proposito Vanzan, A., *Gli sciiti. Storia e cultura dell'altro Islam*, pp. 12, Bologna, Il Mulino, 2008).

7 Il riferimento è ai possedimenti agricoli di Fadak (Sadeq Sajjadi e Tradotto da Alexander Khaleeli, "Fadak", in: *Encyclopaedia Islamica*, Editors-in-Chief: Farhad Daftary <http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_036126>Prima pubblicazione online: 2018, Prima edizione cartacea: 20180110).

8 Asad, T., *The Idea of an Anthropology of Islam*, *Qui Parle*, vol. 17, no.2, spring/summer 2009 (1986), p.10. Trad. mia.

9 Ibid.

ritornerà nuovamente in altri discorsi in cui il pensiero sciita esplicita la sua morale e il suo *ethos*, a prescindere dall'epoca storica e dal luogo fisico.

1.1.2 Dalla prima Fitna alla battaglia di Karbala.

Il termine arabo *Fitna*¹⁰ presenta diversi significati, comparando nel Corano con il significato di sedizione, prova e tentazione, sempre riferiti al rapporto con la fede islamica. Al di fuori del Corano il termine è usato per indicare gravi episodi di rivolta, disordine e guerra civile, con particolare riferimento alla prima guerra civile del califfato islamico, svoltasi tra il 656 e il 658, durante il califfato di 'Alī ibn Abī Tālib. L'importanza di questa fase della storia dell'*islām* per la formazione dell'identità sciita non può essere trascurata. I rivolgimenti politici e sociali provocati dalla *Fitna*, infatti, aprirono la strada al califfato degli Umayyadi, dinastia sunnita priva di legami di sangue con il Profeta, sancendo così una frattura definitiva nella *Umma* tra le posizioni dei sunniti e quelle degli Alidi.

'Alī, salito al potere subito dopo la morte di 'Uthmān, fronteggiò dapprima una coalizione di avversari riunita sotto l'egida di 'Ā'isha, in quella che passò alla storia come "Battaglia del Cammello, e nel 657 represses la ribellione di Mu'āwiya ibn Abī Sufyān, governatore della provincia della Siria nominato da 'Uthmān ed esautorato da 'Alī. I contendenti si affrontarono nella battaglia di Siffin, che per decisione di 'Alī si concluse con una tregua. Tale scelta alienò ad 'Alī il supporto di una parte dei suoi sostenitori che gli si contrappose, costituendo la setta dei Kharijiti¹¹ (lett.: dissidenti, separatisti), il cui fanatismo portò 'Alī alla decisione di affrontarli nella battaglia di Nahrawan nel 658. La setta ne uscì sconfitta ma i suoi adepti non furono totalmente eliminati e ciò determinò che, nel 661 a Kufa (Iraq), il quarto califfo venisse ucciso da uno di loro. Con la morte di 'Alī fallì il tentativo di ricomporre la frattura politica che si era creata al momento della successione al Profeta¹² e si realizzò l'ascesa di Mu'āwiya, che nel

10 Si veda in proposito Gardet: [...] La serie di eventi che include la morte di 'Uthmān; la designazione di 'Alī ibn 'Abū Tālib quale Imām; la battaglia di Siffin; lo scisma della *shia 'Alī* e quello dei Kharijiti; la presa del potere da parte di Mu'āwiya [ibn Abī Sufyān], sono spesso definiti "la prima *fitna*" e anche "la *fitna*" *par excellence* o la "grande *fitna* [...] Gardet, L., "Fitna". In Lewis, B.; et al. (eds.). The Encyclopaedia of Islam. Vol. II: C-G (New ed.), Brill. 1991, pp. 930–931. Trad. mia.

11 Si veda in proposito Ersilia, F., "Khārijīs", in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Johanna Pink, University of Freiburg. <http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00103

12 Con riferimento alla situazione politica presente durante gli anni del califfato di 'Alī, Jafri scrive: [...] Un tentativo di afferrare la situazione d'insieme in modo coerente, rivela che la scelta di 'Alī [come califfo] fu allo stesso tempo il trionfo di una particolare visione della successione fino a quel momento frustrata, e un grande shock per tutti coloro che, dopo la morte del Profeta, avevano adottato con successo un principio di leadership avulso da concetti di supremazia basata sulla santità ereditaria. Con la successione di 'Alī, queste due visioni contrapposte entrarono in conflitto per la prima volta e si cristallizzarono in forme definite. La prima delle due posizioni ideologiche, presto nuovamente sconfitta, trovò espressione in una tendenza separatista verso una, se

corso di pochi anni acquisì un potere tale da imporre alla *shūrā* - il consiglio deputato a scegliere il califfo - il proprio figlio quale suo successore.

Questi eventi testimoniano la crisi che contraddistinse l'ultima fase del califfato elettivo, che con la *Fitna* raggiunse il suo apice. Il confronto, invero durissimo, pur essendo stato combattuto principalmente con le armi, si mosse parallelamente allo sviluppo del pensiero giuridico-religioso. Il primo e il terzo dei califfi, infatti, avevano già dato il via a una revisione del Corano, sia al fine di sostenere le mire politiche della rispettiva fazione¹³, sia per la necessità di mantenere l'ortodossia all'interno dei nuovi territori amministrati. Per meglio comprendere l'orizzonte in cui prese il via questa fase di riflessione sul messaggio coranico è opportuno soffermarsi, almeno brevemente, sul concetto di *Bāb al-ijtihād*: la porta dell'interpretazione.

Fino al decimo secolo l'interpretazione del Corano era considerata libera: gli esperti di legge coranica (*fuqahā'*, sing. *faqīh*) erano, cioè, liberi di praticare l'*ijtihād*, avendo il potere di esprimere, soddisfatte certe condizioni, un parere vincolante (*fatwā*) in materia di legge islamica (*sharī'a*). Questa possibilità permise la formazione di opinioni divergenti in materia giuridica e portò allo sviluppo di diverse correnti di pensiero che confluirono nelle quattro scuole giuridiche sunnite (*madhhab*), oltre che nel filone sciita e kharijta.

Nel sunnismo la "porta dell'interpretazione" si chiuse nel quarto secolo dopo la *hijra*, quando venne valutato che tutte le possibilità logiche di interpretazione del Corano e della *Sunna* erano state discusse e sviscerate. Nello sciismo, al contrario, l'*ijtihād* continua ad essere praticata per il tramite di specifiche personalità (*mujtahid*, *marja'al-taqlīd*, *āyatollāh*), riconosciute per la loro preparazione dottrinale, per la loro esperienza, ma soprattutto, nel caso dell'*āyatollāh*, in virtù di una particolare illuminazione conferita da *Allāh*.

Con la morte di 'Alī la sua fazione si riunì intorno al suo primogenito Hasan. Tuttavia, questi, a corto delle risorse economiche necessarie a sostenere un esercito, fu costretto a scendere a patti con Mu'āwiya, ricevendo consistenti elargizioni monetarie in cambio della rinuncia al califfato e dell'emarginazione dalla vita politica fino al momento della sua morte, avvenuta

così si può dire, organizzazione settaria; la seconda posizione riemerse vittoriosa e rafforzata e alla fine si conformò in maniera tale da divenire il fulcro della *umma* islamica [...] Jafri, H., M., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London, NY & Beirut Longman Group & Librairie du Liban, 1979. 1st ed. Qum, Iran: Group of Muslims, 1978. Trad. mia.

13 Aghaie in proposito sostiene che: [...] Lo sciismo sorse nel caotico ambiente politico del tardo periodo Umayyade e del primo periodo Abbaside, in questo frangente le opinioni degli Alidi evolvettero in una grande varietà di tendenze sciite eterodosse, dalle quali emerse lo sciismo ortodosso duodecimano. L'opposizione del potere a queste tendenze sciite culminò nella nascita dell'islām ortodosso sunnita. In altre parole, il sunnismo emerse in gran parte come risposta allo sciismo e ad altri movimenti eterodossi del tardo periodo Umayyade e del primo periodo Abbaside [...] Aghaie, K., S., *The origin of the Sunnite-Shiite Divide and the emergence of the Ta'ziyeh Tradition*, in *The Drama Review* (T188), vol. 49, no.4, 2005, pp. 42-47. Trad. mia.

improvvisamente nel 669-670 a Medina. Mu‘āwiya, assunto il titolo di califfo, trasferì la capitale a Damasco, da dove regnò fino al 680 inaugurando la dinastia Umayyade.

Il problema della sua successione, che il califfo volle avvenisse in favore del figlio Yazīd, aprì una crisi con l’esponente di spicco della *shia* ‘Alī, Husayn, secondogenito di ‘Alī e fratello di Hasan. Verso la fine dell’anno 680, Husayn decise di muovere da Medina in supporto dei suoi alleati stanziati nella città di Kufa. La carovana di Husayn venne però intercettata dalle truppe di Yazīd nei pressi di un’oasi nel deserto iracheno, a poca distanza dal fiume Eufrate e dal villaggio di Karbala, con il fine di ottenere la sottomissione di Husayn. La narrazione degli accadimenti per parte sciita attribuisce all’evento proporzioni cosmiche, riproponendo la tradizione discorsiva della persecuzione dell’*Ahl al Bayt* nella descrizione del martirio di Husayn, ucciso insieme ai suoi settantadue sodali nel corso della battaglia, durata dieci giorni.

Se gli storici attribuiscono la sconfitta del piccolo contingente di Husayn anche al venir meno, al momento del bisogno, del supporto da parte dei sostenitori di Kufa, città tradizionalmente legata agli Alidi, la tradizione sciita interpreta l’evento attraverso la nozione di predestinazione: Husayn è il *Sayyid al-Shuhadā’* (principe dei martiri), che affronta la sconfitta e la morte per compiere il (grande) *jihād*, testimoniando la sua fede nel momento della prova e dando esempio dei principi etici che devono contraddistinguere la condotta del credente al fine di realizzare il Bene. Husayn perde la vita ma diventa il vincitore morale dello scontro e gli sciiti, commemorandone il martirio ed emulandone l’esempio, possono guadagnare la salvezza spirituale¹⁴.

I primi effetti di questa vera e propria “sublimazione morale” si registrarono proprio a Kufa, dove l’onta per non aver saputo aiutare Husayn diede vita al movimento dei *tawwābūn* (i penitenti), organizzatisi in milizia e subito sconfitti dagli Umayyadi. Presto, però, altri presero il loro posto nella lotta contro gli usurpatori del califfato, riunendosi sotto la figura di Muhammad ibn Hanafiyya, fratellastro di Hasan e Husayn sostenuto da un notevole kufano, Mukhtar al-Taqafi, forte dell’appoggio di una nuova corrente nel panorama sciita: la componente iraniana costituita dai *mawali*, gli avversari, non autoctoni, sconfitti nel corso di precedenti campagne di conquista, ridotti in schiavitù e successivamente convertiti e affiliati tramite cittadini arabi.

14 Si veda in proposito Ayoub: [...] la sofferenza dell’*Imām* Husayn è stata assunta dalla comunità sciita come fonte di salvezza attraverso l’emulazione e l’interiorizzazione di quella sofferenza e attraverso la grande benevolenza dell’*Imām* come intercessore [...] Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islām: a Study of the Devotional Aspects of ‘Āshūrā’ in Twelver Shi‘ism*, Le Hague, the Netherlands: Mouton Publisher, 1978. Trad. mia.

Di assoluto rilievo nell'agiografia sciita, inoltre, è la glorificazione della figura di Zaynab, che insieme ad altre donne e bambini della famiglia accompagnava il fratello Husayn verso Kufa, venendo catturata e condotta a Damasco in catene e a viso scoperto, subito dopo la battaglia di Karbala. Con Zaynab, protagonista di un'accesa invettiva contro Yazīd¹⁵, ritorna nuovamente il tema del sopruso e della blasfemia operato contro l'*Ahl al-Bayt* da parte di un nemico inumano, contro il quale Zaynab si erge coraggiosamente per salvare la vita dell'erede di Husayn. A lei, inoltre, viene tributato il merito di aver mantenuto vivo il ricordo del martirio del fratello, nel corso delle commemorazioni funebri (*majālis*) e delle visite al luogo di sepoltura (*ziyāra*), pratiche che rappresentano le radici dei rituali dell'*'Āshūrā'*¹⁶. Anche Zaynab, quindi, rappresentando un modello etico per gli sciiti, divenne oggetto di venerazione e, come si vedrà nel prosieguo di questo lavoro, alcune tradizioni discorsive, ancora oggi, le attribuiscono il potere di intercedere per i fedeli e di operare guarigioni¹⁷.

Con l'eliminazione di Husayn, Yazīd raggiunse l'obiettivo di sgomberare il campo dall'oppositore politico di maggior peso ma, contemporaneamente, provocò una scintilla che diede il via a un incendio nelle coscienze di molti musulmani. Questo fu possibile in quanto, dopo la morte di 'Alī, la disputa per il califfato non era più una questione meramente dinastica, essendo emerse, in correlazione alla stessa, questioni religiose fondamentali. Questioni riguardanti non più soltanto *chi* dovesse essere il califfo, ma piuttosto *che cosa* dovesse essere. Per il "partito" di 'Alī", il califfo doveva possedere qualità speciali, che ne facevano altro da un comune mortale, qualità già presenti in Muhammad e che potevano essere trasmesse unicamente attraverso il suo sangue: tra queste, in particolare, il rapporto esclusivo con Dio.

15 Al riguardo Aghaie cita un brano riportato in Eshtehardi, M., "Zaynab: Deliverer of the Message of Karbala", Tehran, 1997: "Tu non sei un essere umano, tu non sei affatto umano, sei un oppressore che ha ereditato la sua sete di sangue da suo padre! Anche se il mio cuore è ferito e stanco e le mie lacrime scorrono a causa del massacro [compiuto a Karbala], di per certo molto presto la punizione di Dio arriverà e ciascuno sarà sottoposto alla Sua giustizia, e questo ci basterà. Sebbene il destino mi abbia portato ad affrontarti, non si tratta di qualcosa che avrei voluto accadesse. Ma dal momento che così stanno le cose io ti disprezzo e ti incolpo". Aghaie, K., S., *The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition*, in *The Drama Review* (T188), vol. 49, no.4, 2005, pp. 42-47. Trad. mia.

16 Nel presente lavoro con il termine '*Āshūrā'* si intendono le commemorazioni del martirio dell'*Imām* Husayn Ibn 'Alī ibn 'Abī Tālib, celebrate dalla componente sciita dell'*islām*. Lo stesso termine indica anche una festività sacra sunnita, la cui tradizione risalirebbe alle origini della predicazione di Muhammad e che consiste in un giorno di digiuno rituale, adottato dal Profeta a imitazione di quanto osservato presso la comunità ebraica della Medina durante le celebrazioni dello *Yom Kippur*, nel decimo giorno ('*āsōr*') del mese di *Tishri* del calendario ebraico. In proposito si veda Ayoub: '*ĀŠŪRĀ'*', in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, Fasc. 8, pp. 874-876, 1987. <https://iranicaonline.org/articles/asura>.

17 Szanto, Edith, *Contesting Fragile Sainthood Traditions: Miraculous Healing among Twelver Shi'is in Contemporary Syria*, in *Politics of Worship in the Contemporary Middle East: Sainthood in Fragile States*, ed. by Andreas Bandak and Mikkel Bille, Leiden: Brill, 2013.

La battaglia di Karbala fu l'episodio culminante di una serie di conflitti che ne fecero il più importante evento simbolico per gli sciiti, in cui viene esplicitata la necessità della *jihād* sulla strada che porta ad *Allāh*, anche quando ciò comporti di subire l'oppressione e la persecuzione.

Dalla memorializzazione di questi fatti discende la celebrazione più importante della ritualità sciita, rappresentata dalle commemorazioni dell' '*Āshūrā*', termine che indica un complesso di cerimonie che ricordano il martirio dell'*Imām* Husayn, avvenuto, appunto, nel decimo ('*ashara*) giorno del mese di *Muharram*.

1.2 Il pensiero sciita.

Nel tracciare la sequenza degli eventi e delle circostanze storiche che hanno costituito la parabola degli Alidi fino alla battaglia di Karbala, si è lasciato in secondo piano l'esame degli aspetti peculiari che caratterizzano lo sciismo come dottrina teologica. Introducendo il concetto di *Ahl al-Bayt* si è detto di come, per gli sciiti, sia fondamentale definire con precisione lungo quale linea si sia articolata la discendenza del Profeta. Nel fare questo si è brevemente fatto cenno al peso che le consuetudini preislamiche tributavano ai legami di parentela in ambito sociale. Si è, inoltre, fatto riferimento al concetto di *ijtihād* nel contesto della fioritura della riflessione giuridico-teologica dell'*islām* sui suoi fondamenti, per derivarne conoscenze di ordine morale ed etico. Tutto ciò per spiegare come, a partire da una serie di eventi storicamente collocati in un contesto in rapido mutamento, quale è stato quello del nascente *islām*, si siano create le premesse per la fioritura di una tradizione di pensiero alternativa al sapere codificato nella *Sunna*.

Per procedere nella nostra analisi diventa ora necessario addentrarsi più in profondità nella dottrina elaborata dai pensatori sciiti, introducendo un'importante distinzione nel modo di intendere il ruolo del Profeta nella *Sunna* e nella *shia* '*Alī*'. La tendenza dominante nella riflessione dottrinale islamica del primo califfato identificava in Muhammad "il sigillo dei Profeti": l'ultimo di una serie di messaggeri scelti da Dio, portatore dell'ultima rivelazione. L'enfasi religiosa era rivolta quindi al messaggio e non al messaggero. Oltre al fatto di aver ricevuto il Corano, la rilevanza del Profeta dal punto di vista religioso era riposta unicamente nella sua *Sunna* (lett. 'modo di vita'): l'esempio rappresentato dal suo stile di vita esemplare, che chiunque avrebbe dovuto emulare per vivere nella benevolenza divina.

Per gli sciiti, invece, dopo la scomparsa del Profeta, lo sforzo etico individuale (*jihād*) non era sufficiente a garantire l'ottenimento della salvezza, essendo altresì necessario che la

luce divina continuasse a illuminare il mondo e le coscienze, attraverso la presenza di alcune guide morali¹⁸: gli *Imām*, predestinate al compito di condurre la comunità verso la salvezza, mediante l'interpretazione del senso nascosto del Corano attraverso un'attività ermeneutica continua, al fine di trasmettere il significato spirituale (*haqīqa*) della rivelazione divina¹⁹.

Secondo Henry Corbin, questa continua ricerca del significato spirituale può avere effetti rivoluzionari:

[...] Dall'annuncio dei profeti giunge la norma delle religioni positive: la Legge divina o *Sharī'a*. A questo punto sorge la domanda: dobbiamo attenerci al significato letterale delle cose? Se sì, allora i filosofi non hanno più alcun ruolo da giocare. O forse dovremmo tentare di cogliere il significato autentico, il significato spirituale, l'*haqīqa*²⁰?

Parafrasando Corbin si potrebbe dire che ciò che caratterizza lo sciismo è lo sviluppo e la diffusione di una "filosofia profetica", basata sulla premessa dell'esistenza di una polarità tra *sharī'a* e *haqīqa*, in cui la seconda è l'aspetto esoterico della prima e viceversa. Una filosofia la cui missione è la continuazione e la protezione del significato spirituale della rivelazione divina, ovvero del suo significato esoterico.

Lo sviluppo dell'identità sciita passò anche per la riformulazione dei precetti di base dell'*islām*, in particolare a partire dal rifiuto iniziale della versione del Corano elaborata durante il califfato di 'Uthmān, che comportò l'espunzione di alcuni *ahadīth* che per gli sciiti confermerebbero la designazione di 'Alī quale successore di Muhammad. In tale contesto va detto come, per gli sciiti, il riconoscimento di un *hadīth* (e quindi la sua validità vincolante) si basa non soltanto sulla autenticità della sua catena di trasmissione, ma soprattutto sulla sua concordanza con il Corano. In relazione agli *arkān*, le variazioni presenti nella dottrina sciita riguardarono la preghiera (*salāt*), ridotta a tre volte al giorno in luogo delle cinque volte del sunnismo; il digiuno (*sawm*) durante il *Ramadān*, che viene protratto fino al completo tramonto solare; l'elemosina (*zakāt*), che non viene più versata alle autorità temporali ma direttamente al responsabile religioso della propria comunità, analogamente alla metà del *khums*, la tassa prevista per scopi religiosi e caritatevoli. Il cambiamento di maggior impatto, tuttavia, riguardò

18 Corbin spiega: [...] la domanda che sorge è quindi: come continua la storia dell'umanità dopo il "Sigillo dei Profeti"? Questa domanda e la risposta ad essa sono, essenzialmente, ciò che costituisce il fenomeno religioso dell'*Islam* Sciita, che è fondato su di una profetologia amplificata in un'Imamologia [...]. Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique* (trad. en. Liadain Sherrard *History of the Islamic Philosophy*, London and New York, Kegan Paul International, 1993) Paris, Gallimard, 1964. Trad. mia.

19 Ibid. In proposito Corbin osserva che: [...] Il termine designa, tra le altre cose, il significato autentico delle rivelazioni Divine: un significato che, in quanto consiste nella verità di queste Rivelazioni, ne è anche l'essenza stessa, e conseguentemente anche il significato spirituale. [...] Dire che il significato spirituale è la meta da raggiungere, implica che esista un significato che non è quello spirituale, e che tra questi due esista un'intera scala di livelli, e che di conseguenza ci possa addirittura essere una pluralità di significati spirituali [...]

20 Ibid.

il pellegrinaggio obbligatorio (*hajj*), diretto non più unicamente alla Mecca, ma anche ai luoghi di sepoltura degli *Imām* (*ziyāra*) e di altre figure appartenenti all'*Ahl al-Bayt*.

1.2.1 L'Imamato.

Lo sciismo collega in modo diretto l'*haqīqa* al ruolo dell'*Imām*, attraverso l'*ijtihād*. Se per i sunniti *Imām* (da *amāma*: “stare di fronte”) è colui che guida il gruppo dei fedeli durante la preghiera, nello sciismo il medesimo termine indica un concetto ontologicamente differente: nel mondo esiste un solo *Imām* alla volta, un essere permeato da una sostanza mistica tangibile (*bāraka*) che, fluendo da *Allāh*, procede da Muhammad ad 'Alī e da questi ai suoi discendenti. Con il martirio di Husayn a Karbala, l'idea stessa di *Imām* si collega a un bisogno religioso presente, seppure in forme assai diverse, anche nella corrente sunnita dell'*islām*²¹: quello della continuazione, dopo la chiusura della fase profetica, della possibilità del miracolo rappresentato dalla manifestazione di *Allāh* nel mondo, attraverso l'intercessione operata da un essere che ha un rapporto particolare con la divinità²².

Secondo questa linea di pensiero gli uomini sono tutti uguali, pur esistendo una gerarchia spirituale tra loro, affine alla gerarchia spirituale tra i significati del messaggio divino²³. La scelta dell'*Imām* non è il frutto di un'investitura terrena, ma della volontà divina che ispira ad ogni *Imām* il proprio erede. Essendo Dio a scegliere l'*Imām*, quest'ultimo avrà doti morali ineccepibili, come pietà, giustizia e immunità dall'errore. Nello sviluppo successivo dello sciismo, *Imām* e *Khalīfa* verranno a identificarsi nella stessa persona, costituendo l'*Imām* una guida che ricomponne l'ambito spirituale e quello temporale.

Il primo *Imām* sciita fu 'Alī ibn Abī Tālib e dopo di lui i suoi figli Hasan e Husayn, i quali - a differenza del padre - non ebbero mai la possibilità concreta di governare il fiorente impero

21 Si pensi, ad esempio, al sufismo: il misticismo sunnita, con il suo tentativo di raggiungere la conoscenza (*ma'rifa*) della natura e degli attributi di Dio e dei modi con cui Egli comunica con il mondo.

22 La natura di questo rapporto è così descritta da Corbin: [...] Quando viene immaginata la relazione tra divinità (*lāhūt*) e umanità (*nāsūt*) nella persona dell'*Imām*, non è mai nei termini di un'unione ipostatica di due nature. Gli *Imām* sono epifanie divine, teofanie. Il vocabolario tecnico (*zuhur*, *mazhar*) fa sempre riferimento alla comparazione con il fenomeno di uno specchio: l'immagine che appare nello specchio non è incarnata (o immanente) nella sostanza dello specchio [...] Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique* (trad. en. Liadain Sherrard *History of the Islamic Philosophy*, London and New York, Kegan Paul International, 1993) Paris, Gallimard, 1964. Trad. mia.

23 Ibid. Riguardo alla gerarchia dei significati Corbin scrive: La lettura testuale è rivolta all'ascolto, l'allusione alla comprensione spirituale, i significati nascosti sono indirizzati alla visione contemplativa e le dottrine superiori riguardano la realizzazione di un *islām* spirituale integrale” e poco oltre, citando l'Imam 'Alī:” *Non vi è versetto coranico che non possieda quattro tipi di significato: essoterico (zāhir), esoterico (bātin), confine [umano] (hadd), disegno divino (muttala')*.”

islamico. Quella degli *Imām* sciiti, in effetti, è una leadership incompleta. La storia della corrente principale dello sciismo, detta Imamita o Duodecimana in quanto riconosce come legittimi, appunto, undici successori di 'Alī²⁴, testimonia il fatto che gli *Imām* ebbero, perlopiù, la possibilità di presentarsi come guide spirituali ed esempi morali per i loro seguaci, senza poter mai esercitare il potere politico, dal momento che vissero tutti in territori dominati da califfi sunniti i quali, ben consci del pericolo che gli sciiti rappresentavano per il proprio potere, mantennero sugli *Imām* un controllo strettissimo, arrivando ad imprigionarli e, spesso, ad eliminarli²⁵.

Per questo motivo gli *Imām* attribuirono molta importanza alla conservazione e alla trasmissione delle tradizioni e dei rituali che lo sciismo andava sviluppando. Principali artefici di quest'opera furono Abu Ja'far Muhammad ibn 'Alī, quinto *Imām*, cui si deve l'elaborazione dottrinale dell'Imamato ereditario²⁶ e il suo successore, suo figlio Ja'far *al-Sādiq*, fondatore della scuola giuridica *ja'farita*, in un periodo in cui, a seguito all'affermazione della dinastia abbaside, la capitale dell'impero venne trasferita inizialmente a Kufa e successivamente a Baghdad, spostando il baricentro politico del mondo islamico dalla Siria all'Iraq.

Anche gli Abbasidi, nonostante l'affinità con gli Alidi, data dall'idea della legittimità della successione dinastica per discendenza dal Profeta - idea la cui diffusione testimonia quanto fosse intensa l'attrazione esercitata sulla comunità dai lignaggi che potevano vantare legami di sangue con Muhammad - non furono favorevoli agli sciiti e li trattarono sempre come pericolosi avversari politici, proprio in ragione della loro appartenenza all'*Ahl al Bayt*.

In questa fase fluida si crearono le premesse per il radicamento di due aspetti del pensiero sciita: la *taqiyya* (dissimulazione), cioè la dottrina per la quale a un fedele sciita era consentito dissimulare la propria fede per evitare persecuzioni, nonché la dottrina della *ghayba* (occultamento), già adottata in funzione escatologica²⁷, dai seguaci di Muhammad ibn Hannafiyya ai

24 Dopo Husayn, terzo *Imām*, sono venerati dagli Imamiti: 'Alī ibn al-Husayn, detto Zayn al-'Abīdīn, "Ornamento dei devoti" (m. 712); Abu Ja'far Muhammad ibn 'Alī, detto al-Bāqir, "Colui che ha ampie conoscenze" (m. 731); Ja'far ibn Muhammad, detto al-Sādiq, "il Veritiero" (m. 765); Mūsā ibn Ja'far, detto al-Kāzim, "il Taciturno" (m. 799); 'Alī ibn Mūsā, detto al-Riḍā, "Colui il quale è stato approvato" (m. 818); Muhammad ibn 'Alī, detto al-Taḳī (il Pio) o al-Jawād (il Generoso) (m. 835); 'Alī ibn Muhammad, detto al-Naqī' (il Puro) o al-Hādī (la Guida) (m. 868); al-Hasan ibn 'Alī, detto al-'Askarī (m. 874); Muhammad ibn al-Hasan, detto al-Mahdī "il ben guidato", "occultatosi" nell'874.

25 In proposito si noti come, per la tradizione sciita, tutti gli *Imām*, tranne il Mahdī, siano stati martirizzati.

26 Si veda Lalani, R., A.: "[...] Un argomento decisivo per la scuola di al-Bāqir fu la sua convinzione che il Profeta avesse espressamente designato e nominato 'Alī come suo successore attraverso la *nass al jali* (designazione esplicita); questo significava che l'autorità dell'*Imām* non dipendeva né da elettori umani né dalla fedeltà (*bay'a*) della gente[...]" Lalani, R., A., Muhammad al-Bāqir in Medieval Islamic civilization: an encyclopedia, Josef W. Meri, editor; advisory board, Jere L. Bacharach ... [et al.], New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, p.523. Trad. mia.

27 Vanzan, A., op. cit.

tempi del califfo Yazīd, attuata nuovamente da Ja‘far *al Sādiq* e, secondo la dottrina Ismailita (la seconda maggiore setta sciita che si forma proprio in questo periodo storico), anche dal suo primogenito Ismā‘īl ibn Ja‘far. Il successore di Ja‘far *al Sādiq*, almeno per la maggior parte degli sciiti, divenne quindi il suo secondogenito Abu Ibrahim Mūsā ibn Ja‘far, a cui la tradizione agiografica sciita attribuisce lo sviluppo ulteriore del concetto di *ghayba*.

Questo concetto verrà reintrodotta nuovamente a metà del decimo secolo, a qualche decennio dalla scomparsa (avvenuta nell’anno 874) dell’*Imām* Muhammad ibn al-Hasan, il dodicesimo *Imām*, con la quale la discendenza diretta dal Profeta si esaurisce. Il concetto di *ghayba* verrà infatti rielaborato in una dottrina dell’attesa messianica articolata in *ghayba al-sughrā* (occultamento minore) e *ghayba al-kubrā* (occultamento maggiore), in attesa del giorno del giudizio, nel quale il dodicesimo *Imām*, *al-Mahdī* tornerà per condurre una battaglia dove il bene trionferà sul male²⁸.

L’occultamento permanente dell’*Imām* apre la strada alla leadership della comunità dei “dotti” (*‘ulamā’*) in scienze religiose, e tra essi soprattutto quelli maggiormente capaci di praticare l’*ijtihād*, ovvero i *mujtahidūn*, delegati a proseguire l’opera dell’*Imām*. Tra questi dotti, secondo il pensiero sciita, spiccano coloro che preannunciano il ritorno del *Mahdī*, costituendone essi stessi i “segni” (*āyāt*): gli *āyāt Allah*, più noti oggi come *āyatollāh*²⁹.

28 Si veda in proposito Ayoub: [...] Gli *Imām*, nella loro vicenda terrena, hanno spesso rappresentato l’immagine di un triste fallimento o della quieta assenza, rispetto all’egemonia di coloro i quali venivano da essi considerati gli usurpatori del loro potere. Questo apparente fallimento degli *Imām* può essere visto anche come la sconfitta della loro comunità. Per questo motivo, le speranze loro e dei loro devoti sono drammaticamente espresse nella violenta vicenda del *Mahdī*, il vendicatore finale. Il *Mahdī* è il dodicesimo *Imām* il cui ritorno dopo un lungo periodo di occultamento è atteso dalla comunità. Egli vendicherà il sangue ed i torti di tutti coloro che furono martirizzati o perseguitati sulla via di *Allah* dall’inizio dei tempi. A questa grande missione del discendente di Husayn parteciperanno sia il Profeta sia i primi tre *Imām*. Il ritorno del *Mahdī*, quindi, porterà a conclusione questo lungo dramma cosmico [...] Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islām: a Study of the Devotional Aspects of ‘Ashūrā’ in Twelver Shi‘ism*, Le Hague, Mouton Publisher, 1978, pp.18-19. Trad. mia.

29 Si veda in proposito Moezzi: [...] è all’interno di questa tradizione [quella Mu‘tazilita] che il teologo-giurista, il Dottore in Legge, avrebbe gradualmente colmato il vuoto lasciato dall’*Imām*, acquisendone i privilegi esclusivi [...]. Tale potere crescente del teologo-giurista a livello politico, sociale ed economico, fu ottenuto attraverso l’elaborazione di tre dottrine basilari: la scienza criteriologica degli *ahadīth* (che consentì di prendere le distanze dalle tradizioni ideologicamente imbarazzanti, accusandole di inautenticità), la pratica dell’*ijtihād* e il concetto della *al-‘amal ma‘a l-sultan* (collaborazione con l’autorità). Questa tendenza razionalista [...] avrebbe raggiunto il suo picco con il “clero” sciita sorto in Iran durante l’era safavide e la proclamazione dello sciismo imamita quale religione di stato. La dottrina del *wilāya al-faqīh* (potere carismatico del giuresperito), tesi centrale del khomeinismo e della Rivoluzione Islamica Iraniana, può così essere considerata come il risultato di un processo millenario partito dalla razionalizzazione dell’era buyyawide e giunto all’ideologizzazione dell’era moderna [...] Moezzi, M., A., A., *Shi‘i thought*, in *Medieval Islamic civilization: an encyclopedia*, Josef W. Meri, ed.; advisory board, Jere L. Bacharach ... [et al.], New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, p.735. Trad. mia.

1.2.2 Le suddivisioni interne della shia.

Parlando degli *Imām*, si è detto dei dodici riconosciuti dal ramo maggioritario e primigenio degli sciiti, detti appunto Imamiti o Duodecimani, ma tra il settimo e l'undicesimo secolo si formarono nella *shia* correnti alternative a quella principale, alcune delle quali continuano ad avere a tutt'oggi un grande rilievo e per le quali la successione degli *Imām* e le rispettive prerogative non sono le medesime della corrente maggioritaria. Come si è visto a proposito dei Kharijiti, inoltre, poteva accadere che gli orientamenti dei seguaci divenissero inconciliabili tra loro al punto da causare conseguenze violente, come nel caso dell'uccisione di 'Alī.

Dopo i Kharijiti, in ordine di tempo, si formò la setta dei Khaisaniti, il cui leader Abū 'Amra Kaysān (morto nel 687) - un *mawlā* persiano trapiantato a Kufa³⁰- sostenne la salita al potere come *Imām* di Muhammad ibn Hanafiyya, riconoscendo come suoi predecessori unicamente 'Alī, Hasan e Husayn e negando ogni autorità ai primi tre califfi. I Khaisaniti furono gli artefici del rovesciamento degli Umayyadi a Kufa e a Kaysan si attribuisce il merito di aver eliminato l'autore della morte dell'*Imām* Husayn, Abū al-Sābigha Shamir ibn Dhī al-Jawshan, più noto come Shemr, che nella tradizione sciita rappresenta l'archetipo di ogni nefandezza. Con la morte di Muhammad ibn Hanafiyya (700 d.C.) la setta si divise in più fazioni, la maggiore delle quali fu capeggiata da Abū Hāshim (figlio di Hanafiya) e detta appunto Hāshimiyya, che sopravvisse fino alla scomparsa del suo leader.

Un'altra importante setta sciita fu lo Zaydismo, ispirata a Zayd ibn 'Alī ibn al-Husayn, primogenito del quarto *Imām*, che nel 739 morì nel corso di una rivolta anti Umayyade e che dai suoi seguaci fu ritenuto il legittimo successore del padre. Se da un punto di vista giurisprudenziale gli Zayditi non si collocarono a molta distanza dalla *Sunna*, affidandosi a un'interpretazione letterale del testo sacro, sul versante politico essi costituirono un fenomeno di rottura con l'atteggiamento quietista degli Imamiti, caratterizzandosi per un approccio molto attivo nella difesa dei propri principi, che vedevano nell'*Imām* una guida scelta per merito e non per predestinazione - sebbene venisse richiesto che fosse un *Sayyid* (discendente di Muhammad)- legittimata a governare fino a quando in grado di dimostrare pubblicamente le sue qualità di leader e di giurista - e quindi priva del dono dell'infallibilità e della possibilità di esercitare il potere durante la *ghayba* -, in grado di guidare armi alla mano la comunità contro gli usurpatori.

30 Vanzan, A., op. cit.

Nello Zaydismo, a tutt'oggi praticato nel nord dell'Iran e in Yemen dove alcuni retaggi delle sue dottrine sono confluite nel movimento politico militante Houthi³¹, venne molto accentuato l'aspetto relativo alla gestione unitaria del potere temporale e spirituale da parte dell'*Imām*, di contro non fu mai ammesso l'esercizio del potere da parte di viceregenti. Per questo motivo la teoria del *wilāya al-faqīh* (governo del giurisperito) portata a compimento dall'*Āyatollāh* Ruhollah Khomeini alla fine degli anni '70 del secolo scorso³² non ha mai attecchito tra gli Zayditi.

Un'altra suddivisione sciita, quella Ismalita nacque a causa del dissenso provocato dalla designazione di Mūsā ibn Ja'far quale settimo *Imām*, cui una parte della *shia* 'Alī si oppose ritenendo un altro figlio di Ja'far *al Sadīq*, Ismā'īl, appunto, il legittimo successore. Gli Ismailiti, a similitudine degli Imamiti e a differenza degli Zayditi, attribuirono una notevole importanza all'interpretazione del senso nascosto del Corano. Per gli Ismailiti il primo *Imām* fu Hasan, mentre Muhammad e 'Alī furono associati nella relazione di profeta (*Nātiq*), deputato a rivelare l'aspetto esteriore della religione (*zāhir*), ed esecutore (*wasī*), cui spetta il disvelamento del senso profondo della rivelazione (*bātin*). Gli *Imām*, secondo gli Ismailiti, si sarebbero succeduti in una sequenza di sette cicli cosmici nel corso dei quali una serie di sette *Imām* "visibili" si sarebbe alternata ad una di sette *Imām* "invisibili"³³, in cui l'ultimo di ciascun ciclo sarebbe divenuto il *Nātiq* del ciclo successivo, perfezionando il disvelamento del senso nascosto della rivelazione del ciclo precedente. In questo sistema teologico il figlio di Ismā'īl, Muhammad, fu l'ultimo profeta del settimo e ultimo ciclo, cui seguì l'occultamento del relativo *Imām* per evitare la persecuzione Abbaside,

La setta è nota con il nome di *Da'wa* (appello, chiamata), che riporta all'azione di proselitismo condotta dai suoi missionari, i *du'ā* (sing. *dā'ī*), a partire dal nono secolo in Siria, in Persia, nell'odierno Pakistan, in Yemen e in Egitto. In nord Africa l'Ismailismo visse il suo periodo più florido con l'inaugurazione della dinastia Fatimide, la cui riflessione teologico-filosofica operò una sintesi tra sciismo e neoplatismo³⁴ e la fondazione di una nuova *madhhab*,

31 Ibid.

32 Vedasi Salmoni, B., Loidolt B., Wells, M., *Regime and Periphery in Northern Yemen, the Houthi Phenomenon*, Rand Corporation, Arlington, 2010, pp. 67-72.

33 Vanzan, A., op. cit.

34 Vedasi Daftar, F., *The Ismailis and Their Traditions*, in *Handbook of Islamic Sects and Movements*, Upal M. and Cusack, C. (eds.), Brill, 2021, pp. 235-254.

la scuola giuridica Ismailita. La dinastia sopravvisse fino al 1094, anno in cui la lotta per l'imamato tra Nizar e Musta'li portò a una scissione di quello che nel frattempo era divenuto un impero, che si divise in due sfere di competenza centrate rispettivamente in Persia e in Egitto.

Dalla *Da'wa* si svilupparono altre sette, in particolare quella dei Drusi, basata sull'assunto della natura divina del sesto califfo Fatimide, Abū'Alī Mansūr, noto come al-Hākīm bi-Amr Allāh (Dominatore per volontà di *Allāh*). Su tale assunto Hamza ibn 'Alī ibn Ahmad e Muhammad al-Darazī costituirono in Egitto la setta dei "*Muwahhidūn*" (gli Unitari), caratterizzata da un sistema di dottrine particolarmente eclettico e da una fortissima coesione e lealtà tra i suoi membri. Il termine Drusi sembrerebbe derivare da una storpiatura del nome di "al-Darazī", utilizzata in senso spregiativo da cristiani e sunniti a partire dall'undicesimo secolo. La fede drusa si estinse in Egitto, ma sopravvisse in aree isolate della Siria e del Libano, dove i *du'ā* avevano stabilito alcune comunità. Nel ventunesimo secolo i Drusi contavano più di un milione di appartenenti e a tutt'oggi sono stanziati principalmente in Libano, Siria e Israele³⁵. La loro appartenenza alla religione islamica è dibattuta, in ragione del fatto che la dottrina ermetica dei Drusi non prevede l'osservanza di molti precetti islamici.

L'ermetismo è una caratteristica comune anche agli Alawiti, conosciuti anche come Nusayriti dal nome del loro profeta, Muhammad ibn Nusayr (morto ca. 868). Al centro della dottrina Alawita vi era il precetto della natura divina di 'Alī e degli *Imām* successivi fino al decimo³⁶. La sistematizzazione della dottrina ebbe luogo con il successore di Nusayr, Hoseyn al-Khasībī, che introdusse nelle credenze di derivazione sciita concetti derivanti dalla filosofia greca, dallo gnosticismo e dalla dottrina trinitaria cristiana. Per gli Alawiti la natura divina è composta da *Ma'na* (significato), *Ism* (nome) e *Bāb* (porta) e le anime dei credenti, condannate alla metempsicosi, possono ottenere la salvezza e ritornare a contemplare Dio interrompendo il ciclo di reincarnazioni attraverso lo sviluppo della conoscenza di Dio. Gli Alawiti furono considerati *ghulāt* (estremisti) già a partire dalla morte dell'undicesimo *Imām* duodecimano. Allontanati dalla comunità sciita, molti di loro si trasferirono in Siria, dove oggi costituiscono la fazione politica dominante in un paese a maggioranza sunnita.

Con questa breve disamina delle suddivisioni interne dello sciismo si conclude la descrizione delle origini di questa corrente religiosa islamica. Le informazioni fornite risulteranno utili per la contestualizzazione dei rituali di commemorazione dell'*'Āshūrā'*, che saranno esaminati in dettaglio nel capitolo seguente.

35 Vedasi la voce "Druze". *Encyclopedia Britannica*, 2022, <https://www.britannica.com/topic/Druze>.

36 Vanzan, A., op. cit.

2. Evoluzione storica della ‘*Āshūrā*’.

Nel precedente capitolo è stato descritto il contesto storico-sociale in cui lo sciismo affonda le sue radici e si è accennato all’importanza che, in tale ambito, il martirio dell’*Imām* Husayn ebbe nella formazione e nella conservazione dell’identità settaria degli sciiti, rappresentandone il nucleo simbolico. In proposito Yitzak Nakash osserva:

[...]Forse nessun altro evento nella storia dell’*islām* ha giocato un ruolo altrettanto centrale nel dare forma all’identità e al senso di comunanza sciita, quanto il martirio di Husayn e dei suoi compagni a Karbala. Sebbene ancor prima della morte di Husayn i musulmani fossero già divisi in due fazioni, l’una in supporto della famiglia di ‘Alī e l’altra di Mu‘āwiyā, una comunità sciita contraddistinta da rituali e da una memoria collettiva propri non esisteva ancora. Di contro, le tradizioni e l’agiografia elaborati a partire dagli eventi connessi con la battaglia di Karbala fecero della sofferenza e del martirio di Husayn un simbolo religioso. Questo simbolo instillò negli sciiti stati d’animo e motivazioni potenti e duraturi, rinforzandone il senso di comune appartenenza e l’identità settaria, distinta da quella dei sunniti¹.

Nel saggio intitolato “*Redemptive Suffering in Islām: a Study of the Devotional Aspects of ‘Āshūrā’ in Twelver Shi‘ism*”, Mahmoud Ayoub spiega come, nello sciismo, l’idea di redenzione sia fortemente connessa al concetto di intercessione (*shafā‘ah*), che rappresenta il privilegio concesso da *Allāh* ai membri dell’*Ahl al Bayt*, come ricompensa (*thawāb*) per le sofferenze patite². La sofferenza e il martirio patiti da Husayn fanno di lui un simbolo religioso che unifica i suoi seguaci i quali, interiorizzando ed emulando la sofferenza del loro *Imām*, possono ottenere, attraverso la sua intercessione, la redenzione dai peccati e la salvezza. La nozione di redenzione, inoltre, contiene in sé sia il concetto di salvezza, sia quello di giudizio: salvezza per gli eletti e dannazione per i loro nemici³.

Per cogliere appieno l’importanza che questi concetti hanno avuto nella formazione dell’identità e del senso di comune appartenenza che contraddistinguono gli sciiti, è necessario contestualizzare il ruolo di Husayn in relazione alla storia. Haggai Ram ritiene che tale rapporto, per gli sciiti, si presenti in questi termini:

[...] Di fatto, l’intera storia umana è rappresentata come una continua lotta tra le forze del Bene e quelle del Male. In ogni era esiste un Husayn, un uomo oppresso che combatte dalla parte di Dio, e un tirannico Yazīd, che combatte contro Dio⁴.

Il martirio di Husayn, quindi, lungi dall’essere un fatto isolato, è destinato a ripetersi nel tempo. In questo scenario, i rituali dell’‘*Āshūrā*’ rappresentano il mezzo attraverso il quale l’esempio di Husayn viene interiorizzato, come sottolineato da Nakash:

1 Nakash, Y., *An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of ‘Āshūrā’*, Die Welt des Islam, vol. 33, pp. 161-181, 1993. Trad. mia.

2 Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islām: a Study of the Devotional Aspects of ‘Āshūrā’ in Twelver Shi‘ism*, Le Hague, Mouton Publisher, 1978, pp.15-16. Trad. mia.

3 Ibid. p.16.

4 Ram, H., *Mythology of Rage: Representations of the ‘Self’ and the ‘Other’ in Revolutionary Iran*”, in *History and Memory*, vol. 8, no. 1, 1996. Trad. mia.

[...] L'importanza dei rituali del Muharram nell'evocare la memoria di Karbala non può essere sovrastimata, dal momento che è proprio in questi rituali che emergono gli stati d'animo e le motivazioni che sono indotti nei fedeli dal simbolo del martirio di Husayn. Ed è in questi rituali che il mondo vissuto e quello immaginato si fondono insieme⁵.

La sofferenza di Husayn, che viene ricordata, rappresentata e vissuta dai fedeli nei rituali dell' *'Āshūrā'*, permette l'unione del mondo vissuto e del mondo immaginato, connettendo le due dimensioni e inducendo stati d'animo e motivazioni duraturi. Nakash in proposito spiega:

[...] l'atto del pianto connette il passato con il presente, collegando l'esperienza di Husayn con quella del credente nel corso della propria vita⁶.

Anche Ayoub identifica un *continuum* che unisce l'*Imām* ai suoi fedeli in ogni tempo: l'esperienza del *jihād*, che per gli sciiti rappresenta il sesto "pilastro" dell'*islām*. Se il martirio di Husayn è *jihād*, allora la partecipazione dei credenti alla sofferenza di Husayn rappresenta un'estensione del suo *jihād*⁷ ed è un atto di devozione meritorio; se la sofferenza per e con l'*Imām* è *jihād*, alla sofferenza compete e corrisponde una ricompensa (*thawāb*) nell'aldilà. Ayoub, esplicita così il legame tra ricordo, pianto e redenzione:

[...] Così leggiamo che il sesto *Imām* disse: "A colui il quale, rammentandosi di noi o menzionandoci, versi una lacrima, seppur piccola come l'ala di un moscerino, Dio perdonerà tutti i peccati, anche quando fossero come la schiuma delle onde."⁸

Riassumendo, si può quindi sostenere che i rituali dell' *'Āshūrā'*, hanno avuto un ruolo fondamentale nel modellare l'identità sciita. Tali pratiche, inoltre, sono state ritenute essenziali per il raggiungimento della salvezza spirituale, grazie all'intervento propiziatorio operato dagli *Imām*. Come si avrà modo di spiegare, però, la fase più recente della riflessione dottrinale sciita, iniziata nel ventesimo secolo in relazione all'emergere delle istanze riformiste e moderniste islamiche sunnite⁹, arriverà a considerare i rituali dell' *'Āshūrā'* non più solamente in chiave soteriologica ma, piuttosto, quale strumento di emancipazione e di rivoluzione, attraverso l'enfasi data al contenuto socio-morale del martirio di Husayn.

2.1 L'origine dei rituali e la loro evoluzione.

Gli *Imām* sciiti, come si è detto, predicarono il ricorso alla dissimulazione (*taqiyya*) della propria fede al fine di evitare repressioni da parte dei sunniti. Ayoub e Nakash concordano nel ritenere che il primo stadio dei rituali dell' *'Āshūrā'* consistette nel celebrare segretamente

5 Nakash, Y., op. cit., Trad. mia.

6 Ibid.

7 Ayoub, M., op.cit., p. 142.

8 Ibid., p. 143. Trad. mia.

9 Per un approfondimento sui temi del riformismo e del modernismo islamico si veda Patrizi, L., *Il Riformismo islamico. La genesi dei movimenti riformisti e la lotta per l'egemonia del discorso religioso*, in *capire l'Islam, mito o realtà?* Bombardieri, Giorda, Hejazi (eds.), Brescia, Scholè, 2019, pp. 53-90.

il ricordo del martirio di Husayn, attraverso la narrazione delle sue gesta e l'espressione del cordoglio per il suo tragico destino, nel corso di adunanze dette *majālis* (sing. *majlis*), organizzate nell'anniversario della morte dell'*Imām*. Nella medesima linea interpretativa si colloca Ali J. Hussain¹⁰ il quale traccia la sequenza con cui tali rituali comparirono, indicando quale punto di partenza il *majlis* e il pellegrinaggio (*ziyāra*) al luogo di sepoltura di Husayn. Nakash e Hussain, inoltre, ritengono che da queste cerimonie sia successivamente derivato l'uso di tenere processioni pubbliche di cordoglio, dette *masirat* e *mawakib*, dalle quali, in una fase posteriore, germinarono nuove forme rituali: le rappresentazioni in forma teatrale del martirio di Husayn, denominate *ta'ziyeh* o *shabih* e le pratiche di mortificazione e autolesionismo dette *tatbīr* e *zanjir*.

Nakash ha sottolineato come lo sviluppo e la diffusione dei rituali pubblici dell'*'Āshūrā'* furono sempre influenzati dall'andamento dei rapporti tra le diverse comunità sciite e l'autorità politica del momento e, in particolare, dal livello di repressione ovvero di sostegno, da questa esercitato nei confronti dei seguaci dello sciismo. Nakash, inoltre, sostiene che:

[...] Lo sviluppo dei rituali del *Muharram* ha dimostrato come il cambiamento sociopolitico abbia trasformato la natura dell'*Islām* Sciita lungo un periodo di dodici secoli [nel corso dei quali] le cerimonie del *Muharram* si svilupparono includendo aspetti visuali, teatrali e violenti. Le varie comunità Sciite non adottarono un modello vincolante e i rituali differirono grandemente tra un luogo e un altro. In effetti, la diversa natura delle commemorazioni del *Muharram* ha rispecchiato la specifica cultura e la concreta realtà sociopolitica all'interno della quale si sono sviluppate.¹¹

Per meglio inquadrare queste tematiche, si procederà ad esaminare più nel dettaglio ciascuno dei rituali che caratterizzano le commemorazioni dell'*'Āshūrā'* per gli sciiti Duodecimani.

2.1.1 *Majlis*

Il termine, utilizzato nel mondo arabo preislamico per indicare un locale della casa in cui si tenevano riunioni, ma anche, per estensione, un'assemblea nel corso della quale i capi della comunità discutevano e prendevano decisioni su aspetti di interesse comune, nella dottrina Imamita identifica i rituali di celebrazione della nascita e di commemorazione della morte di uno dei quattordici "infallibili" (*ma'sūmūn*), cioè il Profeta, Fatima e i dodici *Imām*.

I *majālis* (plur. di *majlis*) non hanno tutti lo stesso rilievo, essendo quelli funebri ritenuti di primaria importanza, con le sole eccezioni di quelli per la nascita del Profeta e dell'*Imām al Mahdī*. Tali commemorazioni, che ancora oggi rappresentano il contesto nel quale vengono

10 Hussain, Ali, J., *The Mourning of History and the History of Mourning: The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala*. in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, AAVV, vol.25, no.1, *Mourning and Memory*, Durham, Duke University Press, pag. 78-88, 2005. Trad. mia.

11 Nakash, Y., op. cit. Trad. mia.

rinsaldate le relazioni sociali tra i membri della comunità e nel corso delle quali i fedeli esprimevano promesse votive, assumono particolare importanza e richiamano un grande numero di fedeli durante periodi di crisi, violenza o guerra¹². Sebbene i *majālis* vengano celebrati dagli sciiti durante tutto l'anno, nel corso del mese di *Muharram* la loro frequenza aumenta in corrispondenza delle commemorazioni dell' *'Āshūrā'*. Durante questo periodo, infatti, ogni giorno all'imbrunire si celebra il ricordo di un martire della battaglia di Karbala e il rituale viene ripetuto nel quarantesimo giorno (*arba 'īn*) dopo l'anniversario della morte. L'origine del *majlis* viene fatta risalire alle manifestazioni di cordoglio guidate dai superstiti della famiglia di Husayn e, in particolare, da Zaynab. Almeno inizialmente, quindi, fu un'attività di pertinenza della cerchia ristretta della famiglia di Husayn, che i successori dell'*Imām* contribuirono a diffondere, così come spiegato da Muhammad Mahdī Shams al Dīn:

[...] Tra le disposizioni di al-Ridā ['Alī ibn Mūsā, ottavo *Imām*] riguardanti l'esecuzione dei rituali di commemorazione vi è la seguente: “*Chiunque rimembri la nostra sofferenza e pianga per i crimini che sono stati perpetrati a nostro danno, egli sarà dei nostri nel Giorno della Resurrezione. Chiunque rimembri la nostra sofferenza piangendo e altri piangano con lui, i suoi occhi non verseranno lacrime nel Giorno in cui molti piangeranno. Chiunque prenda parte a commemorazioni in cui la nostra condizione venga mantenuta viva, il suo cuore non perirà nel Giorno in cui molti cuori moriranno*”¹³.

Al riguardo Nakash osserva che:

[...] Il metodo più antico per creare e trasmettere la memoria dei fatti di Karbala furono le commemorazioni funebri nel corso delle quali gli Sciiti narrarono, in arabo, gli episodi connessi alla battaglia, e piansero la morte di Husayn e dei suoi compagni. Le tradizioni riferiscono che tali commemorazioni furono tenute immediatamente dopo la morte di Husayn da parte delle donne della sua famiglia, prima ancora di essere portate a Damasco. Durante il periodo Umayyade, il lutto per il martirio di Husayn fu osservato in segreto nelle dimore degli Imam e dei loro seguaci. Fu già, probabilmente, nel corso di questa fase di formazione dello sciismo, che la tradizione delle commemorazioni dell' *'Āshūrā'* venne stabilita per la prima volta¹⁴.

Con l'avvento della dominazione Abbaside i *majālis* iniziarono a svolgersi anche al di fuori delle residenze private e poterono essere tenuti nelle moschee. Ayoub, riferisce che i primi regnanti Abbasidi trovarono utile patrocinare i *majālis* come mezzo di propaganda anti Umayyade e che, a tale scopo, nel decimo secolo al Cairo, Baghdad e Aleppo erano stati costruiti degli edifici specificatamente dedicati alla commemorazione della morte di Husayn: le *husayniyyat* (sing. *husayniyya*)¹⁵. Già nel nono secolo, inoltre, i *majālis* avevano incorporato alcune pratiche rituali quali il lamento funebre (*niyāha*) e il pianto¹⁶, ma anche la percussione

12 Szanto, E., *Shi'a Islam in Practice*, In: Woodward, M., Lukens-Bull, R. (eds) *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-73653-2_8-2. Trad. mia.

13 Shams al Din, M., *Thawrat al-Husayn fi l-wujdan al-sha'bi*, Beirut, 1980, (trad. en. I.K.A. Howard, *The Rising of Husayn: It's impact on the Consciousness of the Muslim Society*, London, Muhammad Trust, 1985), p.193.

14 Nakash, Y., op. cit. Trad. mia.

15 Ayoub, M., op. cit., p. 154.

16 Ibid.

ritmica del petto con il palmo della mano (*latm*) e l'invettiva contro gli uccisori di Husayn, pratiche che la tradizione agiografica sciita fa risalire sia alle orazioni funebri tenute da Zaynab subito dopo la battaglia di Karbala¹⁷, sia alle commemorazioni annuali del martirio di Husayn, organizzate dai *tawwābūn* di Kufa a scopo penitenziale¹⁸.

L'occultamento del *Mahdī* e la diffusione del culto di Husayn crearono le premesse per l'ulteriore propagazione del rituale del *majlis*, durante il quale sempre maggior enfasi venne data alla recitazione di componimenti di tipo elegiaco in onore dei martiri di Karbala e a un nuovo tipo di genere letterario, il *maqṭal*¹⁹, consistente nella narrazione delle sofferenze patite dagli *Imām* durante il martirio²⁰. La poesia e il *maqṭal* rappresentano, secondo diversi osservatori²¹, gli strumenti attraverso i quali nel *majlis* si realizza la connessione empatica tra i fedeli e l'*Imām*, in quanto elementi in grado di suscitare commozione, pianto e l'esecrazione dei nemici di Husayn. Questo effetto si manifesta ancora oggi, con particolare vigore, nelle commemorazioni della prima decade di *Muharram*, che sono strutturate seguendo la sequenza cronologica degli eventi con cui la tradizione narrativa descrive lo svolgimento della battaglia di Karbala.

Muhammad Mahdī Shams al Dīn, nel descrivere lo sviluppo dei rituali di commemorazione dell'*Āshūrā'*, definisce quali siano i temi ricorrenti nella narrazione della battaglia di Karbala:

[...] Questi sono stati, dall'origine ai giorni nostri, gli aspetti predefiniti nei riti di commemorazione di Husayn: la storia della rivoluzione di Husayn, con l'accento sull'aspetto tragico della stessa; la slealtà e il tradimento degli abitanti di Kufa; l'insostenibile oppressione esercitata dagli Umayyadi e il loro rifiuto dei veri valori; l'impedire [da parte dei soldati di Yazīd] l'accesso all'acqua ai seguaci di Husayn e la sete che questo provocò in donne, bambini, guerrieri e cavalli; i dialoghi tra donne e bambini e Husayn e altri a proposito dell'acqua e della sete; i dialoghi tra Husayn e i suoi seguaci, i suoi fratelli, le sue sorelle, gli Umayyadi; la pervicacia con cui Yazīd umiliò Husayn e il rifiuto di quest'ultimo e dei suoi sodali di accettare l'ingiustizia; la supplica rivolta da Husayn nei confronti della sua famiglia e dei suoi sostenitori di lasciarlo solo e salvare le proprie vite e il rifiuto da essi opposto con il commovente proposito di sostenerlo fino alla morte; il martirio [da parte degli uomini di Yazīd] dei suoi seguaci [di Husayn], di membri della sua famiglia e l'assassinio di giovani e bambini. I rituali raggiungono il loro *climax* con la morte di Husayn e la descrizione dettagliata del luogo in cui è avvenuta insieme a quella di tutti i luoghi in cui la morte dei suoi seguaci è avvenuta²².

17 Shams al Din, M., op. cit., p.179.

18 Hussain, A., J., op. cit.

19 Shams al Dīn, (op. cit., p.222), indica titolo e autore dei primi e più rappresentativi esempi di questo genere letterario: *Maqṭal al-Husayn* di Abū Mikhnaf Lūt ibn Yaḥyā; *Maqātil al-Tālibiyyīn*; di Abū al-Faraj al-Isfahānī; *Kitāb al-Futūḥ* di Ibn Aṯam Abū Muhammad Ahmad; *Kitāb al-Irshād* di al-Mufid Muḥammad ibn Nuṣmān; *Maqṭal al-Husayn* by al-Khawārizmī.

20 Ayoub, M., op. cit., p.153.

21 Si veda in proposito Norton 2005; Nakash 1993; Ayoub 1978; Hussain 2005; Deeb 2005; Szanto 2013, 2018.

22 Shams al Din, M., op. cit. p. 203. Trad. mia.

I *majālis* del decimo giorno dell'*Ashura* sono dedicati al martirio di Husayn (*majālis al-'azā'*) e costituiscono l'apice di un percorso devozionale il cui gradiente emotivo aumenta in maniera progressiva nel corso di ogni sessione, attraverso l'opera di un oratore esperto in materia recitazione del Corano (*Qāri'*), che viene ingaggiato proprio allo scopo di favorire il coinvolgimento emotivo dei partecipanti alla riunione di preghiera. Questo meccanismo psicologico è descritto con chiarezza da Shams al Dīn:

[...] il predicatore tenta di creare una tensione psicologica e di produrre un'atmosfera emotivamente carica tra gli astanti per stimolarne il pianto. Il predicatore, al raggiungimento della tensione psicologica, non prosegue immediatamente parlando della tragedia [di Husayn]. Arriva a questa fase attraverso il *karīz* (induzione), mentre si concentra sulla narrazione di qualche evento che contiene delle similitudini con uno degli aspetti della tragedia di Husayn, così da permettere un accostamento tra le due situazioni, senza che gli astanti si rendano conto del mutamento di contesto e di atmosfera. In questo modo il discorso trasla impercettibilmente dall'evento narrato alla situazione di Husayn e il predicatore si addentra in una descrizione dettagliata della tragedia, dalla quale deriva un susulto psicologico ed emotivo. Termina poi la sessione di commemorazione recitando alcune strofe di poesie di cordoglio²³.

Il ruolo dell'officiante, che in origine fu l'*Imām* del tempo, venne in seguito rivestito da persone particolarmente versate nella recitazione poetica e nell'arte oratoria. Questa ulteriore evoluzione dei *majālis* è intimamente legata al fenomeno del *rawza kwāni*²⁴, locuzione persiana che viene tradotta con: "recitare il *rawza*", termine che indica un componimento intitolato "Il giardino dei martiri" (*Rawza al Shuhadā'*), scritto dal *mullāh* Hussein Wā'iz al Kāshifī intorno al 1500. L'opera, articolata in dieci capitoli più un'appendice contenente le biografie dei dodici *Imām*, rappresenta una sintesi di diversi tipi di fonti riguardanti la battaglia di Karbala, alcuni *ahadīth* ed eventi correlati alla vita di altri membri dell'*Ahl al Bayt*, tradotti in persiano alternando prosa e linguaggio in versi secondo i migliori canoni estetici del tempo.

Sebbene l'accuratezza storica e dottrinale dell'opera sia stata successivamente messa in discussione anche da parte sciita, la sua enorme diffusione - venne tradotta in diverse lingue e rielaborata totalmente in versi molte volte - ne testimoniò il successo duraturo. Il *Rawza al Shuhadā'*, infatti, divenne il principale *maqtal* a partire dalla sua prima stesura fino alla metà del ventesimo secolo, contribuendo al radicamento dello sciismo e allo sviluppo di un ulteriore rituale: il *ta'ziyeh*, di cui si parlerà in seguito.

La descrizione che Aghaie fa del *rawza kwāni* sembra sottintendere che tale rituale si sia evoluto fino a coincidere con il *majlis*:

23 Shams al Dīn, M., op. cit., p.248. Trad. mia.

24 Si veda in proposito Aghaie: [...] questo nuovo genere di narrazione devozionale fu recitata nel corso di funzioni religiose ed evolvette in un rituale di cordoglio detto *rawzeh khani*, che può essere tradotto con l'espressione: "leggere il *rawzeh*" (cioè, leggere il libro *Rawzat al Shuhada'*). Aghaie, K., S., "The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition." The Drama Review (T188), vol. 49, no.4, 2005, pp. 42-47. Trad. mia.

[...] Il rawzeh khani fu (ed è ancora) un rituale nel corso del quale veniva tenuto un sermone basato sul Rawzat al Shuhada o su di un testo simile, con un notevole livello di improvvisazione da parte di un oratore appositamente formato. L'obiettivo dell'oratore era di indurre l'uditorio al pianto attraverso la recitazione dei drammatici dettagli della battaglia di Karbala. Questo rituale di cordoglio venne considerato dagli Sciiti come un mezzo per l'ottenimento della salvezza, sviluppando l'equivalente spirituale dell'empatia e della compassione per i martiri²⁵.

I medesimi elementi presenti nel *rawza kwāni* sono ancora rintracciabili in resoconti più recenti, come emerge dalla lettura di un articolo di Edith Szanto, riguardante i *majalīs* condotti in Siria:

[...] In Siria uomini e donne partecipano a commemorazioni funebri [in onore di Husayn] separate ma identiche. La seguente descrizione, tuttavia, riguarda le cerimonie femminili. Le cerimonie sono tenute dalle *mullayat* (plurale di *mullaya*; *mullah* di sesso femminile). I professionisti ricevono un onorario per la loro performance. [...] La *mullaya* solitamente inizia la commemorazione recitando una preghiera per uno dei membri della famiglia del Profeta. In alternativa può cominciare intonando una lenta *latmiyya* (una lenta nenia accompagnata dalla percussione ritmica del petto con la mano). Successivamente la *mullaya* recita delle preghiere di benedizione rivolte alla famiglia del Profeta. Queste includono una breve e stereotipata descrizione delle sofferenze patite e si concludono con la formula: “*avremmo voluto essere con voi alla battaglia di Karbala e così avremmo ottenuto una gloriosa vittoria*”. L'intera introduzione è intonata come una cantilena, per creare l'atmosfera adatta al rituale. A questo punto la *mullaya* può decidere di tenere una predica per presentare argomenti legati a questioni sociali o di natura dottrinale o giuridica. Tuttavia, questa fase è opzionale. Se la *mullaya* ritiene di dover parlare, lo fa riconducendo sempre il discorso alle virtù e ai patimenti della famiglia del Profeta e concludendo l'intervento ritornando al registro del lamento funebre. La struttura del rituale evoca lo sdegno morale giustapponendo virtù e sofferenza iniqua. Al fine di segnalare la conclusione della nenia la *mullaya* recita la formula con cui i musulmani rispondono alla notizia della morte di qualcuno: “*apparteniamo a Dio e a Lui ritorniamo*”. In risposta le astanti asciugano le lacrime dal proprio viso e lo scoprono. La *mullaya* intona nuovamente una o più *latmiyya*. La prima, di solito, più lenta, seguita da un'altra più veloce. Le astanti si percuotono il petto e possono unirsi alla recitazione o rispondere alla melodia. La cerimonia si conclude con una *du'ā* [supplica] che orienta nuovamente nello spazio e nel tempo il gruppo riunito in preghiera²⁶.

Il pellegrinaggio rituale presso i luoghi di sepoltura degli *Imām* e di altre personalità sacre, detto: *ziyāra* (dal verbo arabo *ziyāra*: visitare), ebbe altrettanta importanza del *majlis* nella conservazione e nella trasmissione dei concetti chiave dello sciismo e si diffuse durante il primo secolo della dominazione abbaside. La visita alle tombe degli *Imām* e di altre personalità sciite, per la sacralità attribuita a tali luoghi, determinò l'emergere di flussi di pellegrini lungo una rete di località sparse tra Arabia, Iraq, Siria e Persia, e la creazione di luoghi di accoglienza e di centri di studio a ridosso dei mausolei, che continuano ad esistere ancora oggi. Questo è il caso di Karbala, che ospita il mausoleo di Husayn e degli altri martiri della battaglia; di Najaf, in cui è sepolto 'Alī ibn 'Abī Tālib; di Medina, in cui sorgono i mausolei del secondo, del quarto, del quinto e del sesto *Imām*; di Bagdad, in cui giacciono il settimo e il nono

25 Aghaie, K., S., 2005. Trad. mia.

26 Szanto, E., op.cit. Trad. mia.

Imām; di Mashad, che ospita la tomba dell'ottavo *Imām*; di Samarra, in cui riposano il decimo e l'undicesimo *Imām*; di Qom, in cui giacciono i resti di Fātima, e - infine - di Damasco, in cui riposa Zaynab.

A testimoniare l'importanza che la *ziyāra* aveva già nel nono secolo d.C., basti ricordare che il califfo abbaside Mutawakkil, preoccupato dalle masse di pellegrini sciiti che si recavano a Karbala, distrusse il mausoleo di Husayn (in seguito ricostruito) e proclamò la pena capitale per quanti avessero visitato il sito²⁷.

Hussain fa notare come i pellegrinaggi verso Karbala avessero determinato, già nella prima metà del decimo secolo, la nascita di un'economia locale; lo sviluppo di un'architettura connotata da elementi simbolici tipicamente sciiti; ma soprattutto la progressiva evoluzione della *ziyāra* in una versione molto elaborata, la cui esecuzione da parte dei fedeli implicava l'adozione di forme espressive quasi liturgiche, consistenti in specifiche fasi di preghiera combinate a movimenti e posizioni del corpo, da eseguire all'entrata nel mausoleo, ai piedi della tomba dell'*Imām* e alla testa della stessa²⁸. Nakash fa rilevare come il nuovo rituale contribuì all'affermazione dell'identità distintiva degli sciiti e alla preservazione della memoria collettiva:

[...] il pellegrinaggio al mausoleo di Husayn a Karbala costituì uno degli elementi fondamentali della memoria religiosa collettiva degli sciiti. La funzione essenziale della visita [alla tomba] è di mantenere il contatto e l'impegno (*'ahd*) tra il fedele sciita e il suo Imam, il quale è in grado di intercedere per il credente presso Dio nel giorno della resurrezione. Al di là dello scopo di rinnovare il patto tra il fedele e l'Imam, il pellegrinaggio riveste un'importante funzione educativa. La perorazione di questa pratica già da parte degli stessi Imam dimostra lo sforzo cosciente per la propagazione dello sciismo e per promuovere quei rituali che avrebbero potuto preservare la memoria collettiva sciita e l'identità di gruppo, distinta da quella dei sunniti ²⁹.

Un altro autorevole e articolato punto di vista emico circa la funzione della *ziyāra*, è quello espresso dal *mujtahid* Muhammad Mahdī Shams al Dīn:

[...] Nella mente delle persone esiste una convinzione diffusa, recentemente perfino nelle menti della maggior parte degli sciiti, che le motivazioni alla base dell'effettuazione della *ziyāra* siano connesse con la venerazione delle persone che sono oggetto di pellegrinaggio, in quanto nobili agli occhi di Dio, e che pertanto il pellegrinaggio sia motivato dalla necessità che questi intercedano presso Dio e dall'ottenimento della benevolenza divina attraverso la loro mediazione, [...] e che sia tutto qui. Questo è un grande errore. Gli *Imām* hanno fatto della *ziyāra* una pratica giuridica islamica, qualcosa che il musulmano compie continuamente in quanto istituzione politica, culturale e religiosa che è stata fondata al cuore della cosmologia culturale sciita. L'errore sta nel non comprendere che questa istituzione rappresenta, nella storia dell'*Islām*, il nucleo rivoluzionario che si pone come testimone e critico permanente del governo esistente e del suo metodo di gestione della *umma*. Quando la struttura intima dell'uomo sciita si spezza ed egli abbandona la sua virtù fondamentale, la sua comprensione delle pratiche, che furono formate per nutrire la sua anima e la sua mente, muta. Egli allora le scambia con pratiche che lo paralizzano

27 Hussain, A., J., op.cit.

28 Ibid.

29 Nakash, Y., op.cit. Trad. mia.

no e che giustificano la sua attitudine disfattista. Gli *Imām* disposero i pellegrinaggi al Profeta e ai suoi discendenti per un grande scopo: mantenere la relazione tra la viva fede e l'uomo sciita palpitante di vita, per timore che l'*Islām* potesse trasformarsi, nella mente dell'uomo, in una serie di pratiche meramente ritualistiche e in morta giurisprudenza³⁰.

Si è visto come il *majlis* rappresentati la prima e fondamentale forma di commemorazione della '*Āshūrā*', caratterizzata da elementi quali: il lamento, il pianto e la percussione ritmica del petto con il palmo della mano, e dalla recitazione di testi in prosa e in versi da parte di un oratore specificamente addestrato a indurre un effetto catartico negli astanti. Il *majlis* poté evolversi al variare delle condizioni sociali e politiche, sopravvivendo alla persecuzione dei dominanti sunniti e alla scomparsa degli *Imām*, grazie all'elaborazione dottrinale compiuta dalla classe religiosa sciita e alla sua capacità di aggregare i fedeli attorno al nucleo simbolico dello sciismo, attraverso forme rituali sempre più elaborate come il *rawza kwāni* e la *ziyāra*.

2.1.2 *Masirat/Mawākib*.

La prima testimonianza del successivo sviluppo dell' '*Āshūrā*': una processione pubblica avvenuta nel 963 a Bagdad, è riportata dallo storico sunnita Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr (1300-1373) nel suo libro: "*al-Bidāya wa al-nihāya*" (Il principio e la fine):

[...] in questo anno, nel decimo giorno di *Muharram*, Mu'izz al Dawlah Ibn Buyeh [Abī Husayn Ahmad, sovrano Buwayhide], che Dio lo disonori, ha disposto la chiusura del mercato e che le donne potessero vagare a capo scoperto tra i banchi, vestite con abiti di lana grezza e con i capelli sciolti, schiaffeggiandosi il viso e piangendo nel nome di Husayn ibn 'Alī ibn 'Abī Tālib. La gente della *Sunna* non ha potuto impedire questo spettacolo osceno a causa del gran numero degli sciiti e della loro crescente egemonia, dovuta al favore del Sultano³¹.

Ismā'īl ibn 'Umar descrisse l'emergere di tensioni e violenze nel corso delle celebrazioni della '*Āshūrā*' nell'arco del decennio successivo:

In questo anno [973] durante l' '*Āshūrā*', la spregevole novità fu celebrata secondo il costume degli sciiti. Una grande sommossa scoppiò tra sunniti e sciiti, dimostrando entrambe le fazioni poco senno. Un gruppo di sunniti pose una donna su di un cammello e la chiamò 'Ā'isha, un altro prese il nome di Talhah e un altro ancora quello di Zubayr, ed essi dissero: " *Andiamo a combattere i seguaci di 'Alī* ". Molte persone furono uccise da entrambe le parti³².

Gli eventi riferiti furono il risultato di un processo di transizione politica interno all'impero abbaside provocato dall'ascesa dei Buwayhidi, una dinastia sciita i cui esponenti assunsero al rango di emiri protettori del califfato grazie a una serie di conquiste militari che, nell'arco di poco più di un decennio, li portarono dai territori d'origine, situati nella Persia occidentale, ad occupare vasti possedimenti tra Iraq e Persia. La conquista buwayhide di Bagdad

30 Shams al Dīn, M., op. cit., pp.37-38. Trad. mia

31 Citato in Hussain, A., J., *The mourning of History and the History of Mourning: The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, AAVV, vol.25, no.1, Mourning and Memory, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 78-88. Trad. mia.

32 Ibid. Trad. mia.

nel 946, indica come, in quel periodo, gli abbasidi mantenessero un'autorità esclusivamente formale, non potendo impedire agli sciiti di manifestare pubblicamente la propria fede e la propria appartenenza a una comunità distinta da tradizioni e simboli propri, al punto da provocare il risentimento e la reazione della popolazione sunnita³³. Tale stato di cose era destinato a mutare nuovamente, prima con l'avvento dei Selgiuchidi, che nel 1055 d.C. misero fine all'egemonia dei Buwayhidi, e successivamente con la campagna di conquista intrapresa dai Mongoli, che nel 1258 presero Bagdad. Per i successivi duecentocinquanta anni, fino alla salita al potere in Persia della dinastia Safavide, lo sciismo dovette nuovamente muoversi sotto traccia.

Le processioni pubbliche in ricordo del martirio dell'*Imām* Husayn sono dette *masirat* e *mawākib*, termini arabi che significano, appunto, marcia, parata e processione. In questo rituale la visibilità della performance prende il posto della riservatezza che per lungo tempo aveva caratterizzato i *majālis*. *Mawākib*, inoltre, è oggi utilizzato anche per riferirsi alle tende e ai punti di ristoro predisposti per i partecipanti alla processione, che possono raggiungere anche le diverse migliaia di unità e che necessitano di essere rifocillati e assistiti. Le processioni sono organizzate, a differenti livelli, da gruppi familiari, congregazioni religiose, associazioni professionali, comunità locali, aggregazioni di immigrati e autorità religiose regionali o nazionali. Nel medesimo corteo possono trovare spazio realtà sociali differenti, accomunate dalla medesima fede religiosa.

Aghaie ha descritto approfonditamente lo svolgimento delle processioni del decimo giorno dell'*'Āshūrā'* in Iran³⁴, nel corso delle quali si manifesta tutta la gamma di variabili incluse nei *masirat*. Nel corso del rituale i fedeli sfilano lungo le strade seguendo un ordine prestabilito, secondo il ruolo che ciascuno riveste nella cerimonia: in testa al corteo stanno il cantore (un *qāri'*, un *mullā* o anche uno *shaykh*), che recita elegie e guida la preghiera, e i portatori di *a'lām*: stendardi decorati con i nomi dell'*Imām* o dei membri dell'*Ahl al Bayt*. Seguono i carri che trasportano modelli in legno del mausoleo di Husayn e del suo feretro, poi i figuranti che, a piedi o in sella a cavalli e cammelli, rappresentano protagonisti e antagonisti della battaglia di Karbala. I fedeli esibiscono bandiere e vessilli, intonando nenie e lamenti funebri e possono essere inquadrati nel corteo oppure seguirlo standone ai margini. Su tutto incombe

33 Sabrina Mervin in proposito osserva: "In effetti, ogni volta che gli sciiti si sono trovati in posizione di forza o hanno avuto il potere (in particolare con i Buwayhidi, successivamente con i Safavidi e più tardi con i Qājār) le pratiche commemorative furono rafforzate e ne vennero stabilite di nuove". Mervin, S., *'Āshūrā' Rituals, Identity and Politics: A Comparative Approach (Lebanon and India)*, Farhad Daftary, Gurdofarid (ed.) Miskinzoda. *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, I. B. Tauris (*Shi'i Heritage Series*), The Institute of Ismaili Studies, pp.507-528, 2013.

34 Aghaie, K., S., *The Martyr's of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Seattle, University of Washington Press, 2004, pp. 149-151.

un'atmosfera di lutto e disperazione, amplificata dai suoni che provengono da flauti e tamburi, che scandiscono ritmi basilari in coordinazione con quello della preghiera, e dal pianto degli astanti, che si percuotono il viso e il petto con il palmo della mano.

Nel confronto con gli aspetti peculiari del *majlis* e della *ziyāra* emerge la dimensione estetica del *masira*, attraverso l'uso simbolico dei colori delle bandiere e dei costumi: nero per indicare il lutto, verde per i figuranti che rappresentano Husayn e i suoi sodali, rosso per quelli che impersonano Yazīd e la sua fazione. Proprio la natura eminentemente pubblica di questo rituale ha permesso agli osservatori di cogliere una certa variabilità nelle forme con cui viene interpretato, come emerge dai resoconti etnografici più recenti³⁵, che permettono di evidenziare come, ad esempio, nelle processioni dell' '*Āshūrā*' celebrate in Medio Oriente si faccia maggiormente ricorso ad immagini e figuranti rispetto a quanto accade in India dove, invece, si ricorre a un uso massiccio di simboli incastonati negli *a'lam*, enormi e pesanti standardi metallici che vengono portati in processione.

Una variante importante e relativamente tarda del *masira* è rappresentata dall'introduzione delle pratiche di mortificazione e autoflagellazione, che fanno la loro comparsa a partire dal sedicesimo secolo e che, ancora oggi, costituiscono uno degli aspetti più dibattuti e controversi delle commemorazioni dell' '*Āshūrā*'.

2.1.3 *Tatbīr* e *Latam*.

Con la dinastia safavide, attiva tra il 1501 e il 1736 su di un territorio esteso tra l'Uzbekistan e l'Iraq e tra la Georgia e il Qatar, lo sciismo venne imposto come religione ufficiale in tutte le province controllate. Lo sciismo, nato come movimento di opposizione, si era trasformato in istituzione politica al cui vertice sedeva lo *Shāh*, sovrano divinizzato che faceva risalire le sue origini ad 'Alī e che deteneva nelle sue mani sia il potere temporale che quello spirituale. In tale contesto i rituali di commemorazione dell' '*Āshūrā*' assunsero una posizione preminente nel processo di formazione dell'identità culturale e religiosa della nazione. Parimenti crebbe di importanza la categoria degli '*ulamā*' sciiti, molti di questi provenienti dal Libano, dalla Siria e dall'Iraq, che contribuirono in maniera decisiva all'organizzazione dell'impero nei settori dell'insegnamento e della giustizia e furono determinanti per la fondazione di nuovi centri del sapere nella capitale Isfahan e presso Mashad, in grado di rivaleggiare con le più antiche sedi del sapere sciita: Najaf e Karbala.

Il rapporto tra gli '*ulamā*' e i governanti non fu comunque privo di contrasti. Se, da un lato, i Safavidi necessitarono del supporto dei dotti sciiti per portare a termine l'opera di con-

35 Si vedano: Szanto 2013; Mervin 2013; Deeb 2005, 2009; Weiss 2007; Norton 2005.

versione di una popolazione a maggioranza sunnita e per gettare le basi culturali e burocratiche necessarie all'unificazione di una serie di feudi sotto l'autorità centrale dello *Shāh*, l'auto-proclamata natura divina del sovrano, che di fatto si sostituì al *Mahdī* assumendone autorità e prerogative, mal si conciliò con l'ortodossia duodecimana. È possibile, inoltre, che il favore che i Safavidi - in origine sunniti a capo di una confraternita religiosa di sufi: la *Safawīyya* - tributarono alle dottrine sciite e alle sue manifestazioni pubbliche, sia stato in larga parte motivato dalla contrapposizione politica e militare con gli Ottomani, che necessitava di uno strumento propagandistico per esercitare il controllo della popolazione in aree contese, come nel caso dell'Iraq.

Queste premesse crearono le condizioni per un'ulteriore evoluzione dei rituali dell'*Āshūrā*, che si manifestò in due aspetti distinti: il *ta'ziyeh*, cioè la rappresentazione in forma teatrale della battaglia di Karbala e il *tatbīr*, pratica collettiva di mortificazione e auto-flagellazione rituale attuata, perlopiù, all'interno dei *masirat* e, meno frequentemente, come rituale a sé stante. Riservandoci di trattare il *ta'ziyeh* in seguito, possiamo concentrarci sul fenomeno del *tatbīr*, che si manifesta nel gesto autolesionista di colpire ripetutamente la fronte con uno strumento affilato, generalmente una sciabola o un rasoio, per provocare la fuoriuscita di sangue sul volto e sugli abiti. Sebbene il *tatbīr* presenti delle varianti, come ad esempio il *zanjeer*, praticato perlopiù tra le popolazioni sciite del subcontinente indiano, utilizzando un flagello munito di lame per colpire la schiena³⁶, o come il *latam* o *matam*, consistente nel percuotere ritmicamente e con forza il torace con i pugni chiusi³⁷ ovvero con il palmo della mano, tenendo strette tra le dita delle sottili lame che aprono dei tagli poco profondi nella pelle del torso³⁸, tutte le tipologie sono accomunate da alcuni elementi: la natura collettiva del rituale, che viene solitamente attuato da gruppi maschili³⁹ nel corso dei *masirat* del decimo giorno di *Muharram*; l'esecuzione coordinata e coreografica del gesto, che avviene intonando preghiere e invocazioni; l'utilizzo di indumenti specifici per forma e colore, solitamente costituiti da un caftano o un drappo funebre bianco⁴⁰ e da una fascia portata sulla fronte, a signifi-

36 Nakash, op. cit., citando J. R. I. Cole, [Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859. Berkeley: University of California Press, 1988] riferisce: [...] *Rimane incerto anche quando gli sciiti in India cominciarono a praticare le flagellazioni, ed esattamente in quale forma. La pratica potrebbe essere stata trasmessa in quell'area sia dagli immigrati sciiti Iranian nel diciannovesimo secolo o forse ancor prima dai cavalieri Qizilbāsh mandati da Nadir Shāh su richiesta di Safdar Jang, il governatore di Awadh, in seguito al ritiro dell'esercito di Nadir Shāh dall'India, intorno al 1740.*

37 Norton, A., R., *Ritual, Blood, and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon. The Drama Review*, vol. 49, n. 4, *Special Issue on Ta'ziyeh*, pp. 140-155, 2005.

38 Hussain, A., J., op. cit.

39 La partecipazione femminile al *tatbir* è, in generale, una circostanza poco frequente, ma esistono delle eccezioni. Si veda in proposito Hegland, M. E., "*Shi'a Women's Rituals in Northwest Pakistan: The Shortcomings and Significance of Resistance.*" in *Anthropological Quarterly* 76, no. 3 (2003): 411-42. <http://www.jstor.org/stable/3318183>.

40 Scharbrodt, O., *Contesting ritual practices in Twelver Shiism: modernism, sectarianism and the politics of*

care la volontà di martirio e per massimizzare l'effetto scenico del sangue versato, come descritto da Samuel Benjamin, diplomatico americano in Persia:

[...] Mi trovavo a Tehran nel 1884. Lungo le strade sfilavano in processione i fedeli, mostrando emozioni gravi come mai prima. Improvvisamente apparvero degli uomini che vestivano abiti di colore bianco. Erano muniti di coltelli e con essi cominciarono a colpirci la testa. Il sangue fluì dalle ferite prodotte dalle lame fino a quando gli uomini non ne furono coperti⁴¹.

L'origine del *tabtīr* è ancora oggetto di discussione tra gli studiosi ma le ipotesi maggiormente supportate da documenti storici⁴² sembrerebbero farla risalire, in particolare, alla penetrazione nella tradizione sciita duodecimana di elementi esterni, introdotti dall'*élite* militare dei *Qizilbāsh* (dal turco "Teste Rosse", soprannome dato dal tipico copricapo indossato)⁴³, il cui apporto fu fondamentale nella conquista del potere da parte di Ismā'īl, primo *Shāh* safavide, ovvero da popolazioni originarie del Turkmenistan e dell'Azerbaijan convertitesi allo sciismo⁴⁴.

Lo storico sunnita siriano Muhammad ibn Tūlūn al-Sālihī (morto nel 1546 d.C.) riferisce di aver visto praticare il *tabtīr* da parte della popolazione sciita di Damasco⁴⁵, confermandone la diffusione nei territori safavidi già nel sedicesimo secolo. Nakash, richiamando la medesima fonte spiega che:

[...] ibn Tūlūn riferisce che a Damasco, nel mese di *Muharram* del 1501 ci fu una folla di persiani, probabilmente Qizilbāsh e dervisci erranti, che erano impegnati nell'atto di ferire i propri volti⁴⁶.

Sempre Nakash scrive:

[...] Sia i racconti dei viaggiatori europei, sia le fonti sciite individuano nel Caucaso e nell'Azerbaijan il luogo d'origine delle flagellazioni. Le più vecchie cronache di viaggio dei viaggiatori risalgono alla prima metà del diciassettesimo secolo. Confrontando i resoconti di viaggio in Iran precedenti al diciannovesimo secolo, Henry Massé nota una fondamentale differenza nella natura delle processioni del *Muharram*. Nelle città meridionali come Isfahan e Shiraz, Della Valle, Thevenot, Tavernier e Le Brun (che Massé considera degni di nota per la loro precisione) non fanno menzione di alcun rituale autolesionistico. Contrariamente, lungo i confini delle regioni turcofone del Caucaso e dell'Azerbaijan nel nord dell'Iran, Kakash, Olearius e Struys scrissero che gli adepti si colpivano la testa con spade. Una delle prime descrizioni relativa all'utilizzo di strumenti da taglio nelle com-

self-flagellation (tabtīr), in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2022, DOI: 10.1080/13530194.2022.2057279

41 Citato in Elbadri, R., *Shia Rituals: The Impact of Shia Rituals on Shia Socio-Political Character*, London, LAP Lambert Academic, 2010. Trad. mia.

42 Nakash, Y., op. cit.

43 Riguardo a origine ed evoluzione del termine si veda: Shahzad, B., *The Origins and Rhetorical Evolution of the Term Qizilbāsh in Persianate Literature*. in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 57, no. 3, 2014: 364–91. doi:10.1163/15685209-12341352.

44 Nakash, op.cit., ipotizza una contaminazione delle popolazioni di queste aree a partire dai rituali di mortificazione praticati nell'Italia cristiana del quattordicesimo e quindicesimo secolo, diffusi in Anatolia e in Caucaso attraverso i commerci e la deportazione di prigionieri a seguito delle conquiste ottomane della Sicilia e della Grecia.

45 Citato in: Scharbrodt, O., op.cit.

46 Nakash, Y., op. cit. Trad. mia.

memorazioni di Husayn è fornita dall'ottomano Evliya Chelebi, che visitò Tabriz nel 1640 e partecipò alle cerimonie del decimo giorno di Muharram in quella città⁴⁷.

Sembra quindi presumibile che il *tabbīr* abbia fatto la sua comparsa in Persia e si sia successivamente diffuso in tutte le province dell'impero Safavide attraverso i pellegrinaggi condotti presso i mausolei sciiti, per emulazione e a seguito della predicazione religiosa, come nel caso dello sceicco Agha Abid Darbendi:

[...] Le flagellazioni furono introdotte nell'Iran centrale e meridionale, così come in Iraq, solamente nel diciannovesimo secolo. Questa ipotesi è supportata dai dati forniti dalle biografie sciite e dalla tradizione orale degli sciiti iracheni. Le biografie indicano nello *Shāykh* Mulla Agha Abid Darbendi (morto nel 1868/9) il primo che introdusse le flagellazioni a Tehran, intorno alla metà del diciannovesimo secolo. Come il suo nome fa supporre, Darbendi fu originario di una piccola città costiera del versante occidentale del Mar Caspio. Darbendi fu noto per la sua profonda devozione per l'*Imām* Husayn. Durante i primi dieci giorni di Muharram molte persone si radunavano sotto al pulpito dal quale Darbendi teneva i suoi sermoni, esortando i fedeli a sperimentare il dolore, sollecitando il pianto, il cordoglio e l'autoflagellazione⁴⁸.

Questo tipo di pratica ebbe un grande impatto nell'immaginario collettivo sciita, come testimoniato dal perdurante ed intenso dibattito sorto nel ventesimo secolo tra *mujtahidūn* sostenitori e oppositori del *tabbīr*. Questi ultimi hanno sostenuto l'inautenticità delle pratiche di autoflagellazione rispetto alla *sharī'a*; la loro natura di innovazione blasfema (*bid'a*) e l'effetto negativo che possono suscitare nei fedeli sunniti o non musulmani, danneggiando quindi l'immagine pubblica degli sciiti, oltre a metterne a rischio la salute⁴⁹.

Prefiggendoci di approfondire la suddetta tematica nel prosieguo del presente lavoro, analizzando nel dettaglio le posizioni teoriche di alcuni *mujtahidūn* rispetto alla liceità delle pratiche di autoflagellazione dell'*Āshūrā*, è indubbio che il *tabbīr*, sebbene praticato da una minoranza di fedeli, continua ad avere una grande visibilità nel contesto dei rituali dell'*Āshūrā*. In tal senso è ragionevole ritenere che questo aspetto influisca non poco sul dibattito riguardante l'ortodossia di questa pratica. Alcuni osservatori, notando la specificità del campione demografico che solitamente partecipa al *tabbīr* (uomini, generalmente giovani, appartenenti a congregazioni religiose o professionali), hanno sottolineato il carattere iniziatico di tale rituale⁵⁰ oppure quello distintivo e di protesta⁵¹.

47 Nakash, Y., op. cit.

48 Ibid. Trad. mia.

49 Scharbrodt, O., op.cit.

50 Si vedano Norton, A., R., *Ritual, Blood, and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon*. in *The Drama Review*, vol. 49, n. 4, Special Issue on Ta'ziyeh, pp. 140-155, 2005. Vanzan, A., *Gli sciiti. Storia, cultura e attualità dell'altro Islam*, Bologna, il Mulino, 2008.

51 Si veda Szanto, Edith, *Contesting Fragile Sainly Traditions: Miraculous Healing among Twelver Shi'is in Contemporary Syria*, in *Politics of Worship in the Contemporary Middle East: Sainthood in Fragile States*, ed. by Andreas Bandak and Mikkel Bille, Leiden: Brill, 2013

Come nel *masirat*, anche nel *tatbīr* i partecipanti vogliono mostrare a tutti (a sé stessi, al gruppo dei flagellanti, agli altri partecipanti al *masirat*, agli spettatori) quello che stanno facendo senza alcun ricorso a forme di mimesi; dare direttamente corpo e voce a quello in cui credono, per testimoniare allo stesso modo in cui ritengono lo abbia fatto l'*Imām* Husayn. A differenza dei rituali più antichi, però, nel *tatbīr* viene enfatizzato l'aspetto devozionale più estremo e violento e per questo in alcuni contesti storici ostili allo sciismo, come l'Iran dei Pahlavi e l'Iraq di Saddam Hussein⁵², venne proibito a causa del suo potenziale sovversivo. Per ragioni che analizzeremo nel paragrafo finale del presente capitolo, il *tatbīr* oggi incontra la più forte opposizione proprio all'interno di quei Paesi in cui lo sciismo si è maggiormente consolidato: l'Iran e il Libano. L'emergere di questo aspetto, che potrebbe sembrare paradossale, è legato a due interpretazioni divergenti del contenuto simbolico del martirio di Husayn: una che attribuisce al sacrificio un senso puramente soteriologico e l'altra, invece, che gli attribuisce un significato rivoluzionario⁵³. A queste due interpretazioni corrispondono altrettanti punti di vista emici circa la natura della religiosità sciita, che sono stati descritti dagli studiosi utilizzando una serie di opposizioni binarie: passiva/attiva⁵⁴; tradizionale/moderna⁵⁵; quietista/rivoluzionaria⁵⁶; emotiva/razionale⁵⁷. La questione, inoltre, sebbene nata nella prima metà del ventesimo secolo, nel contesto del dibattito tra *mujtahidūn* circa la riforma dei rituali dell'*'Āshūrā'*, si è allargata a tutta la comunità, coinvolgendo la moltitudine dei *muqallidūn* (coloro che seguono il *taqlīd*, ovvero sia che emulano l'esempio di un *mujtahid* in materia di *sharī'a*), espandendosi anche al discorso relativo ai ruoli di genere⁵⁸.

52 Szanto, op. cit., fa notare che le persecuzioni operate in Iraq nei confronti degli sciiti durante il regime di Saddam Hussein, hanno portato più di un milione di transfughi iracheni in Siria, i quali, fino al 2011 (anno in cui le rappresaglie del c.d. "Stato Islamico del Iraq e della Siria" contro gli sciiti sono cominciate) rappresentavano la porzione più consistente di sciiti che praticano il *tatbīr* in Siria.

53 In proposito Deeb spiega: [...] *lo slittamento di significato dell' 'Āshūrā' da soteriologico a rivoluzionario suggerisce uno slittamento parallelo nella nozione di temporalità. Le commemorazioni tradizionali dell' 'Āshūrā' implicano di rivivere la battaglia di Karbala ogni anno, come se si fosse là con l'Imām; in un senso il tempo è cristallizzato in questo momento essenziale ed essenzializzante della storia sciita. Di converso, l'enfasi delle commemorazioni autentiche sul significato rivoluzionario implica un cambiamento temporale lineare, con lezioni da apprendere dal passato ma da applicare affrontando il futuro.* Deeb, Lara, *Living 'Āshūrā' in Lebanon: Mourning transformed to Sacrifice*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, AAVV, v.25, n.1, *Mourning and Memory*, Durham, Duke University Press, pp.122-137, 2005.

54 Ram, H., *Mythology of Rage: Representations of the 'Self' and the 'Other' in Revolutionary Iran*, in *History and Memory*, vol. 8, no. 1, 1996.

55 Si veda Deeb 2005, op. cit.

56 Shams al Din, M., op. cit.

57 Dodd, S., D., *Religion for Revolution: shifting perception of bodily ritual in Lebanese Shi'a Community*, *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, no. 2, pp. 375-389, 2014.

58 Weiss, M., *The Cultural Politics of Shi'i Modernism: Morality and Gender in Early 20th Century Lebanon*, *International Journal of Middle East Studies*, no.39, pp. 249-270, 2007.

2.1.4 *Ta'ziyeh/Shabih*.

Il termine persiano *ta'ziyeh*, solitamente tradotto in italiano con le parole lutto, cordoglio e consolazione, nel contesto dei rituali di commemorazione del mese di *Muharram* indica principalmente la trasposizione in forma teatrale del martirio di Husayn. Il medesimo soggetto, in Libano, Iraq e Siria è detto *shabih* (in lingua araba: rappresentazione, imitazione). Tra gli sciiti dell'Iraq e del subcontinente indiano, lo stesso termine identifica le processioni di commemorazione della morte dell'*Imām* Husayn, svolte durante il periodo dell'*'Āshūrā'* e dell'*arba'īn*, nel corso delle quali i fedeli portano in processione un modello in legno e tela del sepolcro di Husayn (*naql*). In questa sede ci riferiremo al *ta'ziyeh* come al rituale sciita duodecimano della rappresentazione in forma drammatica del martirio di Husayn.

Sebbene molto sia stato scritto a proposito del *ta'ziyeh*, non esiste un parere concorde circa la sua origine. Peter Chelkowski, uno degli studiosi più autorevoli in materia, ha avanzato l'ipotesi che il rituale derivi dalla fusione di elementi presenti nel *masirat* e nel *rawza kwāni*, giunta a completo sviluppo intorno alla metà del diciottesimo secolo in Iran⁵⁹. Della medesima opinione è anche Aghaie che spiega:

[...] Nel corso della dominazione Qājār (1796-1925) il *rawza kwāni* si era evoluto in un rituale molto più articolato, chiamato *shabih kwāni* o *ta'ziyeh kwāni*. Il *ta'ziyeh*, un'elaborata performance teatrale incentrata sulla vicenda di Karbala e basata sulla medesima narrativa utilizzata nel *rawza kwāni*, coinvolgeva una grande cast di attori professionisti e amatoriali, un regista, un'area di raccolta, costumi e oggetti di scena. I Qājār furono grandi sostenitori di questo tipo di rituali e lo status sociale e religioso tra le *élite* fu in parte basato sull'abilità di organizzare tali eventi su larga scala. Questi rituali, che furono anche sponsorizzati da una varietà di aggregazioni sociali organizzate intorno a gilde professionali, gruppi di vicinato, tribù o associazioni etniche, ebbero la funzione di rinforzare una varietà di identità sociali⁶⁰.

L'elemento caratteristico del *ta'ziyeh* è presentato da Chelkowski citando le parole di Lewis Pelly, diplomatico inglese del diciannovesimo secolo:

[...] Se il successo di una recitazione teatrale deve essere misurato sulla base degli effetti che produce nel pubblico per il quale è stato scritto o di fronte al quale viene rappresentato, nessuna rappresentazione ha mai superato quella conosciuta nel mondo musulmano come tragedia di Hasan e Husayn⁶¹.

Il *ta'ziyeh*, infatti, si contraddistingue per la sua potenza evocativa, che induce nei partecipanti, siano essi attori o spettatori, manifestazioni emotive quali commozione, rabbia, pianto e disperazione, quegli stessi "stati d'animo e motivazioni" a cui faceva riferimento Nakash parlando dei rituali dell'*'Āshūrā'* in relazione alla sovrapposizione del mondo vissuto con quello immaginato e alla connessione empatica tra i fedeli e l'*Imām*.

59 Chelkowski, Peter, J., *Eternal Performance. Ta'ziyeh and other Shiite rituals*, Calcutta, Seagull Books, 2010
1st ed. in *The Drama Review* (49) 4, (T188) (Winter 2005). 91-99.

60 Aghaie, K., S., 2005. Trad. mia

61 Chelkowski, P., J., op. cit. Trad. mia.

Chelkowski, descrivendo la tecnica teatrale del *ta'ziyeh* delle origini, spiega come questa non fosse assimilabile ai canoni del teatro occidentale, dal momento che gli attori venivano considerati dei “portatori di ruolo” senza alcuna identificazione personale con i personaggi da essi rappresentati. Questo aspetto non era dovuto a una carenza di capacità professionale ma alla specifica esigenza di evitare qualsiasi accostamento con le figure sacre della tradizione sciita. In accordo a questa logica gli attori (tutti di sesso maschile, anche per i ruoli femminili) recitavano le loro parti seguendo un copione che veniva ostentatamente tenuto in mano da ciascuno; il regista, inoltre, compariva spesso nell’area di recitazione, muovendosi tra gli attori, scandendo i tempi, indicando il giusto momento di ingresso in scena agli attori e a volte suggerendo loro la parte da recitare. Il compito principale del regista era di elicitare nel pubblico emozioni connesse al lutto, organizzando a tal fine tutti gli aspetti della produzione, tra cui, oltre alla recitazione, la musica e le scenografie. A tal riguardo è interessante notare come nella rappresentazione del *ta'ziyeh*, non vi fosse separazione fisica tra attori e spettatori. Il palcoscenico, infatti, era costituito da una piattaforma circolare posta al centro dello spazio in cui sedeva il pubblico oppure coincideva uno spazio aperto tra le case o a margine dell’abitato. Gli attori entravano e uscivano dalla scena muovendosi lungo corridoi ricavati tra gli spazi in cui sedevano gli astanti, mentre i cambiamenti di scena venivano segnalati attraverso un movimento circolare intorno allo spazio di recitazione⁶².

I costumi e lo stile recitativo degli attori avevano lo scopo di permettere al pubblico di identificare facilmente ciascun personaggio, per questo motivo protagonisti ed antagonisti vestivano costumi di colori diversi (verde per gli Alidi e rosso per gli Umayyadi) e declamavano le rispettive parti con uno stile radicalmente opposto: attraverso l’uso della poesia per Husayn e i suoi sodali e in prosa per i soldati di Yazīd.

A tutt’oggi molti di questi elementi sono rimasti identici e l’evoluzione del *ta'ziyeh* si manifesta nell’impiego più frequente di attori professionisti (anche di sesso femminile) e al ricorso, nelle rappresentazioni organizzate con attori amatoriali, alla tecnica della recitazione in *playback*, secondo una sceneggiatura codificata, approvata dalle autorità religiose. Tutto questo senza compromettere la capacità di suscitare emozioni intense nel pubblico, come emerge nelle descrizioni delle rappresentazioni a cui Norton assistette nel 2000 nella città di Nabatiyeh, nel sud del Libano:

[...] la drammatizzazione dell’ *‘Āshūrā’*, la *timthiliyya* (una recitazione o performance teatrale) ha luogo di fronte alla più grande *husayniyya* della città. I testi variano di anno in anno ma la durata della rappresentazione è sempre di oltre tre ore. Migliaia di persone, per assistere all’evento, sono assiegate intorno al campo oppure sui tetti delle case che lo circondano. I guerrieri di Yazīd indossano sgargianti costumi fluorescenti di colore rosso

62 Chelkowski, P., J., op. cit.

e giallo, mentre le truppe di Husayn, dopo aver sfilato di fronte al pubblico in sella ad alcuni cammelli, si radunano nei pressi di un gruppo di tende bordate di verde. Un grande stendardo sventola ad indicare l'accampamento del nipote del Profeta. Uno speaker narra la vicenda ma ciascun attore, compreso quello che rappresenta Husayn, recita la propria parte [...] la tensione emotiva del dramma richiede il suo tributo da parte del pubblico e molte donne svengono per lo strazio e per essere state in piedi per ore. In alcuni momenti particolarmente emozionanti, come quello della morte di 'Alī al Akbar, primogenito di Husayn, di cui si dice somigliasse molto al Profeta, le donne singhiozzano forte. La morte di un bambino tra le braccia di Husayn ['Alī al Asghar, secondogenito di Husayn, colpito dalle frecce dei soldati di Yazīd] evoca un simile coro di lamenti. L'*Imām* riflette sull'ingiustizia, sul prezzo della fedeltà all'*Islām*, sulla necessità di affrontare la propria fine coraggiosamente e di sacrificare la propria carne e il proprio sangue al fine di poter contemplare *Allāh*. Husayn è l'ultimo a cadere, colpito a morte mentre, ferito, sta pregando. Mentre il dramma si conclude il pubblico sa che la testa dell'*Imām* verrà portata a Damasco, come tributo per Yazīd, e che il corpo di Husayn verrà lasciato a terra perché sia calpestato dai cavalli dei nemici, insieme ai corpi dei suoi seguaci. Le donne del gruppo di Husayn vengono fatte allineare e marciare fuori dal campo, verso la prigionia [...] Nel 1983, mentre il dramma veniva rappresentato, una pattuglia israeliana tentò di attraversare l'area in cui la folla era radunata. L'incidente scoppiò quando un incompetente ufficiale israeliano, cui era stato ordinato di evitare il contatto con la popolazione, sbagliò la lettura della sua carta topografica. L'esito è facilmente immaginabile e l'identificazione dell'occupante israeliano con Yazīd fu immediata. La folla era inferocita, i soldati risposero alla sassaiola con fucili e granate e diversi sciiti morirono. L'incidente fu un punto di svolta nella resistenza contro Israele, dal momento che fu determinante nel mobilitare quegli sciiti che fino ad allora erano rimasti neutrali⁶³.

Nella descrizione fatta da Emrys Peters⁶⁴, cinquanta anni prima, osservando lo *shabih* messo in scena in un villaggio libanese, è possibile riconoscere delle similitudini rispetto a quanto riportato da Norton. Peters, però, non individua nel rituale il messaggio di riscatto e di rivolta che contraddistingue l'*ethos* sciita ma, piuttosto, lo strumento per il mantenimento dello *status quo* nei rapporti di potere tra la piccola aristocrazia latifondista da una parte, e i contadini e i piccoli commercianti dall'altra:

[...] Quindi la struttura sociale del villaggio viene rispecchiata nella rappresentazione stessa, acquisendo in tal modo tutte le sfumature religiose della vecchia tradizione. A quella struttura, inequivocabile nel contenuto del rituale, viene attribuito, in effetti, un vero e proprio significato mistico, e la rappresentazione stessa dimostra in modo eloquente, anche se sfumato, la conferma dello *status quo* sociale. Gli abitanti del villaggio non vedono nella lotta di Husayn l'impegno teso a sconfiggere il califfato, ma una lotta contro il male. I Sayyd e gli Shaykh, molti dei quali vantano una discendenza da Husayn e dai suoi seguaci e che per questo si arrogano il diritto a ricoprire il ruolo nella rappresentazione, si identificano, nel dramma, con le forze del bene. In maniera speculare, nella vita reale, sono loro stessi che pregano, che confortano gli infermi, che consacrano le tombe, che sanciscono i matrimoni e che, in generale, si presentano come i legittimi portatori della cultura sciita. I contadini e i piccoli commercianti, d'altro canto, sono coloro i quali nella rappresentazione impersonano le forze del male, e che spesso nella vita disattendono le norme religiose per ignoranza o per colpevole negligenza [...] Il rituale rinforza il ruolo dei Sayyd e degli Shaykh come quello di coloro che mantengono l'ordine e la virtù nel villaggio, gettando sui contadini e i commercianti quella che ritengono essere la loro vera natura, quella degli irresponsabili. Nella processione è il contadino che punisce sé stesso, mentre i Sayyd e gli Shaykh controllano. Terminato il vuoto trionfo sul campo di

63 Norton, A., R., op. cit. Trad. mia.

64 Peters, E., L., *A Muslim Passion Play: Key to a Lebanese Village*, The Atlantic Monthly, October 1956.

battaglia teatrale, i contadini hanno imparato la vera natura della loro sconfitta morale nella piazza del villaggio, dove la validità eterna dello sciismo e la posizione dei Sayyid e degli Shaykh quali detentori del giusto modo di vivere, viene annunciata attraverso una emozionante e simbolica rappresentazione. La lezione non potrebbe essere più chiara⁶⁵.

A complicare il quadro ambivalente circa la connotazione ideologica del *ta'ziyeh* – rivoluzionaria o conservatrice - così come emerge dalle descrizioni di Norton e di Peters, si aggiunge l'analisi del *ta'ziyeh* nel contesto della rivoluzione islamica iraniana, fatta da Hamid Dabashi, per il quale l'aspetto peculiare del *ta'ziyeh* risiede nella sua:

[...] destabilizzante drammaticità, che mantiene la fase carismatica dello sciismo delle origini (quando nacque storicamente, venne teologicamente articolato e drammaticamente concepito) tematicamente viva attraverso rappresentazioni mimetiche e suggestioni simboliche⁶⁶.

In questo contesto, spiega Dabashi, la tematica centrale del *ta'ziyeh* è costituita dal concetto di *mazlūmiyyat*: l'assenza di giustizia che segnala la necessità della sua presenza. Questa presenza è l'*Imām*, che nel *ta'ziyeh* emerge come rappresentazione metaforica nel personaggio di Husayn, il *mazlūm* di Karbala, colui che è stato trattato ingiustamente e che si è opposto al tirannico Yazīd. Dabashi fa notare come la radice araba “ZLM”, che sta alla base del termine *mazlūmiyyat*, indichi allo stesso tempo sia ingiustizia che tirannia, combinando il significato morale e quello politico ed evocando così, istantaneamente, i due significati contrapposti, comprimendoli metaforicamente nel medesimo concetto che:

[...] innanzitutto, è una debolezza che costituisce una forza, una passività che implica l'agire attivo. Secondariamente è la moralità che presuppone la politica e la politica che evoca la moralità. Quale suprema figura simbolica dello sciismo, l'individuo storico Husayn viene assimilato nel *mazlūm* cosmogonico. Egli è un rivoluzionario permanente. Non può mai essere al potere, perché ciò farebbe di lui, *ipso facto*, un tiranno, cosa che non può accadere, perché ciò significherebbe l'annullamento di Husayn e con lui dello sciismo. Il *Ta'ziyeh* è il registro drammatico, il simbolo suggestivo, del paradosso che sta al centro dello sciismo⁶⁷.

Dabashi sostiene che lo sciismo, in quanto religione di protesta, possa unicamente opporsi al potere - o meglio, opporre la verità al potere per destabilizzarlo - senza mai potersi sostituire ad esso. Al successo politico, infatti, corrisponderebbe il fallimento morale. Per questo Dabashi ritiene che il *Ta'ziyeh*, che include tutta la costellazione delle manifestazioni di cordoglio per la morte dell'*Imām* Husayn ed è stato fondamentale nella mobilitazione delle forze che hanno animato sia la rivoluzione islamica in Iran nel 1979, sia la risposta popolare del

65 Peters, op. cit. Trad. mia.

66 Dabashi, H., *Ta'ziyeh as a Theatre of protest*, in Chelkowski, P., *Eternal Performance. Ta'ziyeh and other Shiite rituals*, Calcutta, Seagull Books, 2010, pp. 178-191. Trad. mia.

67 Ibid., op. cit. Trad. mia.

Paese in sostegno della guerra contro l'Iraq tra il 1980 e il 1988, abbia mancato un unico traguardo il: “*consolidamento dell'obsoleta teocrazia iraniana*”⁶⁸.

La conclusione cui giunge Dabashi, cioè che il *Ta'ziyeh* tradisca la sua natura di rituale di protesta e rivolta nel momento in cui venga asservito al mantenimento del potere, sembra collocarsi nel più generale processo di slittamento del contenuto ideologico⁶⁹ associato ai rituali dell' *'Āshūrā'*, nel dipanarsi del quale, anche la divergenza che era emersa dalle analisi di Peters e Norton sembra trovare una giustificazione coerente.

In questa prospettiva, uno dei fenomeni correlati a tale processo è rappresentato dal progressivo spostamento dei termini in gioco all'interno del concetto di *mazlūmiyyat*, il cui esito ha portato al ribaltamento del ruolo attribuito ai custodi della fede “ortodossa” sciita, che da vittime dell'ingiustizia divengono tiranni. Nel prosieguo del presente lavoro si cercherà di dar conto delle ragioni che stanno alla base di questo spostamento di significato, analizzando i discorsi con cui diverse istituzioni religiose sciite promuovono i rituali dell' *'Āshūrā'* e ponendo poi in relazione questi discorsi con le risultanze degli studi antropologici che hanno tentato di spiegare le differenze con cui i rituali vengono praticati.

2.2 L' *'Āshūrā'* nel pensiero religioso sciita contemporaneo.

La letteratura relativa ai rituali di commemorazione del martirio dell' *Imām* Husayn è sterminata e tentare di restituire l'ampiezza e la profondità di questo campo di studi esula dagli scopi del presente lavoro. Viceversa, proprio al fine di soddisfare gli obiettivi di questa tesi e circoscrivere l'ambito in cui si situa attualmente la contrapposizione ideologica tra sostenitori e oppositori dei rituali autolesionistici dell' *'Āshūrā'* in Libano, è essenziale ricostruire il percorso lungo il quale il confronto si è sviluppato, esaminando in maniera sintetica il pensiero di alcuni tra i maggiori *mujtahidūn* contemporanei.

Al riguardo si è scelto di partire da Mohsen al Amīn, ripercorrendo il suo punto di vista attraverso l'esame di alcune fonti secondarie, in quanto principale protagonista del tentativo di riforma dei rituali dell' *'Āshūrā'* nel ventesimo secolo, la cui opera ha aperto un dibattito che ha coinvolto i massimi esponenti religiosi sciiti e i loro discepoli, con conseguenze importanti sulle comunità sciite del Medio Oriente. Tra le figure più rappresentative che hanno pre-

⁶⁸ Dabashi, op. cit., scrive: [...] Alla fine del ventesimo secolo lo sciismo è stato messo in opera al fine di rovesciare una monarchia, consolidare la Repubblica Islamica e istituzionalizzare una obsoleta teocrazia. A conferma del suo paradosso dottrinale, lo sciismo è stato fondamentale nel conseguire il primo e il secondo compito, ma del tutto inutile per il terzo. Lo sciismo è stato la leva decisiva nella mobilitazione ideologica e militare, prima di essere categoricamente abbandonato da un establishment clericale unicamente motivato a perpetrare il proprio ingiusto potere, a costo di sacrificare la propria religione. Trad. mia.

⁶⁹ Il termine “ideologia” è qui inteso come qualsiasi insieme di idee e valori sufficientemente coerente al suo interno e finalizzato a orientare i comportamenti sociali, economici o politici degli individui.

so parte agli sviluppi più recenti di questo dibattito, collocandosi lungo il percorso aperto da Mohsen al Amīn, vi sono Muhammad Mahdī Shams al Dīn e Muhammad Husayn Fadlallāh, *mujtahidūn* formati nell'importante *hawza 'ilmīyya* (seminario) di Najaf⁷⁰ e che per gran parte della loro vita hanno operato in Libano. Per completare il nostro esame, infine, sarà necessario presentare anche il punto di vista degli oppositori ai tentativi di riforma dei rituali dell' 'Āshūrā'.

2.2.1 Mohsen al Amīn.

Nella prima metà del ventesimo secolo le comunità sciite della Siria, del Libano e dell'Iraq furono partecipi dello scontro dottrinale cominciato con la pubblicazione dell'opera intitolata: *Al-Majalīs al-saniyya fi manaqib wa-masa'ib al-'itra al-nabawiyya*⁷¹, del *mujtahid* libanese Mohsen al Amīn (1867-1952). Secondo Max Weiss il libro, nelle intenzioni del suo autore, aveva lo scopo di standardizzare e riformare i testi tradizionali (*maqātil*) e i rituali associati alle cerimonie dell' 'Āshūrā', con particolare riferimento alle pratiche da egli ritenute inaccettabili dal punto di vista etico e religioso: il *tatbīr* e il *latam*, lo *shabih*, l'utilizzo di strumenti musicali e la partecipazione delle donne ai rituali⁷² di lamentazione.

La presa di posizione da parte di Mohsen al Amīn si inseriva in una corrente di pensiero, attiva già nella prima decade del Novecento, che propugnava la necessità di riformare il sistema di istruzione delle *hawzāt*⁷³. Mohsen al Amīn avrebbe contribuito alla definizione di questo specifico tema in un'opera⁷⁴ pubblicata nel 1929, esplicitando la necessità di combattere il disordine (*fawdā*), rappresentato dalla totale libertà accordata agli studenti nella scelta dei rispettivi insegnanti e delle materie di studio e dall'assenza di una programmazione del livello di complessità dei corsi. La razionalizzazione delle *hawzāt* avrebbe dovuto contribuire a formare una nuova classe di predicatori uniformemente istruita, deputata a diffondere una versione unitaria dei precetti dello sciismo libera da inesattezze e superstizioni.

70 La rilevanza storica di Najaf quale centro di diffusione ed elaborazione delle dottrine sciite è ampiamente documentata. In particolare, la *hawza* di Najaf, nel ventesimo secolo ha rappresentato il crogiolo del pensiero sciita, accogliendo studenti provenienti soprattutto dalla Siria, dal Libano e, in coincidenza con la salita al potere della dinastia Pahlavi, dall'Iran.

71 Weiss traduce il titolo dell'opera con: "Le prescritte sessioni commemorative delle virtù e delle disgrazie della progenie del Profeta". Weiss, M., *The Cultural Politics of Shi'i Modernism: Morality and Gender in Early 20th Century Lebanon*, *International Journal of Middle East Studies*, no.39, pp. 249-270, 2007. Doi:10.1017.S0020743807070092.

72 Ibid.

73 Per un approfondimento sul tema si veda Mervin, S., *The Clerics of Jabal 'Āmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf Since the Beginning of the 20th Century*, Werner Ende and Rainer Brunner (eds.). *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History*, Brill, pp. 79-93, 2001.

74 Mervin (2001) riferisce che il titolo dell'opera, pubblicata nel 1929, è: *Ma'ādin al-jawāhir* (La miniera delle gemme) contenente uno specifico capitolo intitolato: *Islāh al madāris* (la riforma delle madrasse).

L'opposizione al tentativo di al Amīn partì dal Libano e si estese in seguito all'Iraq, trovando il primo sostenitore in 'Abd al Husayn Sādiq, un *'ālim* di Nabatiyeh, che nel libro intitolato *Sima' al sulaha'* (Le qualità dei Pii)⁷⁵, sostenne l'ortodossia di pratiche quali il pianto, le processioni pubbliche, il *tabbīr* e altre forme di autoflagellazione, al fine di onorare e commemorare più efficacemente l'*Imām* Husayn, sottolineandone l'utilità nell'unire emotivamente persone appartenenti a classi sociali e a contesti culturali differenti e minimizzando l'importanza delle questioni associate alla mescolanza tra i sessi o all'utilizzo di strumenti musicali durante lo svolgimento dei rituali. 'Abd al Husayn Sādiq, riferendosi al *tabbīr* e alle altre pratiche di autoflagellazione, ne difese la liceità, equiparandole alla procedura medica tradizionale islamica del salasso di sangue mediante coppettazione (*al hijāma*) e dichiarandole quindi del tutto raccomandabili, proprio in quanto effettuate a scopo devozionale⁷⁶.

Ende e Weiss⁷⁷ descrivono i termini con i quali Mohsen al Amīn rispose a queste critiche con un trattato intitolato: " *Risalat al-tanzih li-a'mal al-shabih* " (Dissertazione sulla purificazione delle opere per la rappresentazione dello *shabih*), il cui argomento principale verteva sulla necessità di bonificare i rituali del *Muharram* da quelle che considerava innovazioni⁷⁸ illegittime e inaccettabili. Nella stessa sede, inoltre, il *mujtahid* polemizzava contro il danno fisico causato dalle pratiche di mortificazione del corpo, proponendo un'etica basata sulla protezione dell'integrità personale, risalente al divieto coranico dell'autolesionismo⁷⁹.

Infine, le critiche espresse da Mohsen al Amīn si concentrarono sulla questione dell'interpretazione di ruoli femminili nello *shabih*, argomentando l'inopportunità sia di mostrare in pubblico uomini con costumi femminili, sia di permettere che le manifestazioni emotive femminili durante i rituali pubblici dell'*'Āshūrā'* avvenissero in prossimità dei partecipanti e degli spettatori di sesso maschile. In proposito, Weiss sottolinea come la reprimenda di al-Amīn sulla promiscuità sessuale fosse rivolta non tanto agli effetti negativi per l'integrità spirituale della comunità sciita, ma all'impressione deleteria che le innovazioni potevano esercitare sugli osservatori esterni, macchiando la reputazione degli sciiti⁸⁰.

75 Ende, op. cit., riferisce che il libro risulta introvabile e che egli riuscì a desumerne il contenuto attraverso le citazioni contenute nel *Risalat al tanzih* a scopo di confutazione.

76 Ibid., op. cit.

77 Ende, op.cit., Weiss, op. cit.

78 Ende, op. cit., da conto della convinzione di al-Amīn e di altre fonti coeve che l'introduzione delle pratiche di autoflagellazione fosse da attribuire al trasferimento di immigrati iraniani nelle cittadine libanesi di Nabatiyya e di Jiba, alla fine del 1800.

79 Scharbrodt, op. cit., in proposito spiega che al Amīn, nel *Risalat al-tanzih*, definì le autoflagellazioni manifestazioni di barbarie (*wahshiyya*) che ridicolizzavano i rituali di fronte alle persone.

80 Weiss, op. cit., spiega: "[...] la potenziale indesiderabile conseguenza del fatto che [durante i rituali] gli uomini si travestissero, le donne si disperassero e che entrambi suonassero strumenti musicali in pubblico, nella sua [di al Amīn] percezione consisteva nel fatto che tali aspetti potessero essere interpretati come disonorevoli e gettare discredito sulla comunità[...] producendo deleteri effetti politici sulle aspirazioni delle comunità sciite duodecimane in Libano, per non dire in Siria, Iraq e altrove. Trad. mia.

Il tentativo di ricomporre la frattura provocata da Mohsen al Amīn richiese l'intervento dei più stimati studiosi della *hawza* di Najaf: il *marja 'al-taqlīd* Abu al Hasan al Isfahānī - che si espresse in favore del *mujtahid* libanese con una *fatwā* che vietava qualsiasi forma di *tatbīr* e l'utilizzo di strumenti musicali durante i rituali dell' '*Āshūrā*' - e il *marja 'al-taqlīd* Muhammad Husayn Gharawī Na'īnī, che invece emise una *fatwā* di senso totalmente opposto, con la quale autorizzava l'uso di strumenti musicali, lo *shabih*, il *latam* e il *tatbīr* con un unico *ca-veat*, rappresentato dal fatto che le ferite auto inferte da parte dei fedeli dovessero essere superficiali, per non creare danni permanenti, secondo la medesima logica con cui veniva attuato il digiuno durante il *Ramadān*⁸¹. Queste due *fatāwā* confliggenti crearono i presupposti giuridici sui quali, le successive generazioni di fautori ed oppositori dei rituali di autoflagellazione, avrebbero costruito le rispettive tesi. Un' analisi più generale dei fattori soggiacenti allo scontro dottrinale viene efficacemente sintetizzata da Scharbrodt nel brano che segue:

[...] al di là dell'impatto che sul dibattito giuridico intorno al *tatbīr* ebbe il modernismo Islamico, queste contestazioni riflettono sviluppi geopolitici e settari più ampi. Il periodo fu segnato dall'emergere di due forze che minacciavano i tradizionali modelli sciiti di autorità, dottrina e prassi. L'ascesa del Wahabismo, con la fondazione del regno Saudita nel 1925, diede slancio al movimento politico antis-ciita, circostanza questa molto apprezzata da rappresentanti del modernismo Islamico quali Rashid Rida. In Iran, il nuovo governante Reza Shah Pahlavi (1878-1944), che fu incoronato nel 1925, attuò una radicale politica di secolarizzazione, che includeva il divieto di svolgimento in pubblico dei rituali dell' '*Āshūrā*', al fine di minimizzare la loro capacità di mobilitazione e l'influenza delle autorità religiose. Riformisti quali Muhsin al Amīn risposero a queste sfide tentando di minimizzare il carattere spettacolare ed emotivo dei rituali sciiti, per trasformarli in un'occasione di sviluppo etico individuale. I suoi oppositori furono motivati ad abbracciare in modo più esplicito il particolare carattere dei rituali sciiti, dai tentativi di secolarizzazione attuati dalla dinastia Pahlavi in Iran e dallo stridente settarismo antis-ciita del movimento Wahabita⁸².

Quello che è importante notare in questa sede è come, a un secolo di distanza, le idee di Mohsen al Amīn continuino ad essere presenti nel confronto tra oppositori e fautori del *tatbīr*. Ciò è riscontrabile ripercorrendo il percorso lungo il quale si è articolata la diatriba.

A seguito della promulgazione delle *fatāwā* di al-Isfahānī e di Na'īnī, la linea adottata dalla maggior parte dei *mujtahidūn* consistette nel non opporsi ai rituali di autoflagellazione, mantenendo le riserve formalizzate da Na'īnī. Tale tendenza trovò conferma nelle scelte operate dalla successiva generazione di *marāji*': Abū al Qāsim al-Mūsawī al-Khoeī (e il suo successore 'Alī al Sistani) e Muhsin al-Hakim a Najaf e 'Abd al Karim Ha'eri a Qom⁸³. Che tale scelta sia stata dettata dalla necessità di non creare ulteriori scissioni, ovvero di non perdere il consenso di quei fedeli che praticavano il *tatbīr* è una questione dibattuta. La fronda nella *ha-*

81 Scharbrodt, op. cit.

82 Ibid. Trad. mia.

83 Ibid., op. cit.

wza di Najaf fu rappresentata da quei religiosi riformisti impegnati in tentativi di dialogo e apertura con il mondo sunnita, come Muhammad Husayn Kāshif al Ghita' e Muhammad Rizā al Muzaffar e, successivamente, da Muhammad Baqīr al Sadr, allievo del *Marja* al-Khoeī e fondatore del partito *Hizb al Da'wat al Islāmiyya*, la cui opinione riguardo al *tatbīr* ricalca molto da vicino quella di Mohsen al Amīn:

[...] colpire i corpi e lasciar scorrere il sangue sono un modo di agire popolare e ignorante. Nessun *'ulamā'* si è mai sottoposto a simili pratiche ma, anzi, molti di loro le hanno bandite e vietate⁸⁴.

Se in Iraq, grazie alla linea interpretativa inaugurata da al-Khoeī, il tentativo di riforma avanzato da Mohsen al Amīn non attecchì, in Iran il supporto al *tatbīr* terminò con l'avvento della Rivoluzione Islamica. Il cambiamento di orientamento del suo leader, l'*Āyatollāh* Khomeinī, viene riportato da Scharbrodt in questi termini:

[...] Il leader della Rivoluzione Islamica Khomeinī cambiò opinione sul *tatbīr*. In gioventù, in uno dei suoi poemi, fece riferimento a Zaynab la cui fronte sanguinò copiosamente dopo averla battuta [in segno di disperazione] sulla sella della sua cavalcatura. Tuttavia, le dinamiche religiose della rivoluzione e le aspirazioni ad assumere la leadership religiosa e politica del mondo musulmano resero necessario riformare quelle pratiche rituali sciite che potevano alimentare tensioni settarie. Nelle *fatāwā* promulgate nel 1979, Khomeinī riconobbe la popolarità del rituale e giunse quasi a vietarlo: “*quando non conduce al ferimento (darar), non è proibito (māni' nadārad)*”. Ciononostante, in una *fatwā* successiva sostenne che: “*in quest'epoca e nelle circostanze attuali, ciascuno dovrebbe astenersi dall'autoflagellazione*”. Khomeinī reiterò l'interpretazione generalmente condivisa dalla maggior parte dei religiosi, ma emanò anche la raccomandazione di non attuare il *tatbīr* per esigenze di carattere politico⁸⁵.

Lo sviluppo di questa linea interpretativa in senso restrittivo venne formalizzato nel 1994 dall'*Āyatollāh* 'Alī Hoseynī Khāmeneī, con la promulgazione di due *fatāwā* con cui il *tatbīr* venne definitivamente vietato. Anche in questo caso le motivazioni alla base di questa decisione ricalcarono quelle di Mohsen al Amīn: tutto ciò che comporta danno fisico è vietato; l'autoflagellazione non è una dimostrazione di cordoglio e di lutto e non vi sono prove che stabiliscano l'autenticità del *tatbīr* quale pratica religiosa; anche se nel passato l'attuazione del *tatbīr* non ha creato nocumento alla reputazione degli sciiti, nel presente questa condizione è cambiata e il *tatbīr* può essere strumentalizzato dagli oppositori dello sciismo e dell'*islām*⁸⁶.

L'autorità di Khāmeneī, e delle sue decisioni in materia religiosa, sono riconosciute dal principale partito sciita libanese: *Hizbu'llāh* (partito di Dio) e di conseguenza da molti sciiti libanesi. Tuttavia, ancora oggi, in Libano esiste una minoranza di sciiti che pratica i rituali di autoflagellazione e sostiene il diritto di continuare a farlo. Con l'obiettivo di riportare la tema-

84 Scharbrodt, op. cit.. Trad. mia.

85 Ibid. Trad. mia.

86 Ibid. Trad. mia.

tica fino ad ora discussa al contesto di interesse, si procederà ad esaminare come, nel Libano contemporaneo, i rituali dell' *'Āshūrā'* e in particolare il *tatbīr* siano stati considerati dai massimi *mujtahidūn*.

2.2.2 *Muhammad Mahdī Shams al Dīn*.

Nato nel 1936 in Iraq da genitori originari del Libano meridionale, Shams al Dīn apparteneva a una famiglia di alti dignitari religiosi. Dopo gli studi presso la *hawza* di Najaf - fu infatti allievo di Muhsin al-Hakim e Abū al Qāsim al-Mūsawī al-Khoeī - Shams al Dīn restò per diversi anni in Iraq, collaborando con Muhammad Bāqir al-Sadr all'istituzione del Partito Islamista e a quella della Società degli *'ulamā'* di Najaf, del cui organo di stampa fu editorialista. Tornato in Libano nel 1969, Shams al Dīn sostenne Mūsā al-Sadr nella creazione del Movimento dei Diseredati, che metteva l'accento sul tema della giustizia sociale, e partecipò alla creazione del Consiglio Supremo Sciita, organo di rappresentanza delle istanze della popolazione sciita nei confronti delle istituzioni libanesi, di cui fu eletto primo vicepresidente nel 1975 e quindi presidente dal 1994 fino all'anno della sua morte (2001). Noto per le sue posizioni progressiste (si esprime ad esempio a favore della possibilità per le donne di ricoprire le più alte cariche in uno Stato islamico), Shams al Dīn fu molto attivo nel dialogo tra sunniti e sciiti e in quello con il mondo cristiano. La sua visione politica, inizialmente basata sull'inconciliabilità tra *islām* e democrazia⁸⁷, venne influenzata dall'esperienza della società multi-settaria libanese e dei suoi problemi, giungendo a condividere la teoria di Muhammad Bāqir al-Sadr di un governo della comunità (*wilāya al-umma*)⁸⁸ come alternativa alla *wilāya al-faqīh* attuata in Iran.

All'interno della sua vasta produzione dottrinale, Shams al Dīn dedica un intero trattato ai rituali dell' *'Āshūrā'*. L'opera, intitolata: "*Thawrat al-Husayn fī l-wujdan al-sha'bi*" (La rivoluzione di Husayn: il suo impatto sulla consapevolezza sciita), ripercorre l'intera storia dei rituali di commemorazione del martirio di Husayn, con l'obiettivo di promuovere un riavvicinamento tra sciiti e sunniti, restituire all' *islām* l'originaria funzione di riferimento etico, attraverso un rinnovamento del messaggio religioso in grado di adattarsi alla realtà culturale e so-

⁸⁷ Nella prima edizione della sua opera intitolata: "Il sistema di governo nell'Islam" (*Nizām al-Ḥukm fī-l-Islām*, prima ed. 1954), Shams al Dīn sostenne l'Imamato come unica forma legittima di governo islamico. Sensibile alle particolarità del contesto libanese, propose la formula dello Stato civico come uno «Stato senza religione» in una società religiosa. In particolare, dopo la fine della guerra civile e gli accordi di Ta'if del 1989, questa formula avrebbe dovuto permettere di rafforzare l'unità nazionale per giungere gradualmente a un superamento del regime confessionale vigente. Si veda in proposito Kawtharani, F., *From Islamic Government to Local Politics: Muhammad Mahdī Shams al-Dīn and Muhammad Husayn Fadlallāh's Divergent Views of the Lebanese State*, in *Muslim World*, 110: 232-245. 2020 <https://doi.org/10.1111/muwo.12328>

⁸⁸ Per un approfondimento sulle differenze tra le due teorie politiche si veda Hadad, S., *The Development of Shi'ite Islamic Political Theory*, in *Dissent and Reform in the Arab World: Empowering Democrats*, Jan. 1, 2008, pp. 32-40.

ziale moderna, per ostacolare la deriva materialista e secolarista delle società arabe, la cui minaccia incombeva sulle nuove generazioni di musulmani.

L'opera di Shams al Dīn si colloca in continuità con il progetto di riforma dei rituali dell' *'Āshūrā'* di Mohsen al Amīn, e in questo senso ne appoggia la critica agli aspetti ritenuti inautentici per la tradizione islamica, tra i quali l'autocommiserazione e l'atteggiamento quietista di passiva rassegnazione nei confronti della vita:

[...] I rituali di commemorazione di Husayn, come ogni altra istituzione sociale o culturale, furono influenzati dai cambiamenti occorsi nella società islamica durante il periodo intercorrente tra la caduta di Bagdad e gli inizi dell'era moderna [...] In tale clima, pieno di infelicità per l'uomo e la società, attecchì una corrente culturale che fece di questa miseria una filosofia. Filosofia assolutamente infondata, sorta sull'ignoranza del vero spirito dell'*'islām'* e di tendenze mistiche non islamiche, fece dell'infelicità un elemento immutabile del destino voluto da Dio e fece della rassegnazione e dell'accettazione dell'infelicità il destino necessario dell'uomo. Considerò futile qualsiasi tentativo dell'uomo e della società volto a cambiare questa situazione, essendo divenuti la morte e la tomba lo scopo del lavoro e della fatica dell'uomo. Quale risultato di questa logica, tale filosofia fece del ricordo di Husayn un'attività correlata alla morte piuttosto che alla vita. Un rituale che avrebbe portato benefici all'uomo nella tomba, invece che un incentivo a cambiare la condizione della sua vita miserabile e degradante. La rivoluzione di Husayn arrivò ad essere considerata come un'azione intrapresa allo scopo di permettere alla gente, attraverso la sua ripetizione, di entrare in paradiso grazie a quest'attività verbale⁸⁹.

Il secondo punto di contatto con al Amīn è riscontrabile nella critica alla trasformazione dei rituali in chiave settaria, circostanza ritenuta da Shams al Dīn controproducente per la condizione degli sciiti in generale. Questa tendenza, secondo l'autore, potrebbe essere derivata dallo sviluppo che lo sciismo ebbe con i Safavidi⁹⁰. L'adesione di Shams al Dīn ai concetti trattati da al-Amīn nel *Al-Majalīs al-saniyya* e ribaditi nel *Risalat al Tanzih*, diviene evidente nella conclusione della sua opera, dove trova spazio l'unico accenno alle pratiche autolesionistiche, relegate al ruolo di mero fenomeno:

[...] Anche se le idee di Muhsin al-Amīn e di quelli che furono della sua stessa opinione non ebbero successo in relazione ad alcune di queste manifestazioni teatrali quali il colpirci il capo con la spada, le processioni di flagellanti nelle strade e nelle piazze pubbliche, il percuotersi la schiena e le spalle con le catene, tuttavia, essi ebbero successo nel costituire un atteggiamento critico nei confronti della condizione in cui i rituali di commemorazione versavano in quell'epoca. Essi contribuirono enormemente allo sviluppo dei contenuti dei rituali. E allo stesso modo incoraggiarono gli uomini, con idee circa il futuro dello sciismo, orientandone l'attenzione sugli aspetti negativi di quel tipo di manifestazioni e suggerendo delle proposte per sostituirle⁹¹.

Per Shams al Dīn la riforma dell' *'Āshūrā'* deve manifestarsi nelle forme e nei contenuti del *majlis* e della *ziyāra*, attraverso l'adattamento alla realtà attuale, per rispondere ai bisogni spirituali e sociali degli sciiti e di tutti i musulmani. La sua riflessione parte dalla constatazio-

89 Shams al Dīn, M., op. cit., pp233-234. Trad. mia.

90 Ibid. p.147. Trad. mia.

91 Ibid., p.252. Trad. mia.

ne della necessità che l'elemento tragico dei rituali continui ad essere presente, insieme alla critica nei confronti dell'autorità ingiusta, ma senza rappresentarne più il fine esclusivo che, invece, consiste nel miglioramento spirituale e culturale. L'obiettivo finale di Shams al Dīn è far sì che, attraverso i rituali, si realizzi una consapevolezza islamica in grado di affrontare i cambiamenti della società, preservando il carattere originario del messaggio religioso:

[...] Con lo sguardo al futuro dei rituali di commemorazione di Husayn [...] dovremmo tenere in considerazione le evidenze della storia e della civilizzazione rispetto alle istituzioni sociali e culturali. È infatti palese che le istituzioni sociali e culturali non hanno uno scopo di per sé. Non sono un fine. Sono, piuttosto, un mezzo creato per elevare l'umanità, nobilitando la sua realtà interiore e aiutandola ad essere in armonia con il mondo che cambia, preservando gli aspetti culturali e spirituali della sua personalità. Stabilito quali siano le funzioni delle istituzioni sociali e culturali, queste non agiscono sole. In ogni epoca, e particolarmente in quella attuale, l'uomo è esposto all'influenza di altre istituzioni sociali e culturali che esprimono punti di vista non islamici. Queste istituzioni utilizzano moderni mezzi d'informazione ed efficaci tecniche di persuasione, per diffondere nei cuori e nelle menti delle persone idee ed atteggiamenti che agevolano il cambiamento nel senso da loro desiderato. Per questo motivo le istituzioni sociali e culturali islamiche devono comprendere la direzione del cambiamento per identificarne le implicazioni e rispondere in maniera flessibile alle sfide intellettuali, al fine di contrastare quelle idee e quegli atteggiamenti che non sono compatibili dal punto di vista religioso, per poterle correggere, contrastare o, quantomeno, mantenersi salde di fronte alle sfide che pongono. In questo modo le istituzioni islamiche non perderanno i loro fedeli, i quali sapranno rispondere adeguatamente al richiamo e alle necessità della situazione. [...] Partendo da questa evidenza, dobbiamo affrontare la sfida del futuro riguardo ai rituali di commemorazione di Husayn, con l'intento di rispondere attivamente alle sfide per superarle. Dobbiamo adottare un atteggiamento di vigile attenzione verso i cambiamenti, per rispondere alle necessità e alla logica della nuova situazione preservando la sacralità e i benefici spirituali e pedagogici dei rituali di commemorazione di Husayn⁹².

Nel brano citato, emerge in modo evidente il ruolo giocato dal discorso inaugurato da Mohsen al Amīn nel confronto/scontro con i modelli valoriali alternativi entrati nell'orizzonte culturale delle società arabe, e con la narrazione portata avanti da quei:

[...] Circoli che consideravano qualsiasi tentativo di cambiamento come una minaccia nei confronti della sopravvivenza dei rituali di commemorazione di Husayn, alcuni dei quali, nella loro critica e opposizione, andarono ben oltre i limiti del confronto dialettico tra studiosi⁹³.

Al di là dei problemi derivanti dal confronto interno allo sciismo, che verranno risolti attraverso la riforma dei rituali e della categoria dei predicatori, per Shams al Dīn la vera minaccia è rappresentata dai modelli proposti dalla narrazione non islamica:

[...] I rituali di commemorazione di Husayn ci permettono di orientarci nella profusione di pressioni intellettuali, religiose e sociali straniere esercitate sul nostro patrimonio culturale e sulla nostra civiltà. Queste pressioni rappresentano un vero e proprio attacco intellettuale che l'Ovest e l'Est, insieme a quei paesi da loro sedotti, stanno portando avanti contro il mondo arabo e islamico. Se è pur vero che gli sviluppi politici e civili dell'epoca moderna, in particolare delle ultime decadi, hanno contribuito a far progredire

92 Shams al Dīn, M., op. cit., p.254. Trad. mia

93 Ibid, p.251. Trad. mia.

e orientare i rituali, fornendo una risposta positiva alle necessità presenti in questa fase di confronto, che i musulmani hanno sperimentato come risultato delle sfide dell'imperialismo e del suo assalto intellettuale; se è pur vero che riconosciamo tutto questo, è altrettanto vero che riconosciamo i molti nobili sforzi fatti al fine di guidare e armonizzare, da parte di coloro che hanno agito sulla base di uno studio approfondito delle necessità dettate dal periodo storico e delle risposte opportune a tali necessità. Se non fosse stato per questi sforzi, i cambiamenti non avrebbero dato frutti nel miglioramento dei rituali di commemorazione di Husayn⁹⁴.

Per Shams al Dīn, in sintesi, i rituali dell' *'Āshūrā'* realizzano il loro scopo nella misura in cui permettono di salvaguardare l'ideale rivoluzionario dello sciismo nel confronto con il mondo che cambia. In questo contesto religione e politica non si sovrappongono, ma la prima funge da pietra di paragone per gli orientamenti proposti dalla seconda. Il perfezionamento dei rituali, frutto dell'impegno e dello studio di una generazione di esperti dediti a tale impresa, non lascia spazio a sopravvivenze quali il *tatbīr*, sorte in una fase di declino dottrinale, destinate ad essere sostituite nel processo di riadattamento continuo delle forme esteriori della religione.

2.2.3 Muhammad Husayn Fadlallāh.

Esistono molti punti in comune tra Fadlallāh e Shams al Dīn. Quasi coetanei (Fadlallāh nacque nel 1935) ed entrambi figli di immigrati libanesi trasferitisi a Najaf, frequentarono la stessa *hawza* ed ebbero i medesimi maestri, formandosi intellettualmente in una stagione caratterizzata da profondi cambiamenti politici, quali il rovesciamento della monarchia irachena (1958) e la contestuale instaurazione di un regime nazionalista che favorì la secolarizzazione dell'Iraq contando sull'appoggio del Partito Comunista Iracheno. In reazione a questi cambiamenti molti giovani *'ulamā'* tra i quali, appunto, Fadlallāh e Shams al Dīn, intrapresero un percorso di riflessione politica e di mobilitazione sociale della popolazione sciita, per reagire alle conseguenze del cambiamento. Come detto in precedenza, queste iniziative portarono alla creazione del Partito Islamista e a quella della Società degli *'ulamā'* di Najaf, in particolare, con lo scopo di rivitalizzare il sistema educativo dei seminari islamici e di promuovere il coinvolgimento politico dei giovani sciiti, sotto la guida dell'*islām*. Fadlallāh, pur non aderendo formalmente al Partito Islamista, ne fu uno dei più attivi ideologi e altrettanto importante fu il suo ruolo di editore della rivista della Società degli *'ulamā'* di Najaf.

Le strade di Fadlallāh e Shams al Dīn si divisero all'atto del loro trasferimento Libano, dove il primo giunse nel 1966 con l'obiettivo di costituire un movimento politico islamista, che avrebbe dovuto prioritariamente favorire la mobilitazione dei giovani musulmani attraverso la disseminazione di ideali rivoluzionari islamici, lasciando in secondo piano il miglio-

94 Shams al Dīn, M., op. cit., pp. 250, 251. Trad. mia.

mento delle condizioni sociali e politiche della comunità sciita libanese⁹⁵. Questa divergenza di vedute spiega l'opposizione di Fadlallāh nei confronti del progetto di Mūsā al-Sadr e Shams al Dīn che, invece, ritenevano necessario agire dall'interno del sistema multiconfessionale del Paese, proponendo misure mirate all'ottenimento di una più equa rappresentanza politica per la popolazione emarginata del sud del Libano, con lo scopo di favorirne lo sviluppo socioeconomico⁹⁶. È noto come i differenti orientamenti dei due 'ulamā' trovarono una corrispondenza nei programmi dei due principali partiti politici sciiti libanesi: *Amal*, fondato nel 1974 da Mūsā al-Sadr ed *Hizbu'llāh*, nato nel 1982 da una scissione interna ad *Amal*⁹⁷.

La riflessione giuridico-religiosa di Fadlallāh sull' 'Āshūrā' rispecchia la sua visione politica ed è riassunta in un breve trattato pubblicato nel 2004 e tradotto in lingua inglese nel 2008 con il titolo: " 'Āshūrā', an Islamic perspective"⁹⁸. L'opera, di carattere divulgativo, assolve un duplice scopo: ribadire la necessità di rievocare martirio di Husayn nel suo significato metastorico e rivoluzionario e spiegare quale sia il modo corretto per farlo. In quest'ottica il primo obiettivo è giustificato dalla funzione educativa dell' 'Āshūrā' in ambito etico, politico e religioso, che ne fa uno strumento in grado di unire i musulmani, un atto di consapevolezza nel processo di unità islamica:

[...] I fondamenti del Corano ci insegnano che la responsabilità del passato rimane a coloro che nel passato sono vissuti e hanno agito, con tutto ciò che di positivo e di negativo ne è derivato. Sulla base di questa premessa gli sciiti di oggi non sono responsabili di ciò che è accaduto nell'ambito delle dispute tra sciiti e sunniti nel passato, né devono ritenere i sunniti di oggi responsabili di ciò che fecero i sunniti nel passato ma, piuttosto, sciiti e sunniti devono riconoscersi per ciò che li accomuna e discutere su ciò che li divide. [...] L' 'Āshūrā' è un atto di consapevolezza e non di fanatismo: accusare e maledire i sunniti non li farà convertire. [...] La causa di Husayn non è settaria ma islamica. Il nome della sua causa è: riforma. Egli disse: "Non mi ribello alla tirannia e alla corruzione, ma per riformare la nazione di Muhammad. Voglio imporre tutto ciò che è bene e vietare tutto ciò che è male" e lo fece sulla base del comandamento di Dio che recita: "Si formi da voi una comunità di uomini che chiamano al bene, ordinano la giustizia e impediscono l'ingiustizia, ecco i fortunati" (Cor. 3,104). Questo può essere fatto con le parole, mante-

95 Si veda in proposito Kawtharani, F., *From Islamic Government to Local Politics: Muhammad Mahdī Shams al-Dīn and Muhammad Husayn Fadlallāh's Divergent Views of the Lebanese State*, in *Muslim World*, 110: 232-245. 2020 <https://doi.org/10.1111/muwo.12328>.

96 Ibid.

97 L'effettiva entità del coinvolgimento di Fadlallāh nei confronti di *Hizbu'llāh* è oggetto di dibattito. Gli elementi ideologici comuni sono stati il sostegno, in funzione antisraeliana, dei militanti palestinesi in Libano, e la giustificazione dell'uso della forza nell'ottica della difesa dell'*islām*, che Fadlallāh ha argomentato nel suo libro: "l'Islam e la logica della forza" (*al-Islam wa-mantiq al-quwwa*, Beirut, 1976). Alcuni epigoni di Fadlallāh, inoltre, sono confluiti nel partito ricoprendone alte cariche. A fronte di una lunga fase di sostegno della rivoluzione islamica, però, si è assistito ad un distanziamento tra Fadlallāh e l'élite politico-religiosa iraniana, a cui *Hizbu'llāh* si richiama, soprattutto a seguito della auto designazione di Fadlallāh a *marja' al-taqlīd* nel 1995, scelta che lo pose, evidentemente, in concorrenza con l'autorità di Khāmeneī. Si veda in proposito Kawtharani, F., op. cit.

98 Lo scritto, come specificato nella prefazione è una sintesi di quanto argomentato da Fadlallāh nelle precedenti opere: "Min Wahy 'Āshūrā'" (Beirut, 1997) e "Hadīth 'Āshūrā'" (entrambe pubblicate unicamente in lingua araba), curata dal figlio Ja'far Fadlallāh.

nendo la propria posizione ferma o con la forza, in funzione della situazione e dei risultati auspicati⁹⁹.

Come è facile notare, anche Fadlallāh, come Shams al Dīn, introduce da subito l'obiettivo di contrastare gli aspetti più divisivi dei rituali dell' *'Āshūrā'*, allo scopo di favorire l'eliminazione dei contrasti interni alla *Umma*. Relativamente ai mezzi necessari per il conseguimento degli obiettivi, Fadlallāh esplicita il legame necessario tra religione e politica, dove la seconda è il mezzo di realizzazione del messaggio profetico contenuto nella prima:

[...] Ci sono persone che ritengono le questioni legate alla giustizia e all'ingiustizia, alla riforma dei governi e al cambio dei regimi materie della politica e che la religione, essendo pura e sacra, debba tenersi a distanza da tali questioni. Ma il Corano spiega come la politica sia fondamentale per lo sviluppo del messaggio profetico, quando dice: " *Abbiamo inviato i Nostri messaggeri con prove evidenti, abbiamo rivelato il libro e la bilancia perché gli uomini osservassero l'equità, e abbiamo rivelato il ferro, nel quale c'è un male violento ma anche utilità per gli uomini, affinché Dio, nel Suo segreto, conosca chi difende Lui e i Suoi inviati, Dio è forte e potente* " (Cor. 54,25). Che significa che ogni religione procede dalla volontà di Dio per stabilire la giustizia tra la gente, perché Dio non rivela la religione al fine di gestire le nostre questioni nell'aldilà¹⁰⁰.

In relazione al secondo obiettivo del suo libro, Fadlallāh affronta la questione, già sollevata da Mohsen al Amīn, della componente emotiva dei rituali, giungendo alla conclusione che l'aspetto empatico non può e non deve essere eliminato:

[...] Molte persone contestano la necessità di suscitare emozioni nel corso dei rituali dell' *'Āshūrā'* in diversi modi: le narrazioni che, evocando particolari tristi, producono il pianto irrefrenabile; le rappresentazioni che, al medesimo scopo, indulgono nelle melodie tristi; l'autolesionismo, con i suoi aspetti dolorosi, quali le urla di disperazione, le percosse, il colpirsi la testa con una lama o la schiena con una catena o qualsiasi altro atto di questo tipo. Tutto ciò spinge le persone a chiedere che i rituali si limitino agli aspetti razionali ed intellettuali, così che il significato dell' *'Āshūrā'* venga appreso su basi intellettive, abbandonando le forme tradizionali che si sono caricate di una fama negativa, sia per chi vi partecipa, sia per la sensibilità di chi non è sciita. Tale questione presenta molti risvolti e sono quindi necessarie diverse precisazioni. Le emozioni sono uno dei fattori più importanti nelle commemorazioni dell' *'Āshūrā'* e tale fattore deve essere preservato per diversi motivi. Le emozioni sono necessarie perché sono parte dell'evento che l' *'Āshūrā'*, nella sua natura tragica, rappresenta. Separare l'evento dalla sua componente emotiva nell'immaginario dei fedeli, significherebbe separare la materia dalla sua natura intima, eliminando una parte vitale di essa. L'emozione è fondamentale per mantenere un legame tra le persone e tra queste e coloro i quali vengono commemorati, per tenere vivo il ricordo e il senso del sacrificio di Husayn. L'approccio empatico dell' *'Āshūrā'* serve a educare i sentimenti, perché interiorizzando le emozioni, gli eventi del passato si collegano a quelli del tempo presente. L'elemento empatico mantiene i fedeli in uno stato di mobilitazione permanente, per la difesa contro ogni avversità e in ogni situazione dei valori religiosi interiorizzati, come se queste minacce fossero dirette contro loro stessi. Svuotare l' *'Āshūrā'* dall'aspetto emotivo significherebbe imprigionarla e storicizzarla, rendendola inerte¹⁰¹.

99 Fadlallāh, M., H., *'Āshūrā', an Islamic perspective*, Beirut, 2008, pp.6-11. Trad. mia.

100 Ibid., p.13. Trad. mia.

101 Ibid., p.15-17. Trad. mia.

Fadlallāh avverte che le emozioni, però, devono esse bilanciate dalla razionalità, pena il decadimento dei rituali a mera rappresentazione tragica, infarcita di false tradizioni e corruzioni del messaggio autentico. In questo avvertimento riecheggiano le tesi Mohsen al Amīn che, come si è detto, rappresentano una costante nella tradizione discorsiva del riformismo sciita:

[...] Husayn non si è ribellato contro la tirannia perché noi lo piangessimo, lo ha fatto per cambiare e migliorare la società. Le emozioni non sono il fine della rivoluzione ma un mezzo per mantenerla viva nelle coscienze. La causa di Husayn non è stata personale ma collettiva, per questo concentrarsi sull'aspetto emotivo allontana il fine della rivoluzione di Husayn. [...] Indulgere sugli aspetti tragici offusca il legame con Husayn, facendo perdere di vista gli scopi finali, sostituendoli con i fini personali (la salvezza propria) indulgendo in pratiche passive di commiserazione. [...] I rituali tradizionali rischiano di trasformare l' *'Āshūrā'* in un rituale mondano, del quale qualcuno potrebbe incentivare l'aspetto emotivo per evitare l'emergere di quello politico. Lo studio scientifico delle commemorazioni serve a evitare le false tradizioni e le corruzioni del messaggio. [...] È necessario educare i cuori con la conoscenza delle emozioni e razionalizzare le emozioni perché operino sulla base della consapevolezza e procedano dal profondo e non dalla superficie, impedendo loro di sfuggire al controllo¹⁰².

Una volta fatte queste premesse, Fadlallāh passa ad esaminare l'aspetto dell'ammissibilità dei rituali, nella loro forma tradizionale, alla luce della legge islamica. La *sharī'a* deve essere la pietra di paragone rispetto alla quale giudicare l'ortodossia dei rituali,

[...] È necessario preservare i metodi di commemorazione dell' *'Āshūrā'* nelle forme tradizionali, perché la loro semplicità assicura la possibilità di diffondere il messaggio di Husayn nel presente e nel futuro ma anche perché garantiscono uno stato di mobilitazione popolare in ogni tempo e luogo. Questo fattore ha probabilmente contribuito a preservare i rituali per secoli. Tuttavia, preservare le forme tradizionali dei rituali richiede una valutazione approfondita dal punto di vista razionale, della morale e della *sharī'a*, per evitare la contaminazione da usi non conformi [...] Ogni metodo popolare di commemorazione dell' *'Āshūrā'* deve essere esaminato alla luce della *sharī'a*, perché alcuni di questi metodi, come il ferirsi la fronte con una lama (*tatbīr*), sono vietati dalla *sharī'a* sia a livello primario [azioni obbligatorie] che a livello secondario [azioni raccomandabili]¹⁰³.

Nell'argomentare l'opposizione tra *sharī'a* e *tatbīr*, Fadlallāh ricorre alla sua profonda preparazione giuridico-religiosa per spiegare come qualsiasi atto di violenza nei confronti di sé stessi sia, innanzitutto, una violazione del principio coranico alla preservazione dell'integrità fisica, ma anche un'azione non raccomandabile, in quanto umiliante e degradante per lo sciismo, anche quando non determini rischi per la vita. Oltre a questo, spiega Fadlallāh, l'autoflagellazione non può dirsi un atto di devozione religioso in quanto non vi è né connessione logica, né somiglianza di effetti, tra il sacrificio di Husayn, che rappresenta l'esempio più puro di *jihad*, e quello di chi si infligge autonomamente delle ferite perseguendo un fine proprio, piuttosto che uno collettivo. La linea argomentativa seguita da Fadlallāh è diretta a neutralizzare ogni possibile interpretazione favorevole ai rituali autolesionistici che si basi

102 Fadlallāh, M., H., op. cit., p.17-18-23. Trad. mia.

103 Ibid., p. 25. Trad. mia.

sulle zone d'ombra presenti nella *fatwā* del *marja 'al-taqlīd* al-Khoeī la quale, lungi dal proibire il *tatbīr*, si limita ad attestare l'impossibilità di dichiararlo raccomandabile (*mustahabb*), in quanto rituale non presente nel Corano o negli *ahadīth* e a bandire unicamente le pratiche che costituiscono danno grave o permanente per la salute o che siano umilianti o disonorevoli per lo sciismo. Come si vedrà, proprio sull'ambiguità della *fatwā* di al-Khoeī sono state costruite le teorie dei moderni sostenitori del *tatbīr*.

2.2.4 Hossein Vahid Khorasani, Muhammad Sadiq Rouhani, Muhammad al Shirazi.

Oliver Scharbrodt, sottolineando la dimensione politica del dibattito sul *tatbīr*, fa notare come questa rifletta le rivalità personali tra differenti esponenti del mondo religioso sciita e l'opposizione alle mire egemoniche dell'Iran nel controllo delle comunità sciite¹⁰⁴. Questa osservazione non è sempre verificata, come si è visto nel caso di Shams al Dīn e Fadlallāh i quali, pur essendo d'accordo Khāmeneī sull'opposizione al *tatbīr*, se ne discostano in merito alla *wilāya al-faqīh*. Scharbrodt, invece, ha ragione in tutti i casi in cui si riferisce ai sostenitori del *tatbīr*, le cui posizioni, con sfumature diverse, sono generalmente in contrasto con la teoria del *wilāya al-faqīh*.

Tra queste posizioni vale la pena di ricordare quella del *Marja 'al-taqlīd* Hossein Vahid Khorasani il quale, pur mantenendo un atteggiamento non apertamente critico rispetto all'autorità politica dell'*Āyatollāh* Khāmeneī, di fatto ne ha messo in discussione quella religiosa, sostenendo l'autenticità dei rituali di autoflagellazione rispetto alla tradizione¹⁰⁵, richiemandosi apertamente, in questa difesa, alle predicazioni degli *Imām* e di Agha Abid Darbendi¹⁰⁶. Allo stesso modo Khorasani sostiene che tali pratiche siano da ritenersi raccomandabili rispetto alla *sharī'a*, in ragione della funzione salvifica per i credenti.

Scharbrodt cita un brano tratto dal libro "il Faro e l'Arca della salvezza"¹⁰⁷, nel quale Khorasani esplicita la sua posizione in materia:

[...] Guai a coloro che creano confusione riguardo a questi rituali! Fai attenzione popolo dell'Iran! Sappi che la più piccola parola che intacca i rituali dell'*'Ashūrā'* può spezzare la spina dorsale del Sigillo dei Profeti! Questo cordoglio, questo battersi il petto, questo percuotersi con una catena devono essere preservati ad ogni costo[...] Questi illetterati commettono un errore quando dicono: "fate piano quando piangete" [...] Chi di loro sostiene di essere un *faqīh*? Na'ini [Muhammad Husayn Gharawī Na'īnī] Borujerdi [Hossein Tabā' tabā'ī Borūjerdī] e Ha'eri ['Abd al Karim Ha'eri] erano *fāqahā'*! Erano *fāqahā'* e dicevano: "Percuotete i vostri petti, colpitevi la schiena. Lasciate scorrere il sangue!"¹⁰⁸.

104 Scharbrodt, O., op. cit.

105 Ibid..

106 Per il ruolo di Darbendi nella diffusione dei rituali di autoflagellazione si veda il par. 2.1.3. a pag. 30.

107 Khorasani, H., V., *Misbāh al-Hudā wa Safīnat al-Najat*, 2 voll. ([Qom?], n.d.).

108 Scharbrodt, O., op. cit. Trad. mia.

Al medesimo riguardo si deve poi menzionare Muhammad Sadiq Rouhani, i cui orientamenti politici, da iniziale sostenitore della rivoluzione islamica, lo portarono ad essere uno strenuo oppositore del *wilāya al-faqīh* fino alla sua morte (2022), e che caratterizzò la sua interpretazione del *tatbīr* arrivando ad elevarlo ad atto di fede (*‘ibāda*), ritenendolo meritorio e raccomandabile per il raggiungimento della salvezza e sostenendone anche l'utilità a scopo medico, come metodo per il ricambio di sangue vecchio e contaminato. Per Rouhani, inoltre, la questione legata all'impatto negativo che i rituali di autoflagellazione potrebbero esercitare sulle altre religioni o sette non si pone, ritenendo anzi valido il contrario:

[...] lo scopo del *tatbīr* è di manifestare lo spirito di sacrificio, che il credente ha necessità di mostrare di fronte all'*Imām* della sua epoca e al governante del suo tempo [...] Il *tatbīr* stimola tra i suoi oppositori il trasporto verso lo sciismo, essi lo vedranno con rispetto ed apprezzamento, in quanto momento centrale per la salvaguardia dell'*islām*¹⁰⁹.

Il sostegno più forte al *tatbīr* è attualmente rappresentato dal *network* che si richiama alla figura di Muhammad al Shirazi (1928-2001), erede di una storica famiglia di *'ulamā'* irani, che per molti anni fu un sostenitore attivo della rivoluzione islamica¹¹⁰. Successivamente Shirazi entrò in forte contrasto con il regime iraniano e la sua opposizione lo portò a dichiarare che l'autorità religiosa degli *āyatollāh* iraniani non sia da ritenersi affatto assoluta e che, pertanto, le relative *fatāwā* non siano vincolanti per i *muqallidūn* che seguono l'esempio di altri *maraji 'al-taqlīd*. Shirazi, inoltre, fu uno strenuo sostenitore della necessità di introdurre, quale organo elettivo dell'autorità politica e religiosa iraniana, la *shurat al-fuqaha'* (consulta dei giuresperiti), teorizzando così un sistema di accesso alla più alta carica religiosa sciita in grado di ostacolare l'egemonia degli *āyatollāh* iraniani.

Nell'interpretazione di Shirazi il *tatbīr* riveste una funzione chiave nello sciismo, in quanto in grado di riproporre nel modo più immediato gli eventi di Karbala, contenendo tutti gli elementi tipici della battaglia:

[...] il suono dei tamburi, delle trombe, il sangue che macchia i volti, le sciabole e i drappi funebri [...] rendono la processione dei flagellanti significativamente vera¹¹¹.

109 Rouhani Sadeq, *'Al Istifta al Shar'iyya, Al Sha'a'ir al Husayniyya*, citato da Scharbrodt, O., op. cit. Trad. mia.

110 Scharbrodt op. cit., osserva che: [...] Un gruppo nello scisma duodecimano contemporaneo è particolarmente attivo nella promozione del *tatbīr*. Il movimento Shirazi include un *network* composto da gruppi politici, organizzazioni religiose e comunità transnazionali che seguono la leadership di Muhammad al-Shirazi (1928–2001) e i suoi fratelli Hasan (1935–1980) e Sadiq (b. 1942). Gli Shirazi cominciarono le loro attività a Karbala, in Iraq, intorno al 1950, sfruttando il capitale simbolico della città che ospita il mausoleo dell'Imam Husayn. Muhammad al-Shirazi si autodichiarò *marja' al-taqlīd* in giovane età, nel 1963, nel tentativo di spostare il centro di gravità dello sciismo iracheno da Najaf a Karbala. Egli e i suoi fratelli hanno utilizzato il ruolo di Karbala quale destinazione transnazionale del pellegrinaggio sciita mondiale per espandere il loro *network*. Gli Shirazi, inizialmente, mantennero relazioni cordiali con Khomeini, quando questi arrivò in Iraq nel 1965, condividendo un'affinità ideologica rispetto al concetto di *wilāyat al-faqīh*.”.

111 Ibid. Trad. mia.

Questa peculiarità, per Shirazi, avrebbe reso il *tatbīr* il più potente strumento di mobilitazione della rivoluzione di Husayn. Molto più efficace rispetto alla narrazione effettuata nel *majlis* e alla recitazione attuata nello *shabih*. Shirazi, oltre ad essere un convinto assertore dell'assoluta autenticità del *tatbīr*¹¹², riprendendo la teoria proposta da 'Abd al Husayn Sādiq sostiene che rappresenta una cura per alcuni disturbi della salute:

[...] versare sangue dal capo presenta diversi vantaggi per la salute. Secondo l'Imam Sādiq sarebbe la cura per la pazzia, la lebbra e altre malattie della pelle, per i disturbi che portano alla cecità e il mal di denti¹¹³.

La difesa del *tatbīr* costituisce il segno distintivo di una versione dello sciismo di cui gli Shirazi si sono attribuiti il ruolo di difensori, contro i tentativi di riforma attuati in Iran e in Libano, arrivando a definire gli avversari *kuffār* (miscredenti) e *munāfiqūn* (oppositori del Profeta)¹¹⁴.

2.3 Conclusioni.

Aghaie, nelle pagine conclusive del suo: "The Martyrs of Karbala", fa notare come:

[...] I simboli e i rituali di Karbala sono stati influenzati in maniera significativa dalle politiche e dai programmi dei regimi che si sono alternati nel controllo dell'Iran. Tuttavia, se il governo è stato in grado di influenzare questi simboli e questi rituali, spesso non è stato in grado di controllarli. L'abilità dello stato nell'utilizzare i simboli e i rituali di Karbala è stato un fattore fondamentale nella sua capacità di mantenere la sua legittimazione e almeno un certo grado di integrazione nella società allargata. Il fallimento nell'integrare questi simboli e questi rituali nel suo programma e nella sua ideologia ha, in parte, contribuito alla perdita di legittimità dello stato¹¹⁵.

Questa osservazione, sebbene nata dalla riflessione sull'evoluzione dei rituali dell'*'Āshūrā'* in Iran, sembra descrivere una tendenza più generale, rappresentata dalla possibilità di reinterpretare i contenuti della tradizione discorsiva di cui l'*'Āshūrā'* fa parte, per dar vita a modelli etici nuovi e differenti, spesso in contrasto con quelli precedenti, così come accaduto nel dibattito a proposito dell'ortoprassi dei rituali di autoflagellazione, per il quale Scharbrodt osserva che:

[...] L'opinione dei religiosi che criticano e rigettano il *tatbīr* in quanto innovazione riprovevole (*bid'a*), sono spesso influenzate dai parametri discorsivi del modernismo islamico. La riforma delle dottrine e delle pratiche islamiche è tesa ad allinearle con i valori moderni e con i paradigmi post-illuministi di religiosità, che enfatizzano la fede interiorizzata, la coltivazione etica del sé, razionalizzando le convinzioni e le pratiche religiose e denigrando le articolazioni emotive delle esperienze religiose come

112 Gli Shirazi sulla base di alcuni *hadīth* fanno risalire di tale pratica a Zaynab e ne sostengono l'autenticità dal momento che nessun *Imām* la ha mai contestata.

113 Shirazi, M., *Husayn, The Sacrifice for Mankind*, trad. by Z. Olyabek, Fountains Book, London, 2001 p.56

114 Scharbrodt, O., op. cit. Trad. mia.

115 Aghaie, K., S., *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, University of Washington Press, London & Seattle, 2004. p. 154. Trad. mia.

antimoderne. Concordemente, all'interno della giurisprudenza sciita, i discorsi modernisti cercano di razionalizzare le convinzioni e le pratiche religiose sciite, opponendosi al *tatbīr* e ad altre manifestazioni pubbliche di comune assertività sciita e utilizzando gli eventi di Karbala e le pratiche rituali enfatizzando il messaggio morale e sociopolitico universale della rivoluzione di Husayn contro gli Umayyadi¹¹⁶.

Questo tipo di spiegazione, sebbene riesca a chiarire parte delle ragioni che hanno determinato il dibattito relativo alla riforma dei rituali dell' *'Āshūrā'* a livello istituzionale, necessita di essere riformulata in termini che tengano conto del fatto che qualsiasi tradizione discorsiva è reinterpreta e modificata anche e, soprattutto, dai soggetti che vi si riferiscono operando delle scelte, che possono non essere sempre e del tutto coerenti con il modello etico che la tradizione discorsiva propone. A questo fine diventa necessario completare la ricognizione intorno alle pratiche di autoflagellazione nel contesto dei rituali dell' *'Āshūrā'*, andando ad analizzare le descrizioni etnografiche di questo fenomeno.

116 Scharbrodt, O., op. cit. Trad. mia.

3. 'Āshūra' ed etnografia in Libano.

Se la storia dello sciismo è costellata di tragedie già a partire dalla sua genesi, quella degli sciiti libanesi è, in questo senso, emblematica. Le scarse fonti storiche arabe fanno risalire la nascita della comunità all'opera di conversione attuata nel settimo secolo da Abū Dharr al-Ghifārī, uno dei compagni del Profeta¹. Questa versione è oggi ritenuta inattendibile e si ritiene che il nucleo originario dello sciismo duodecimano libanese sia legato alla migrazione di alcune tribù yemenite, stanziatesi in varie zone della Siria e del Libano tra il nono e il dodicesimo secolo, insieme ad altri gruppi ismailiti e zayditi,

Sebbene la presenza sciita sia stata da subito ostacolata e marginalizzata dalle repressioni sunnite, la comunità conobbe un certo sviluppo sociale ed economico fino alla fine dell'undicesimo secolo, quando l'arrivo dei Crociati spinse gli sciiti verso le zone più meridionali e interne del Libano. Tra queste vi fu il *Jabal 'Āmil*, area comprendente gli attuali governatorati del Sud Libano, di Nabatiyeh e parte del territorio che attualmente ricade sotto il controllo dello Stato di Israele; seguita per importanza dalla *Bekaa*, situata nella parte orientale del Paese e confinante con la Siria. Le conquiste militari mamelucche e, successivamente, ottomane ebbero un impatto determinante nel peggiorare le già difficili condizioni degli sciiti libanesi, che furono sempre trattati dai governanti alla stregua di ostinati scismatici (*arfāz*), i cui stretti rapporti con la Persia safavide li resero particolarmente disprezzati e soggetti a campagne di repressione².

La vittoria alleata nella Prima guerra mondiale non sortì particolari benefici per gli sciiti, che subirono gli effetti della riorganizzazione territoriale decisa dalla Francia e dall'Impero britannico con l'accordo Sykes-Picot. Neanche la proclamazione di indipendenza libanese cambiò questa situazione, dal momento che il cosiddetto Patto Nazionale del 1943, stabilì una suddivisione dei poteri su base confessionale che limitò l'influenza politica degli sciiti rispetto a quella di maroniti e sunniti. Questo aspetto emerge nelle decisioni riguardanti la gestione dei profughi palestinesi i quali, a più riprese a partire dal 1958, vennero collocati soprattutto nel sud del Libano in campi profughi realizzati nelle vicinanze di Tiro³ e di Sidone.

1 Si veda Abisaab, R., *Shi'ite beginnings and scholastic tradition in Jabal 'Āmil in Lebanon*, in *The Muslim World*, vol. LXXXIX, no.1, January 1999. Trad. mia.

2 Mervin, in proposito, cita la campagna attuata dal governatore Ottomano di Acri, Ahmad Jazzar Pasha, che nel 1781 eliminò tutti i capi della comunità sciita, soppresse le rivolte contadine e sequestrò tutti gli scritti di cui gli ulama erano in possesso, facendoli bruciare nei forni di Acri. Mervin, S., *Shi'ites in Lebanon*, *Encyclopaedia Iranica Online*, 2005.

3 L'United Nations Relief and Work Agency ha censito un totale di 479.000 rifugiati palestinesi in Libano, di cui circa la metà vive all'interno dei dodici campi profughi (PRC: Palestinians Refugees Camps) presenti nel paese. I palestinesi in Libano includono i rifugiati fuggiti in seguito al conflitto del 1948 in Palestina, i loro discendenti, le milizie palestinesi espulse dalla Giordania nel 1978 e i cittadini fuggiti più di recente da paesi in guerra, come nel caso dei palestinesi della Siria. La maggior parte di questi rifugiati non gode di alcun diritto e non

In questi campi, pensati come rifugi temporanei ma divenuti strutture permanenti, tra il 1970 e il 1973 si costituirono milizie che in più occasioni⁴ condussero attacchi contro Israele, che rispose con azioni di ritorsione ed operazioni militari (1978-1982-1993-1996) che portarono all'occupazione del sud del Libano. Gli effetti di questo conflitto, insieme alle crescenti tensioni tra cristiani e musulmani e alle interferenze di Siria (interventata militarmente tra il 1976 e 2005) e Israele sul Libano, hanno gettato il Paese in una guerra civile che, tra il 1975 e il 1990, ha provocato l'esodo di gran parte della popolazione sciita verso la capitale. Successivamente, in quest'ordine: l'occupazione israeliana protrattasi fino al 2000; le conseguenze dell'uccisione dell'ex Primo ministro libanese Rafiq Hariri nel 2005; il conflitto scoppato tra le milizie di *Hizbu'llāh* ed Israele nel 2006; il flusso di profughi in fuga dalla guerra civile siriana iniziata nel 2011 e la perdurante crisi politica ed economica in cui versa il Libano, continuano a ipotecare il futuro del paese e in particolare quello delle aree più arretrate.

Secondo Tamara Chalabi, l'emarginazione degli sciiti libanesi, che oggi rappresentano quasi un terzo della popolazione della nazione⁵, si riflette anche nella storiografia:

[...] La storia degli sciiti del *Jabal 'Āmil* è stata trascurata su più livelli: musulmano, ottomano, arabo e libanese. È un circolo vizioso: gli sciiti del *Jabal 'Āmil* sono una comunità marginale quindi la loro storia è sconosciuta e irrilevante; conseguentemente la loro comunità rimane insignificante, perché non ha una storia. Questa percezione viene sottolineata dai viaggiatori europei, che nei loro idilliaci resoconti dei pittoreschi Orientali, non trovano gli amiliti altrettanto affascinanti quanto i coraggiosi abitanti della Montagna [Monte Libano] e i misteriosi uomini del deserto. Gli amiliti, sebbene sudditi ottomani, non furono riconosciuti come una comunità separata in termini religiosi o sociali. Diversamente dalle altre minoranze etnico-religiose (*millet*) dell'impero, quali ebrei, cristiani e armeni, agli sciiti non fu concesso alcuno *status* legale distinto. Storicamente, le comunità sciite libanesi restarono coinvolte in un secolare scontro tra impero Ottomano e Safavidi / Qajar in Iran⁶.

può intraprendere alcuna professione, a meno di quelle di bracciante agricolo o operaio edile. Tre dei campi profughi si trovano nei pressi della città di Tiro: Rashidieh (il secondo PRC libanese per numero di rifugiati, circa 35.000 nel 2017), Burj el-Shemali (circa 25.000 rifugiati) ed El Buss (circa 12.300 rifugiati), rappresentando da soli più di un terzo della popolazione della città. Fonte Osseiran, Tarek, *Tyre City Profile 2017*, UN Habitat 2016.

- 4 A partire dal 1968 gruppi armati affiliati alla Palestinian Liberation Organization (PLO) hanno condotto e rivendicato diversi attacchi contro Israele partendo dal Libano. Nel 1969, con gli Accordi del Cairo (annullati nel 1987 dal Governo libanese), ai profughi palestinesi in Libano fu permesso di lavorare, organizzare comitati di autogoverno e condurre attacchi contro Israele. Nel 1982 la dirigenza del PLO è stata espulsa dal Libano ma molti suoi membri, insieme ai militanti di altre organizzazioni palestinesi sono rimasti nei PRC.
- 5 L'ultimo censimento ufficiale della popolazione libanese, organizzato su base confessionale, risale al 1932 e le sue risultanze (su un totale di circa un milione di cittadini, di cui circa 300.000 emigrati, il 50% era cristiano, il 22% sunnita e il 19% sciita, oltre a minoranze di ebrei e di altre fedi) non sono più ritenute corrette, dando adito da parte della popolazione musulmana a richieste di revisione degli accordi del Patto Nazionale. Secondo il CIA World Factbook 2021 la popolazione libanese sarebbe così suddivisa: cristiani 32,4%; sunniti 31,9%; sciiti 31,2%; drusi 4,5%; altre confessioni religiose, per un totale di 4.7 milioni di cittadini, oltre ai rifugiati palestinesi (circa 480.000, di cui solo un terzo collocato in 12 campi profughi), siriani (circa 800.000), iracheni e curdi. Le stime su base confessionale trovano una parziale conferma nei dati relativi alle elezioni politiche più recenti.
- 6 Chalabi, T., *The Shi'is of Jabal 'Āmil and The New Lebanon: Community and Nation State, 1918-1943*. Palgrave Macmillan, New York, 2006, p.11. Trad. mia.

In un recente saggio sulla situazione degli studi etno-antropologici in Libano, Zina Sawaf ha scritto che:

[...] la storia dell'antropologia in Libano si legge come un discorso con molte sotto-tracce slegate piuttosto che un una trama fitta con un unico filo conduttore. [...] Si potrebbe dire che gli antropologi conoscono il Libano e che il Libano è divenuto familiare per l'antropologia, ma che la gran parte della società e dell'ambiente accademico libanese non conosce l'antropologia⁷.

La parcellizzazione dell'antropologia libanese sembra procedere in parallelo alle divisioni presenti in ambito economico, sociale e confessionale all'interno del paese. Così, nonostante gli studi condotti da autori libanesi quali: Bechara Chemali, Michel Feghali, Fouad Khury, Suad Joseph, Selim Abou, Munira Khayyat, e la presenza di diversi poli di ricerca interdisciplinare⁸, in Libano non esiste un centro esclusivamente dedicato agli studi antropologici. In relazione a ciò, la quasi totale mancanza di fonti relative alla storia della comunità sciita libanese⁹, la condizione di profonda emarginazione in cui tale popolazione è vissuta fino alla seconda metà del ventesimo secolo e la perdurante instabilità del contesto sociale, hanno avuto un peso determinante anche sullo sviluppo degli studi riguardanti la popolazione sciita. Il tema delle commemorazioni dell' *'Āshūra'* in Libano, in particolare, è stato affrontato a partire dalla seconda metà del secolo scorso nell'ambito del rapporto tra politica e religione¹⁰, con particolare riferimento alla rivoluzione islamica in Iran, in un'ottica transnazionale.

Prima di ripercorrere la letteratura etnografica incentrata sui rituali dell' *'Āshūra'* nel contesto regionale in cui il Libano è inserito, si procederà a fornire un inquadramento del *Jabal 'Āmil* dal punto di vista storico e sociale.

3.1 Il *Jabal 'Āmil*.

Jabal 'Āmil, il Monte degli *'Āmil*, è il termine tradizionale con cui gli sciiti libanesi indicano la terra in cui i loro antenati si trasferirono nel corso dei primi secoli del califfato abbaside.

7 Sawaf, Z. *Anthropology in Lebanon: At the Margins of the Academe*. In *Un Miroir Libanais Des Sciences Sociales. Acteurs, Pratiques Et Disciplines*, 2021, pp.215–240. Trad. mia.

8 Ad esempio: l'*Institut des sciences sociales* dell'*Université Libanaise*, il *Centre d'études monde arabe moderne* dell'*Université Saint Joseph* o l'*Institute of Migration Studies* presso la *Lebanese American University*.

9 Stefan Winter spiega la situazione in questi termini [...] La storiografia degli sciiti del *Jabal 'Āmil*, nella fase iniziale dell'epoca moderna presenta alcuni problemi particolari. Nel confronto con l'area del Monte Libano o della Bekaa, dove gli ecclesiarchi fecero la cronistoria delle "gestes" dei loro signori Drusi dall'inizio del dominio Ottomano, la signoria feudale del *Jabal 'Āmil* rimase in una relativa oscurità fino al diciottesimo secolo. La letteratura biografica sciita tradizionale, d'altro canto, si focalizzò quasi del tutto sui grandi studiosi, le cui esistenze e le cui carriere appaiono come avulse dal mondo secolare. Winter, S., *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*, Cambridge, Cambridge University Press. 2010. Trad. mia.

10 Si vedano Norton, 2007, Khuri, 1990, Gilsenan, 1982, Peters, 1952.

Secondo Mohsen al Amīn, *‘Āmil* fu il nome di una tribù yemenita stanziata intorno all’undicesimo secolo in quella che sarebbe diventata la culla dello sciismo in Libano¹¹.

Tale area fu popolata, in fasi successive, sia da tribù arabe, sia da tribù persiane, rappresentando di fatto un grande crogiolo etnico e religioso¹² articolato su otto distretti: Bint Jbeil; Tibnin; Qana; Tiro; Nabatiyeh; Ansar; Jbaa’ e Jezzine¹³, ciascuno governato da un’influente famiglia sciita. In relazione a quest’area, Chalabi spiega che:

[...] Definire geograficamente il *Jabal ‘Āmil* è complesso: è una definizione territoriale che è principalmente significativa per i suoi abitanti. *Jabal ‘Āmil* è il nome di una regione popolata da sciiti duodecimani che si riferiscono a sé stessi come amiliti e che chiamano la loro montagna *Jabal ‘Āmil*, *Bilad ‘Āmila* e *Bilad Bishara*. Con la creazione del *Grand Liban*, la precedente struttura amministrativa del *vilayet* di Beirut [suddivisione amministrativa ottomana stabilita nel 1864] fu rimpiazzata dalla provincia del Sud Libano, che molti amiliti lamentarono come una mutilazione del *Jabal ‘Āmil*, con alcuni villaggi ora appartenenti ad altre province ed altri ancora trasferiti alla Palestina e alla Siria. Tuttavia, la terra conosciuta come *Jabal ‘Āmil* è anche abitata da altre comunità: maroniti, greci ortodossi, sunniti e alcuni drusi¹⁴.

Rula Abisaab fa notare come gli scarni riferimenti al *Jabal ‘Āmil* nelle cronache mame-lucche ed ottomane e nei resoconti di viaggio, restituiscano un’immagine incompleta dell’ambiente socio-religioso e dello sviluppo storico di quest’area nel periodo premoderno e che, per ragioni principalmente ideologiche, anche in epoca contemporanea gli studi abbiano fallito nel compito di delineare la struttura sociale, la visione politica e le tradizioni intellettuali delle popolazioni che vissero in quest’area:

[...] il *Jabal ‘Āmil* e la sua comunità sciita, figurano scarsamente anche nella storiografia del moderno Libano, che è stata principalmente presentata come il perenne scontro tra maroniti e drusi per il predominio politico, escludendo altri gruppi socio-religiosi. [...] Gli sviluppi interni della società amilita e della sua politica sono stati in gran parte ritenuti distinti, se non addirittura separati, dalle circostanze che portarono alla formazione dello stato nazionale libanese. Ad esclusione di una manciata di studi, il ruolo dei signori feudali amiliti e i loro rapporti con i governanti ottomani servirono unicamente come note a margine della storia del Monte Libano. Un così scarno ritratto degli sciiti del *Jabal ‘Āmil* nel periodo premoderno e moderno, ha veicolato un’immagine della comunità sciita come di una presenza marginale rimossa dall’arena nazionale, un’aggiunta quasi artificiale a un’entità libanese già formata. Sappiamo, però, che agli inizi del sedicesimo secolo il *Jabal ‘Āmil* fu un rinomato centro di conoscenza sciita nel quale giuristi e studenti contribuirono alla formazione di cambiamenti decisivi nel pensiero politico e legale¹⁵.

11 Si veda Abisaab, R., op. cit.

12 Ibid., op. cit.

13 Osama Abu Nahel (*The Feudal Rule of Mutawila of Jabal Amel under the Ottoman Era 1804-1830 A.D.* in *Journal of Ottoman Civilization Studies*, No 12, April 2021) riferisce che questa suddivisione è data da Mohsen al-Amīn nel suo *Khītat Jabal ‘Āmil*, (1st ed. by Hassan al-Amin, Beirut: The International House for Printing, Publishing and Distribution, 1983, pp.131-135).

14 Chalabi, T., op. cit. p.12. Trad. mia.

15 Abisaab, R., op. cit. Trad. mia.

Una delle cause dell'offuscamento del ruolo degli sciiti libanesi nella storia moderna è legata al fatto che tutti i rapporti tra la comunità e le autorità governative, in maniera evidente a partire dalla conquista ottomana della Siria e dell'Egitto (1516-1517) e fino ai primi decenni del diciannovesimo secolo, furono gestiti dagli *zu'ama* (sing. *za'im*: il leader o la famiglia dominante, organizzata gerarchicamente dall'ambito locale a quello regionale): i capi delle famiglie più influenti del *Jabal 'Āmil*¹⁶, che attuarono una politica di intermediazione tra il governo - fondamentalmente interessato a garantirsi regolarmente le esazioni e l'assenza di oppositori - e la popolazione, attraverso una relazione signore-cliente¹⁷. In questo contesto il ruolo del "clero" sciita ebbe la principale ragion d'essere nello sviluppo di una consolidata tradizione giuridica che permise agli *'ulamā'* di intrattenere proficui rapporti con i più importanti centri del sapere sciita in Iran e in Iraq, attenendosi, con pochissime eccezioni¹⁸, al mantenimento dello *status-quo* sul versante politico interno¹⁹. Il perpetuarsi di questa situazione determinò pesanti conseguenze nello sviluppo sociale e culturale della popolazione sciita, che per secoli visse in condizioni paragonabili a quelle dei servi della gleba dell'Europa premoderna, avendo come unica alternativa l'emigrazione che, a più riprese, contribuì al parziale spopolamento dell'area.

In ambito culturale questo stato di cose iniziò a cambiare con la concessione della costituzione da parte dell'impero Ottomano (1876); con l'istituzione della prima scuola sciita improntata a criteri moderni da parte di Ahmad Rida, nel 1884 a Nabatiyeh, e con la fondazione, avvenuta nel 1909 a Sidone da parte di Ahmad 'Āref Zayn, della rivista *al'Erfān*, che lasciò un'impronta profonda nell'ambito intellettuale locale e regionale, diffondendo le idee alla base del processo di modernizzazione dello sciismo contemporaneo. Dal punto di vista economico, invece, la condizione della gran parte degli sciiti rimase insostenibile a causa delle pesantissime tassazioni imposte dal governo, che colpivano soprattutto le fasce più deboli della popolazione, spesso impossibilitata a far fronte al peso delle esazioni e costretta ad indebitarsi nei confronti degli *zu'ama*.

16 Winter, op. cit., p. 144, individua tra i gruppi familiari più importanti di *zu'ama* gli al-Saghir, i Munkar e i Sa'ab.

17 Per l'inquadramento della figura dello *za'im* si veda Hourani, Albert: *Ideologies of the Mountain and City*, in Roger Owen (ed.), *Essays on the Crisis in Lebanon* London, Ithaca Press, 1976.

18 Mervin cita ad esempio Muhammad Jamaluddin al-Makki al-Amili (1333-1384) e Zayn al-Dīn al-Jubā'ī al-Amilī (1506-1558), entrambi uccisi in quanto predicavano lo sciismo in maniera manifesta, Mervin, S., *Shi'ites in Lebanon, Encyclopaedia Iranica Online*, 2005.

19 Ibid. Mervin spiega: [...] in questo contesto gli *'ulamā'* sciiti furono obiettivamente alleati di queste famiglie [le famiglie degli *zu'ama*], dalle quali dipendevano finanziariamente, non ricevendo alcun tipo di sussidio dallo stato Ottomano [...] furono usi a mantenere un atteggiamento discreto nei confronti delle autorità sunnite ottomane, che li tolleravano a patto che essi mantenessero un basso profilo. Trad. mia.

Con la caduta dell'impero Ottomano e l'avvio del Mandato della Siria e del Libano, il governo francese, al fine di frammentare l'opposizione al progetto di sviluppo del Grande Libano, nel 1926 garantì agli sciiti il riconoscimento, a lungo agognato, della giurisdizione basata sulla *madhhab* jafarita. Secondo alcuni osservatori, questo fu uno dei fattori determinanti nella definizione dell'identità settaria degli sciiti libanesi²⁰, contribuendo alla formazione di una comunità semi-indipendente dal punto di vista dell'applicazione del diritto²¹ e al rafforzamento della categoria degli '*ulamā*'.

Max Weiss, in particolare, descrive questa teoria in maniera molto efficace:

[...] Il farsi delle modalità identificative settarie degli sciiti in Libano si strutturò attraverso una serie di processi interrelati: l'instaurazione di un sistema legale ja'farita; l'ascesa di istituzioni culturali sciite private; l'aumentata visibilità dei rituali religiosi sciiti; il consolidamento di specifiche rivendicazioni politiche, articolate sia a livello popolare che parlamentare. In linea generale, la somma di tali avvenimenti assunse una qualità sensibilmente diversa nel periodo del Mandato francese, trasformando il carattere del settarismo sciita libanese. Se le comunità sciite del *Jabal'Āmil*, della *Bekaa* e di Beirut furono storicamente le più sottosviluppate in Libano, come la storiografia ha regolarmente notato, una così poco invidiabile posizione ebbe implicazioni per tutti i settori della società [...] L'integrazione delle comunità sciite del *Jabal'Āmil* e della *Bekaa* nello stato del Grande Libano aprì la porta ad una nuova era, nuovi gruppi sociali cominciarono ad emergere nel *Jabal'Āmil* grazie a profondi cambiamenti politici ed economici. Varie comunità precedentemente assoggettate [all'impero Ottomano] iniziarono a pensarsi come un diverso genere di cittadinanza; come risultato un nuovo sentimento di appartenenza politica e di modelli di identificazione cominciarono a radicarsi. Fu in questo periodo che nuove ideologie quali il nazionalismo arabo, il nazionalismo libanese e il panislamismo cominciarono a circolare nel *Jabal'Āmil* e nella Grande Siria. Le élite politiche, i leader religiosi e le persone ordinarie cominciarono a promuovere richieste a favore di una comunità sciita libanese sempre più politicizzata. Dal 1920 in poi, con l'avvento del Mandato, queste varie comunità religiose furono definite in modi del tutto nuovi. Nel caso delle comunità sciite del *Jabal'Āmil* queste alla fine giunsero a concepirsi come un gruppo sociale coerente, conosciuto come *Shī'at Lubnan* [gli sciiti del Libano]²².

Se con tali premesse erano state gettate le basi per un vero e proprio cambiamento ideologico, la condizione materiale della maggior parte della popolazione sciita non era mutata altrettanto significativamente. Il raggiungimento dell'indipendenza libanese nel 1943, con la suddivisione del potere su base confessionale stabilita dal (non scritto) Patto Nazionale, lasciava agli sciiti unicamente la funzione, largamente simbolica, di veder nominato un loro rappresentante alla carica di portavoce del Parlamento. Questo tacito accordo assicurò agli *zu'ama* la capacità di garantirsi la lealtà dei loro *clientes* attraverso legami di patronaggio, mantenendo il controllo sulle zone di provenienza in qualità di rappresentanti parlamentari della loro setta.

20 Si vedano in proposito: Mervin, S., 2005; Winter, S., 2010; Weiss, M., 2007, 2010.

21 Nell'impero Ottomano gli sciiti erano giuridicamente associati ai sunniti e sottoposti al diritto secondo la tradizione hanafita.

22 Weiss, M., *The Cultural Politics of Shi'i Modernism: Morality and Gender in Early 20th Century Lebanon*, International Journal of Middle East Studies, no.39, pp. 249-270, 2007. Doi:10. 1017.S0020743807070092. Trad. mia.

Salim Nasr²³ spiega che, alla fine degli anni Quaranta del ventesimo secolo, circa l'85% della popolazione sciita libanese era concentrata nell'area del *Jabal'Āmil* e in quella di Ba'lbek-Hermel, con non più del 10% della popolazione residente nelle città. La grande maggioranza dei contadini sciiti viveva dei prodotti di piccoli appezzamenti di terreno poco fertile e con scarso accesso all'irrigazione, praticando principalmente un'agricoltura basata sui cereali, l'olivo e la vite. La coltivazione del tabacco, utilizzata come coltura da reddito, rappresentava solo il 3% delle aree coltivate²⁴. Piccole città come Tiro, Bint Jbeil, Nabatiyeh, Jwayya e Khiam si svilupparono nel periodo tra le due guerre mondiali, principalmente grazie al fatto di trovarsi lungo le rotte carovaniere tra la costa libanese, la Siria e la Palestina, ciononostante l'emarginazione politica e la scarsità di infrastrutture impedirono alla popolazione del *Jabal'Āmil* di sperimentare le trasformazioni che, grazie alle premesse create tra l'ultima fase del dominio Ottomano e quella del Mandato francese, avevano interessato la vicina area del Monte Libano²⁵. Il livello di alfabetizzazione degli sciiti, inoltre, rimaneva il più basso di tutta la popolazione libanese, determinando una condizione di subalternità politica e culturale²⁶ rispetto all'egemonia esercitata dalle più influenti famiglie di *zu'ama*: gli As'ad; gli Zain; gli Ossiran; gli Hamadeh; gli Haidar e gli Hussein. La situazione cambiò radicalmente nel venticinquennio successivo: l'esportazione agricola si espanse; i circuiti bancari e commerciali della capitale e di città come Sidone e Zahle si estesero alle aree sciite rurali e ciò ristrutturò le tradizionali relazioni sociali e produttive, facendo scomparire il ricorso alla mezzadria e aumentando l'estensione delle coltivazioni da reddito, anche attraverso l'impiego di manodopera estera. Migliaia di contadini sciiti, circa il 60% della popolazione rurale del *Jabal'Āmil*, non poterono far altro che spostarsi nei sobborghi meridionali della capitale in cerca di lavoro e di condizioni di vita migliori.

A partire dagli anni del Mandato francese, inoltre, aveva preso piede un flusso migratorio dai villaggi del *Jabal'Āmil* verso l'Africa Occidentale, la Libia e il Kuwait, che nell'arco di pochi anni ebbe ripercussioni sociali importanti, spostando le relazioni di potere nei villaggi dagli *zu'ama* a favore della nuova borghesia formatasi con la migrazione di ritorno, forte delle relazioni commerciali stabilite con l'estero e con la disponibilità delle risorse economiche per

23 Nasr, S., *Roots of the Shi'i Movement*, in *Middle East Research and Information Project*, no. 133 (giugno 1985)

24 Il sistema di monopolio del tabacco, ricostituito in Libano nel 1935 sul modello della *Regie des tobacs et tombacs* ottomana, rappresentava un esempio dello squilibrio economico esistente tra il settore agricolo e quello dei servizi, dato dal fatto che, ancora negli anni Settanta del secolo scorso, i redditi nel primo erano circa nove volte inferiori che nel secondo. Fonte: Ajami, Fouad. *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*. 1st ed. Cornell University Press, 1986.

25 La regione del Monte Libano, popolata prevalentemente da maroniti e drusi ed estesa fino ad includere Beirut ed il suo porto, integrandosi con l'economia del Mediterraneo, godeva di un regime di tassazione agevolata.

26 Nasr, S., op.cit.

acquistare i terreni rimasti incolti e fondare nuove attività commerciali²⁷. Alla metà degli anni Settanta del secolo scorso, gli sciiti non erano più una comunità rurale confinata in una terra povera e ai margini della società, ma erano divenuti principalmente una popolazione inurbata, di cui circa la metà stanziata a Beirut.

Nasr descrive questo esodo così:

[...] Gli sciiti erano divisi in due gruppi, uno al centro e l'altro alla periferia del sistema libanese, per quanto i legami tra essi rimanessero molto stretti. Un alto tasso di natalità e un miglioramento delle condizioni sanitarie nel contado velocizzò l'esodo verso la metropoli. Nel 1948 gli sciiti erano 225.000, il 18,2% della popolazione libanese. Nel 1975 si stima fossero arrivati ad essere 750000, circa il 30% della popolazione. Fino a pochi anni prima la maggior parte di loro era costituita da analfabeti destinati a vivere di un'agricoltura in declino, dominati da una piccola élite di proprietari terrieri e da un clero reazionario. Ora la loro struttura di classe era cambiata profondamente, con una nuova borghesia, uno strato di operai salariati di medio livello nelle città, un proletariato industriale nei sobborghi di Beirut e una comunità di migranti nei paesi produttori di petrolio. Gli sciiti adesso avevano una *intelligèntzia* attiva e radicalizzata, una contro-élite ambiziosa ed intraprendente ed altri strati di popolazione con nuove richieste. Cominciarono a mettere in discussione le regole del gioco, la distribuzione del potere e delle risorse nel sistema libanese²⁸.

In questo contesto sorse e si sviluppò il "Movimento dei Diseredati" di Mūsā al-Sadr²⁹, un'organizzazione di massa fondata nel 1974 sul consenso di una solida base rurale collocata nel *Jabal 'Āmil* e nella *Bekaa*, degli sciiti dei sobborghi e della piccola borghesia della capitale, con l'obiettivo di soddisfare le richieste politiche e sociali dei *Matāwila*³⁰ attraverso forme di mobilitazione, pressione e azione politica, definite a partire da argomenti e da un linguaggio appartenenti alla tradizione morale e religiosa sciita, con particolare enfasi sul messaggio di protesta presente in essa. Al riguardo, per gli scopi del presente lavoro, è di particolare interesse notare come l'articolazione del discorso di protesta di Mūsā al-Sadr abbia incorporato i temi tradizionali dei rituali dell' *'Āshūra*, a partire dal martirio di Husayn. Come spiega Fouad Ajami:

[...] Nel Libano sciita, il ribaltamento dei vecchi rituali religiosi in una prassi politica radicale, fu evidente nella predica per l' *'Āshūra* del 1974. "Era un'epoca oscura", disse il religioso [Mūsā al-Sadr] "quando l'Imām Husayn si ribellò. La Umma non profferiva verbo, gli uomini liberi fuggivano, la paura aveva ridotto gli uomini al silenzio. L'Islām era minacciato. Husayn, un uomo libero, fece la sua scelta. Per scuotere gli animi serviva un

27 Ibid.

28 Nasr, S., op.cit. Trad. mia.

29 Per un approfondimento sulla figura di Mūsā al-Sadr e dell' *Harakat al Mahrumin* si rinvia alla lettura di Ajami, F., op. cit.

30 Il termine indica il nome con cui gli sciiti libanesi si identificavano ma anche quello con cui venivano indicati in senso dispregiativo. In proposito si veda Ende, W., M., alla voce *Mutawālī* del *Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, Leiden- New York, E.J. Brill, 1996, p. 780: [...] Molto probabilmente, gli sciiti consideravano il loro nome un marchio onorifico. Tuttavia, erano coscienti del fatto che in Libano, nel linguaggio comune, esso assunse un significato negativo per Sunniti, Cristiani e Drusi. Fu solo con la consapevolezza politica instillata in loro dall'Imām Mūsā al-Sadr che si scossero di dosso definitivamente questa designazione che, in particolar modo gli sciiti giovani ed istruiti, associavano all'arretratezza e alla discriminazione. Trad. mia.

grande sacrificio. L'evento di Karbala fu quel sacrificio. L'Imām Husayn mise sulla bilancia la sua famiglia, le sue forze e persino la sua vita, contro la tirannia e la corruzione, così la sua rivoluzione proruppe nel mondo islamico. Questa rivoluzione non morì nelle sabbie di Karbala ma fluì nel flusso vitale del mondo islamico e passò, di generazione in generazione, fino ai giorni nostri. È un pegno depositato nelle nostre mani, così che noi potessimo fruirne, perché ne traessimo una nuova sorgente di rinnovamento, una nuova posizione, un nuovo movimento, una nuova rivoluzione, per respingere l'oscurità, per fermare la tirannia e per sbriciolare il male³¹."

Anche Salim Nasr rileva la novità rappresentata dalla rilettura del martirio di Husayn in chiave rivoluzionaria da parte di al-Sadr, citando un altro passaggio del medesimo sermone:

[...] *"L'Imām Husayn spiegò le motivazioni della sua scelta in due frasi: "la giustizia non sta prevalendo e l'ingiustizia non viene impedita". Vi chiedo quindi, se oggi Lui fosse tra di noi cosa farebbe? [...] 'Alī, il principe dei credenti, fu definito un ateo. I giudici di Kufa accusarono Husayn di essersi spinto troppo oltre. Oggi vengo accusato anche io di essermi spinto troppo oltre, mi viene detto che dovrei accontentarmi di difendere la fede. La fede non è ciò che sostiene i vostri troni, o governanti!"*³².

Come nota Fouad Ajami:

[...] Mūsā al-Sadr diede una nuova lettura al racconto di Karbala, spogliandolo del suo pianto e del suo cordoglio e facendone un episodio di coraggio e di scelta politica da parte dell'Imām Husayn e dei suoi seguaci. L'appuntamento annuale della sua commemorazione, fino ad allora per gli sciiti un ricordo della loro solitudine e sconfitta, con Mūsā al-Sadr doveva trasformarsi in un atto di sfida da parte di una "minoranza d'élite" - gli sciiti- che rifiutava di sottomettersi all'ingiustizia³³.

Ajami, inoltre, nel ripercorrere gli aspetti più complessi che Mūsā al-Sadr dovette affrontare nel corso della sua impresa, sottolinea le differenze esistenti tra gli sciiti del *Jabal 'Āmil* e quelli della *Bekaa* e di come al-Sadr progettasse di ricomporle per scopi politici:

[...] Egli dovette avere a che fare con due parti del Paese radicalmente diverse: il Sud e la valle della Bekaa. Dovette mettere assieme queste due comunità, storicamente separate l'una dall'altra da profonde differenze di temperamento. Nel Sud si coltivava tabacco (su licenza) e nella Bekaa hashish (di contrabbando), già questo riassume la diversità. Gli abitanti del Sud erano contadini pazienti e sottomessi, i cui villaggi erano alla portata delle autorità. Gli sciiti della *Bekaa* erano membri di clan selvaggi ed assertivi che resistevano a qualsiasi intrusione esterna. Pochi gendarmi bastavano a terrorizzare interi villaggi del Sud; la *Bekaa* era un luogo dove le truppe governative si avventuravano con grande riluttanza. Persino i rituali religiosi venivano celebrati diversamente dalle due comunità. L' *'Āshūra'*, i giorni del lutto per il terzo *Imām*, erano giorni di pianto e di autoflagellazione tra la gente del Sud. Nella *Bekaa* le celebrazioni di Karbala avvenivano con tranquille letture del Corano e di poesie di lamentazione (*marathi*), in un clima di considerevole moderazione. [...] Lo scaltro sacerdote aveva intuito come legare le due regioni nel suo progetto. Voleva che gli amiliti divenissero più audaci e provocatori e voleva imbrigliare l'energia dei brutali uomini della Bekaa per incanalarla in utili imprese politiche e sociali. Faceva parte del processo educativo degli amiliti, per mostrare le debolezze del sistema libanese, per permettere alla gente del Sud [Libano] di sollevarsi di fronte ai loro signori e all'autorità dello stato³⁴.

31 Ajami, F., op. cit. p. 143. Trad. mia.

32 Nasr, S., op. cit. Trad. mia.

33 Ajami, op. cit., p. 142. Trad. mia.

34 Ibid., p. 128. Trad. mia.

L'epicentro della predicazione di Mūsā al-Sadr non fu la capitale della nazione ma l'estrema periferia: le città di Tiro e di Ba'lbek e i villaggi del *Jabal'Āmil*, dove decine di migliaia di persone si radunavano per ascoltare ed acclamare l'*Imām al Ja'ama* (la Guida della comunità) durante le commemorazioni dell'*'Āshūra'*. Nelle coscienze degli sciiti libanesi era avvenuta una metamorfosi, che fece sopravvivere il messaggio contenuto nella predicazione di Mūsā al-Sadr alla sua scomparsa, avvenuta nel 1978 in Libia.

Nel 1975 era stata costituita *Amal* (*'Afwāj al-Muqāwama al-Lubnāniyya*, acronimo di Distaccamenti della Resistenza Libanese, ma anche il termine che, in arabo, significa "speranza"), l'organizzazione militare del Movimento dei Diseredati, creata con il compito di difendere la comunità sciita³⁵. Agli esordi della guerra civile le aree sciite del Paese si riarticolano in vista del conflitto: la Bekaa costituì le retrovie, dove affluivano i rifornimenti dalla Siria e dove erano ubicati i campi di addestramento palestinesi, nei quali i miliziani di *Amal* si addestravano; il *Jabal'Āmil* e Beirut divennero la prima linea di una guerra che si sarebbe protratta per i successivi quindici anni. Nel 1982 nella milizia si creò una frangia scissionista, che inizialmente prese il nome di "*Amal al-Islāmiyya*", poi rinominata *Hizbu'llāh* (1985), caratterizzata da fortissimi legami con l'Iran.

Con gli Accordi di Tā'if (1989) vennero stabiliti i termini per la conclusione della guerra civile libanese e in tale contesto furono rivisti i rapporti di potere all'interno della nazione. Venne anche sancito lo scioglimento ufficiale di tutte le milizie a meno di quella di *Hizbu'llāh*, che continuò a rimanere attiva in funzione di resistenza antisraeliana. Nel 2000 Israele, spassato dalle continue perdite subite a causa degli attacchi di *Hizbu'llāh*, si ritirò dal sud del Libano distruggendo le principali infrastrutture della regione e minando buona parte dei terreni collocati lungo il confine.

Per *Hizbu'llāh* questo evento rappresentò una grande vittoria e i consensi in favore del partito aumentarono vertiginosamente. Inoltre, grazie a cospicui finanziamenti provenienti da rimesse della diaspora libanese e dal governo iraniano, *Hizbu'llāh* iniziò a ramificarsi nel sud del Libano, colmando il vuoto lasciato dalle istituzioni statali in materia di difesa, giustizia e servizi sociali, fornendo assistenza sanitaria alla popolazione, garantendo le risorse economiche

35 Si veda Norton, A., R., 1987, p.51 [...] Con il procedere del conflitto in Libano la comunità sciita fu progressivamente isolata. Durante le prime fasi della guerra civile gli sciiti furono la carne da cannone dei gruppi affiliati all'OLP. Tuttavia, divennero presto le vittime del conflitto tra israeliani e palestinesi: si trovarono ad essere bombardati dai primi e si videro guardare con sospetto dai secondi, quando cercarono di distanziarsi. La campagna militare israeliana del 1978 fece emergere contraddizioni e tensioni latenti, la conseguente alienazione degli sciiti dalla resistenza palestinese servì a far nascere un'organizzazione: Amal, che prometteva di assolvere a una necessità basilica: la sicurezza. Trad. mia.

necessarie alla ricostruzione di abitazioni e strade ed implementando un sistema scolastico orientato a una visione radicale dello sciismo, ispirata al modello della rivoluzione iraniana.

Nel luglio del 2006, uno scontro armato lungo il confine tra alcuni miliziani di *Hizbu'llāh* e una pattuglia dell'esercito israeliano ha innescato un conflitto durato più di un mese, che ha coinvolto buona parte del Libano ma soprattutto il *Jabal'Āmil*, dove interi villaggi sono stati rasi al suolo, più di mille persone sono morte, le coltivazioni sono state distrutte, gli animali uccisi e vaste aree agricole sono state cosparse di sub-munizioni esplosive. La cessazione delle ostilità e un rafforzamento del contingente militare internazionale presente in Libano sotto l'egida dell'ONU hanno cristallizzato una tregua armata che, di tanto in tanto, viene interrotta da repentini e intensi episodi di violenza, che lasciano intravedere la natura assolutamente transitoria del cessate il fuoco.

Oggi il *Jabal'Āmil*, sospeso in questo stato di guerra imminente, è il paesaggio in cui la vita, faticosamente, cerca di riconquistare gli spazi occupati dai conflitti interni ed esterni e dalle incessanti crisi (dei rifiuti, delle risorse, del COVID19, dei profughi), e si manifesta, oltre che nelle modalità profondamente influenzate dalla capillare organizzazione delle istituzioni politico-religiose sciite, anche attraverso quelle forme di esistenza (e resistenza) che uniscono uomini, animali e ambiente e che Munira Khayyat definisce “*resistant ecologies*”:

[...] nel sud del Libano cicli agricoli e stagioni di guerra, insieme, danno forma al mondo vissuto: le esistenze sono contemporaneamente sotto il giogo delle stagioni agricole e delle eruzioni periodiche della guerra, così come dei suoi effetti di lunga durata. Così la guerra tempera la vita, divenendo parte delle materialità e dei suoi spazio-tempo, e gli esseri viventi escogitano modi di esistere - e quindi di resistere - alla letalità del conflitto. [...] Un paesaggio di guerra che mette in risalto un assembramento di vivaci assemblaggi ecologici [...] collettivi di sopravvivenza multi-specie che germogliano attorno a pratiche agricole, sostenendo la vita nei villaggi sulla linea del fronte attraverso stagioni di conflitto³⁶.

Rispetto a quella propagandata e attuata dai partiti-milizia sciiti libanesi, la resistenza descritta da Khayyat, quella dei coltivatori di tabacco e dei pastori di capre del sud del Libano, rappresenta uno dei casi in cui, ancora una volta, viene reinterpretata e vissuta la tradizione discorsiva sciita, a riprova del fatto che non esiste né un'unica concezione di ciò che significa essere sciita in Libano né un'unica visione di un Libano sciita.

3.2 Il paradigma di Karbala.

Esaminando gli studi storici e antropologici riguardanti i rituali dell' *'Āshūra'* condotti in Medio Oriente nel corso della seconda metà del Ventesimo secolo, è possibile notare un cambiamento nel modello teorico di riferimento rispetto al passato. Più specificatamente, le opere

36 Khayyat, M., *Resistant ecologies*. In *American Ethnologist*. 2022;1-15. <https://doi.org/10.1111/amet.13110>. Trad. mia.

scritte prima dello scoppio della rivoluzione iraniana (Ayoub, 1978 - Chelkowski, 1979) hanno trattato questa tematica in ottica comparativa, ponendo a confronto i rituali dell' *'Āshūra'* con le celebrazioni cristiane della "Passione di Cristo". In seguito alla rivoluzione islamica del 1979, si è affermato il modello interpretativo proposto da Michael Fischer nell'opera intitolata *"Iran: From Religious Dispute to Revolution"* (Fischer, 1980), nella quale è apparsa per la prima volta la definizione di *"Karbala paradigm"*, per indicare gli elementi caratteristici dello sciismo e le differenze esistenti tra le commemorazioni del martirio di Husayn e quelle della Passione di Cristo. Fischer spiega il concetto in questi termini:

[...] Il paradigma di Karbala è la storia di Husayn. Il suo punto focale è il potente tema emozionale della continua sopraffazione (in questo mondo) della ferma dedizione alla pura verità da parte della tirannia corrotta e oppressiva; dunque [il paradigma] è onnipresente, latente, in grado di strutturare e ammantare politicamente il malcontento. [...] Vi sono due ragioni per preferire il termine "paradigma" a quello di "passione". Primo, l'attenzione si focalizza sulla vicenda come artificio retorico piuttosto che sulla (sebbene importante) componente emozionale o sulle motivazioni teologiche comuni tra islam e cristianità (quali l'epifania e la *parousia*). La narrazione può essere abbreviata o estesa, fornendo modelli di comportamento e un promemoria per pensare a come vivere: sono presenti una serie di parabole e lezioni morali connesse, in tutto o in parte, con la battaglia di Karbala, queste non sono in contraddizione tra loro in modo evidente e sono applicabili a quasi tutti i problemi della vita. Il secondo motivo è rappresentato dal fatto che il termine "paradigma" permette di demarcare chiaramente la concezione sciita dell'islam e della storia islamica rispetto alla concezione sunnita [...] il riconoscimento delle sistematiche differenze tra sciiti e sunniti è il primo passo verso l'idea che lo sciismo contemporaneo non sia tanto l'espressione di una lotta intrapresa da una fazione politica (come forse fu all'epoca degli Umayyadi e degli Abbasidi). È, piuttosto, un dramma di fede (*iman*). I fedeli [sciiti] sono testimoni (*shuhada*) attraverso i loro atti di fede (*'ibadat*) verso la realtà metafisica che rimane nascosta (*gha'ib*). Questo è il significato del paradigma di Karbala. Si noti il gioco di parole. *Shuhada* significa sia testimoni che martiri. Husayn, sapendo di dover morire, andò a Karbala per testimoniare la verità, sapendo che la morte ne avrebbe fatto un martire, un immortale testimone il cui esempio sarebbe stato una guida per gli altri. [...] Ci sono quindi tre componenti nella nozione di paradigma: (a) una vicenda espandibile al punto da contenere tutta la storia, la cosmologia e i problemi esistenziali; (b) un contrasto di sottofondo, rispetto al quale la vicenda assume un valore percettivo aumentato: in questo caso le concezioni sunnite, ma altre religioni, di volta in volta, possono servire al medesimo scopo; e (c) una tragedia reale o rituale che incarna la vicenda e mantenga un alto coinvolgimento emotivo³⁷.

L'interesse di Fischer si è rivolto alla politicizzazione dei rituali dell' *'Āshūra'* nell'ambito dei processi che hanno portato alla rivoluzione iraniana, con particolare riferimento agli intellettuali che hanno maggiormente contribuito alla rielaborazione³⁸ narrativa del paradigma di Karbala:

37 Fischer, M., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Madison: University of Wisconsin, 1980, pp. 13-27. Trad. mia.

38 In proposito si veda Aghaie, K., S., *The Karbala narrative: Shī'ī political discourse in modern Iran in the 1960s and the 1970s*, in *Journal of Islamic Studies*, Oxford University Press, May 2001, Vol. 12, No. 2 (May 2001), pp. 151-176.

[...] La rivoluzione fu, infine, la rappresentazione estrema del paradigma di Karbala, spostandone il senso dalla passiva testimonianza di cordoglio per Husayn in attesa del dodicesimo Imam, alla partecipazione attiva allo scontro per il rovesciamento della tirannia. [...] I quattordici mesi cruciali dal 1977 al 1979 possono essere descritti come un dramma sociale o una riuscita evocazione della Passione. Ma questi mesi furono anche un evento trasformativo. I sermoni sciiti furono affinati fino a divenire una tecnica efficace per mantenere un alto livello di consapevolezza circa l'ingiustizia del regime dei Pahlavi e per coordinare le dimostrazioni di protesta. Il paradigma di Karbala aiutò a coalizzare disparati gruppi di interesse in un movimento di massa contro una radicata tirannia. [...] Fu Ali Shariati, in particolare, che instillò nei giovani iraniani l'entusiasmo verso la liberazione e la rivoluzione ideologica islamica. La sua chiamata aveva poco a che fare con il clero. Era un richiamo per sollecitare i musulmani a pensare da sé, a riscoprire l'Islam. Una parte importante di questo sforzo fu di prendere i termini chiave della teologia e della tradizione e attribuirgli un'interpretazione moderna, eticamente e socialmente progressista. Fu, in sostanza, un richiamo per un nuovo discorso nel senso ben formulato da Foucault: *“Dobbiamo concepire il discorso come una violenza che facciamo verso le cose, o, in ogni caso, come una pratica che imponiamo a queste”*³⁹.

Il modello concepito da Fischer, permettendo di identificare in un solo concetto sia il mito fondativo sciita⁴⁰, sia le caratteristiche che consentono di attribuirgli significati diversi e, a volte, opposti, ha rappresentato un riferimento ricorrente in molti studi sullo sciismo e costituisce la base teorica a partire dalla quale sono state formulate diverse teorie che hanno cercato di spiegare le differenze presenti nei rituali dell' *'Āshūra'*, aspetto che risulta opportuno approfondire nei suoi successivi sviluppi.

3.2.1 Dal quietismo alla rivoluzione.

La prima rielaborazione del paradigma di Karbala avvenne ad opera della storica Nikki Keddie⁴¹ che, nell'introduzione all'opera intitolata: *“Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution”* (1983), teorizzò l'esistenza di un dualismo nel modello etico del paradigma, indicando con i termini “quietista” e “rivoluzionario”, i punti di partenza e di arrivo del processo di politicizzazione del significato simbolico del martirio di Husayn attuato da diversi *'ulamā'* iraniani ma, soprattutto, da parte di alcuni riformisti laici quali Jalal al-Amad e Ali Shariati.

Fu proprio Shariati a creare le premesse ideologiche per la connotazione del paradigma in chiave dicotomica, operando una distinzione tra sciismo “Alide” e “Safavide”, in cui la prima categoria, definita anche “Sciismo Rosso” o “religione del martirio”, rappresenta la forma pura

39 Fischer, M., op. cit., pp. 183-184. Trad. mia.

40 Ibid. p.12: [...] Tre serie di informazioni stanno alla base della comprensione dello sciismo: (1) informazioni riguardanti la leggenda fondativa o storia, che io chiamerò il paradigma di Karbala, e che altri come R. Strothman (1953) hanno definito, non inappropriatamente, attraverso il parallelo cristiano, la Passione; (2) informazioni circa l'istituzione dello sciismo quale religione di Stato da parte della dinastia Safavide nel 1501, un'istituzione che continua nel presente e che ha sempre comportato uno scontro tra partigiani religiosi dello Stato e oppositori religiosi dello Stato; e (3) informazioni riguardanti la formazione e la difesa dei canoni legali, teologici e mitologici. Trad. mia.

41 Deeb, 2013; Dodd, 2014.

della fede, scevra da rituali idolatrici amministrati da un clero istituzionalizzato e imperniata sui concetti di giustizia sociale, salvezza per le masse e progresso; mentre la seconda categoria, detta anche “Sciismo Nero” o “religione del cordoglio”, rappresenta l’aberrazione della religione, sviluppatasi sotto il controllo della monarchia Safavide e di un clero compiacente, distante dai bisogni del popolo e dedito all’imitazione del passato⁴².

Inizialmente le idee di Shariati furono guardate con sospetto da parte dell’establishment religioso iraniano, fino a quando la capacità di mobilitazione popolare del suo pensiero venne riconosciuta dagli ‘*ulamā*’, come dimostrato dall’incorporazione del suo famoso slogan: “*Ogni luogo dovrebbe essere tramutato in Karbala, ogni mese in Muharram e ogni giorno nell’‘Āshūrā*””, nei discorsi dell’*Āyatollāh* Khomeinī⁴³.

In ambito accademico, la lettura del paradigma di Karbala in chiave politica emerge nei lavori di due antropologi: Marie Elaine Hegland e Michael Gilsean. Dopo Fischer e Keddie, infatti, anche Hegland rievocò il pensiero e i discorsi di Shariati per descrivere il ruolo dei rituali dell’*‘Āshūrā*’ nel contesto della rivoluzione iraniana, sostenendo come il successo della stessa sia stato raggiunto grazie a una trasformazione di significato del paradigma di Karbala, derivata da uno scontro ideologico tra i sostenitori della linea “dell’accordo” (*accomodation*) e quelli della “rivoluzione”⁴⁴. Hegland definì l’ideologia del primo gruppo: “Husayn l’Intercessore” e quella del secondo gruppo: “Husayn l’Esempio”, sottolineando come entrambe fossero basate sul medesimo mito fondativo ma con obiettivi politici divergenti:

[...] Il mito o la storia di ciò che accadde a Karbala non cambia di una parola nelle due ideologie. Ma il sistema di credenze basato sul mito e il significato dei rituali dell’*‘Ashura*’ differisce considerevolmente quando si confronta il modello dell’“Intercessore” con quello dell’“Esempio”. Ugualmente divergenti sono le loro implicazioni nella relazione tra il credente e Husayn; l’atteggiamento e il comportamento verso gli altri; il concetto di sé del credente; e l’attività politica. In ciascuna delle ideologie divergenti l’Imam Husayn è la figura principale e il suo martirio a Karbala l’evento centrale. Ma se nella prima il suo martirio serve principalmente allo scopo di fargli ottenere il potere di intercedere, nella seconda diviene l’esempio per tutti i credenti. Il senso della vita diventa chiaro: l’esistenza umana autentica consiste nell’aver una fede ed essere pronti a difenderla e a morire per essa. Anche qui i fedeli aspirano ad avvicinarsi ad Husayn, ma più che per formare una relazione transattiva con Lui, per il desiderio di emularlo. Invece di dare importanza ai problemi di ogni giorno e alla ricerca di vantaggi personali, essi si concentreranno sull’avanzamento spirituale. L’Altruismo deve rimpiazzare l’egoismo. Invece di barattare relazioni “commerciali” con le figure sacre, i credenti devono essere pronti a dare ogni cosa per la loro religione. Non si tratta più di una connessione tra un essere onnipotente e uno

42 Questa linea interpretativa fu inizialmente presentata da Shariati in una serie di lezioni tenute presso la Hussainiya-e-Irshad di Teheran nel 1971, poi confluiti in due volumi: “*Tashii Alavi-o-Tashii Safavi*” (Sciismo Alavita e Sciismo Safavide) e “*Tashii Surkh-o-Tashii Siyah*” (Sciismo Rosso e Sciismo Nero).

43 Ruhollah Khomeinī, *Sahifeh-ye Noor*, Vol. 9, Pag. 445-446. Trad. mia. Disponibile online: <https://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh-imam-khomeini/vol/9/page/445>

44 Hegland, M., E., *Two imagines of Husayn: Accomodation and Revolution in an Iranian Village*, in *Religion and Politics in Iran: Shi’ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki, R. Keddie. Pp. 218-236. New Haven: Yale University Press, 1983.

inerte, ma piuttosto di una relazione egualitaria tra compagni e collaboratori che lavorano ad un obiettivo comune. Rispetto ad Husayn le persone non si percepiscono diverse in senso assoluto ma relativo. In questo modo la sorella di un giovane martire, caduto durante la rivoluzione iraniana, paragona suo fratello ad Husayn e sé stessa a Zaynab: “*Lei ha dato il suo Grande Husayn e io ho dato il mio piccolo Husayn*” [...] Non un irriflessivo attaccamento emotivo ai rituali tradizionali ma la rivalutazione razionale, incorporata nell’ideologia, delle condizioni sociali, politiche ed economiche, è stata determinante nell’unire le persone nella rivolta. Lo sciismo offre due possibilità di interpretazione del mondo e di come rapportarsi ad esso. Entrambe sono connesse con il martirio di Husayn: “Husayn l’Intercessore”, l’ideologia quietista dell’adattamento alle relazioni di potere esistenti; “Husayn l’Esempio”, l’ideologia rivoluzionaria della battaglia contro la tirannia. La versione rivoluzionaria della concezione di Husayn ha trasformato la percezione che le masse sciite avevano della loro religione⁴⁵.

L’interpretazione di Hegland è rilevante sotto diversi aspetti: in quanto individua il catalizzatore del cambiamento ideologico nella scelta razionale degli individui rispetto a una serie di fattori economici e politici, piuttosto che nella loro appartenenza culturale; ma anche in quanto riconosce entrambi i modelli etici come simbiotici:

[...] La possibilità che le due ideologie divergenti discusse in questo articolo siano facce della stessa medaglia sembra farsi strada. Le persone mi spiegano che l’Islam sciita fornisce una visione del mondo e una guida per i suoi fedeli, a prescindere dalle condizioni politiche e sociali contingenti. L’Islam è una religione flessibile che può essere adattata per affrontare i problemi di ogni epoca. Quindi, durante periodi in cui il governo esercita uno stretto controllo repressivo sugli sciiti, l’Islam consiglia acquiescenza, in quanto la sopravvivenza diventa prioritaria. Durante simili periodi la resistenza è passiva e prende la forma del cordoglio e del pianto. Qualcuno potrebbe aggiungere che in questi casi l’ideologia dell’Intercessore fornisce un conforto di fronte alle difficoltà della vita, quando non vi è speranza di cambiare la situazione. Tuttavia, quando le condizioni permettono di sperare che la battaglia non sia vana, l’Islam fornisce l’ispirazione per sollevarsi contro la tirannia e l’ingiustizia. Ciascuna delle due visioni dipende dall’altra per la propria esistenza e l’Islam può sopravvivere solamente con l’aiuto di entrambe le visioni e strategie⁴⁶.

Hegland evidenzia la presenza di due discorsi nel paradigma di Karbala - validati dall’autorità religiosa in maniera mutualmente esclusiva in funzione dello scopo da perseguire - e come tali discorsi vengano interpretati da parte dei destinatari finali, dando luogo ad una sintesi in cui le differenze possono smussarsi:

[...] Negli anni che precedettero la rivoluzione i partecipanti ai rituali di commemorazione dell’*Ashura* si percuotevano il petto e si colpivano la schiena con catene mentre intonavano all’unisono versi di cordoglio. Al contrario, durante le processioni rivoluzionarie dell’*Ashura* del 1978, marciavano alzando i pugni al ritmo del proclama: “*Marg bar Shah*” (abbasso lo *Shah*). L’*Ashura* post-rivoluzionaria del 1979 vide una combinazione di queste pratiche, simbolizzando una percepita compatibilità tra il modello dell’Intercessore e quello dell’Esempio di Husayn. Nel 1979 i manifestanti, nell’accompagnare l’oscillazione delle catene e il tonfo di queste sulle loro schiene, intonavano sia versi di cordoglio sia slogan rivoluzionari⁴⁷.

45 Hegland, M., E., op. cit. pp. 226. Trad. mia.

46 Ibid. p. 231. Trad. mia.

47 Ibid. p.232. Trad. mia.

Nel lavoro di Gilsenan⁴⁸ il paradigma di Karbala diventa l'elemento di confronto tra due modelli di devozione antitetici: quello attivo e rivoluzionario iraniano e quello passivo e quietista libanese. Come Hegland, anche Gilsenan non considera il fattore culturale quale elemento decisivo nel processo di transizione dal modello pietistico a quello rivoluzionario:

[...] Così l'Imam nascosto ebbe molti significati e supportò diverse funzioni, inclusa quella di dislocare aspettative di cambiamento fino al Giorno del Giudizio, santificare il ruolo degli *'ulema*, e proporre un raffronto con la natura fondamentale della situazione. Egli è stato usato per difendere, in modo occulto, l'ordine prestabilito di relazioni economiche e politiche sulle quali gli *'ulema* avevano investito molto⁴⁹.

Con ciò l'autore intende sostenere la sua tesi principale, secondo la quale l'*islām* non deve essere concepito come una realtà monolitica ed immutabile:

[...] Mi propongo di mostrare come la forma e la rilevanza sociale di una teodicea della sofferenza siano largamente determinate da fattori sociali; e come "il medesimo" nucleo di simboli possa sostenere significati molto contrastanti in contesti differenti⁵⁰.

Il confronto tra la realtà iraniana e quella libanese (Gilsenan a questo scopo cita gli studi condotti da Emrys Peters nel sud del Libano) dimostra come il paradigma di Karbala, per come emerge nel *ta'ziyeh*, possa essere declinato in modo attivo, per mobilitare la popolazione verso la rivoluzione, o in modo passivo, per giustificare lo *status quo* come conseguenza di un destino ineluttabile:

[...] Gli *'ulema* iraniani, in opposizione allo stato, incoraggiarono il *ta'ziyeh*. [...] Il martirio di Husayn offrì un'immagine del mondo quale esso era (l'oppressore che trionfa), mostrando che il "vero" ordine delle cose è invertito nell'ordine storico contingente; il mondo è visto come moralmente e politicamente sovvertito, e la sorgente dell'autorità religiosa e sociale è contenuta nella figura dell'Imam nascosto. L'inversione del mondo può essere interpretata in modi diametralmente opposti. Nell'accezione passiva offre un'immagine di sofferenza che deve essere sopportata e di un'esperienza di oppressione che è mitologicamente e storicamente il destino della comunità. Il dramma santifica la sofferenza, ne fa il segno distintivo della vera comunità, e diviene una sorta di sogno, un mito nostalgico, un grido di lamento da parte di un popolo nondimeno virtuoso. Alternativamente, nella modalità attiva, questa inversione del mondo contiene un potenziale per la mobilitazione di massa e una visione estremamente dinamica del ruolo e dei doveri della comunità. [...] L'interpretazione dominante si formò nel caso iraniano entro un dato contesto sociale e storico sotto la leadership degli *'ulema* (che con la categoria dei mercanti formò una delle parti della fazione dominante), che erano i campioni della legittimità in duplice veste: come sostenitori della riforma costituzionale e come fonti di imitazione, insegnamento e custodia della tradizione fondativa. [...] Guardiamo ora al più ridotto scenario di un villaggio libanese, nel quale il dramma di Husayn diventa un tentativo occulto per confermare, piuttosto che negare, l'ordine del mondo. Il dramma esprime qui il messaggio che predica i pericoli insiti nel sovvertimento delle condizioni stabilite, invece che esporre l'illegittimità del potere e dell'autorità e reclamarne il rovesciamento [...] Questa è la situazione in cui la performance del dramma della morte di Husayn inscenata

48 Gilsenan, M., *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Arab World*, 1st ed. New York, Pantheon Books 1982.

49 Gilsenan, op.cit., pp.60 e 61. Trad. mia.

50 Ibid. p.55. Trad. mia.

nel villaggio assume una piega ironica. Nella messa in scena gli *shuyūkh* e i *sāda* assumono il ruolo dell'Imam e delle sue forze, i piccoli commercianti e i contadini recitano la parte dei generali Umayyadi e del loro esercito. La figura del “traditore” è opportunamente ricoperta da un personaggio deprecabile che ha trascorso del tempo in prigione. La battaglia è debitamente e inevitabilmente vinta dalle forze dell'oppressione, ma queste, mentre sfilano in corteo per le strade del villaggio, piangono e si percuotono con spade e catene per [espiare] la propria malvagità e per ciò che sono riuscite a portare a termine⁵¹.

Il paradigma di Karbala è stato successivamente adottato nel corso di altre ricerche sull'‘*Āshūrā*’ (Aghaie, 2004; Deeb, 2006) mantenendo lo schema interpretativo inaugurato da Keddie. In contrapposizione a questa linea si pone il pensiero di Edith Szanto, che sostiene la necessità di superare la dicotomia generalmente associata al paradigma. Questo tentativo prende le mosse dalla considerazione che esistono narrazioni a sostegno delle pratiche di autolesionismo presenti nei rituali dell'‘*Āshūrā*’, in cui il richiamo alla “tradizione” configura effetti che non possono essere automaticamente considerati esempi di quietismo e di passività. Si procederà quindi ad esaminare queste posizioni in dettaglio.

3.2.2 Tradizione e modernità.

Negli studi condotti da Lara Deeb in Libano, il paradigma di Karbala ha rappresentato la premessa teorica per un'ulteriore classificazione dei rituali dell'‘*Āshūrā*’. In particolare, nelle ricerche condotte nei sobborghi sciiti di Beirut⁵², in cui la maggior parte della popolazione sostiene *Hizbu'llāh*, Deeb ha identificato da parte dei suoi interlocutori, che si qualificano come sostenitori di uno sciismo “moderno”, l'utilizzo del termine *taqlīdi* (tradizionale) per indicare sia la struttura, sia il significato dei rituali intesi in modo puramente commemorativo e passivo. In tale contesto *taqlīdi* viene associato a *mutakhallif* (arretrati), con riferimento esplicito ai *majālis* caratterizzati da una narrazione incentrata sull'aspetto emozionale e ai *masirat* nei quali si pratica il *tatbīr* o altre forme di autoflagellazione. Per Deeb, l'individuazione delle forme “tradizionali” si realizza attraverso il vaglio delle pratiche e dei discorsi relativi ai rituali, da lei definito “autenticazione”, volto a distinguere gli aspetti “autentici” da quelli “tradizionali”:

[...] È possibile riconoscere uno scarto tra le forme commemorative che i miei interlocutori etichettano come “tradizionali” e quelle che vengono da loro considerate maggiormente autentiche. Chiamerò queste nuove forme “autenticate” e questo scarto “autenticazione” -

51 Ibid., p.61-62. Trad. mia.

52 L'autrice specifica: [...] è cruciale notare che questo è uno dei modelli di devozione di riforma islamica e di commemorazione dell' Ashura tra i musulmani sciiti libanesi. Non c'è una “comunità sciita libanese” uniforme. Il mio focus in quest'articolo è su quegli sciiti libanesi che sostengono Hizbullah e sui seguaci di Sayyid Muhammad Fadlallah. Di fatto, sono la loro nozione condivisa di riforma religiosa e la loro interpretazione della devozione a tenere unita la comunità. Deeb, L., *Living Ashura in Lebanon: Mourning transformed to Sacrifice*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, AAVV, v.25, n.1, *Mourning and Memory*, Durham, Duke University Press, pp.122-137, 2005a.

il processo perpetuo di etichettamento di particolari pratiche e credenze “tradizionali” (*taqlīdi*) e di distanziamento da queste - abbracciando, invece, le pratiche ritenute “vere” (*haqiqi*) o “corrette” (*sahih*)⁵³.

Attraverso l’“autenticazione” viene espresso un giudizio di valore che si esplicita nell’ utilizzo di termini che connotano positivamente ciò che viene riconosciuto come moderno (vero, evoluto, reale, genuino, attivo) e negativamente ciò che viene considerato tradizionale (retrogrado, irrazionale, ingenuo, passivo). In proposito Deeb sottolinea un paradosso, rappresentato dal fatto che la “modernità” dei rituali dell’ *‘Āshūrā*’ deriva da un processo di interpretazione mirato a renderli più “autentici” rispetto alla “tradizione”⁵⁴.

Per Deeb “l’autenticazione” si è affermata con il cambiamento ideologico iniziato nella prima metà degli anni ‘80 del secolo scorso, a partire da fattori quali: l’inurbamento avvenuto in conseguenza della guerra civile; l’aumento del livello di scolarizzazione; l’influsso della predicazione di *mujtahidūn* riformisti come Mūsā al-Sadr e Fadlallāh; e, soprattutto, la mobilitazione popolare attuata da *Hizbu’llāh* per combattere l’occupazione israeliana e l’emarginazione politica degli sciiti, avendo come riferimento la rivoluzione iraniana. Un aspetto fondamentale di questo cambiamento è l’ enfasi posta nell’ idealizzazione dei modelli di ruolo per gli uomini e le donne sciiti, rappresentati rispettivamente da Husayn e Zaynab:

[...] Zaynab, insieme alle altre donne e ai bambini della famiglia accompagnò suo fratello a Karbala. Dopo che tutti gli uomini furono stati uccisi e le donne e i bambini fatti prigionieri, Zaynab divenne il loro leader fino a quando gli eredi di Husayn non furono in grado di prendere il suo posto. Nella trasformazione delle commemorazioni dell’ Ashura, il comportamento di Zaynab è stato rivisitato per sottolineare l’ elemento attivo del suo ruolo e del suo personaggio. Per come l’ Ashura è applicata alla vita contemporanea, l’ emulazione di Zaynab da parte delle donne sciite, quale esempio di attivismo piuttosto che di passivo cordoglio, è particolarmente significativa, in quanto rispecchia un’ aumentata partecipazione pubblica femminile alla vita della comunità. Mentre Husayn fornisce un modello per il sacrificio in termini di sangue per gli uomini, Zaynab rappresenta un modello di sacrificio in termini di impegno e fatica per le donne⁵⁵.

Il processo di “autenticazione” attribuisce una forma e un significato “moderni” ai rituali dell’ *‘Āshūrā*’, in opposizione a quelli “tradizionali”. Così, nei *majālis*, la logica, l’ accuratezza storica e la presenza di sermoni dal contenuto politico e morale prendono il posto delle narrazioni surreali e sanguinolente finalizzate a impressionare ed emozionare i fedeli⁵⁶; mentre nei

53 Deeb, L., 2005a. Trad. mia.

54 Deeb, L., *From Mourning to Activism: Sayyedah Zaynab, Lebanese Shi’i Women, and the Transformation of Ashura, in The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi’a Islam*, Aghaie, K., S. (ed.), Austin, University of Texas Press, 2005b, pp.241-287

55 Deeb, L., 2005a, trad. mia. In proposito si vedano anche Deeb, L., *Emulating and/or embodying the ideal: The gendering of temporal frameworks and Islamic role models in Shi’i Lebanon*, *American Ethnologist*, vol. 28, no. 2, pp 242-257, 2009 e, soprattutto: *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety among Islamist Shi’i Muslims in Lebanon*. Princeton University Press, 2006.

56 Nel descrivere un *majlis* “autenticato” Deeb, 2005b, riporta il punto di vista di una giovane libanese: [...] alcune di queste donne partecipano al solo scopo di piangere, senza saper perché lo stiano facendo e per quale

masirat “moderni” i partecipanti sfilano inquadrati come in una parata militare esibendo striscioni e immagini che mostrano i volti e i nomi dei caduti tra le fila della “Resistenza Islamica” e attuano una versione del *latam* molto stilizzata⁵⁷ in cui non vengono usate lame.

Il sangue dei partecipanti, invece di essere versato attraverso ferite auto-inflitte, viene donato e raccolto presso appositi punti di prelievo per essere poi utilizzato negli ospedali gestiti da *Hizbu’llāh*. Le ricerche di Deeb in Libano non si sono limitate all’osservazione dei rituali religiosi sciiti e hanno incluso i risultati ricavati in questo ambito nella definizione del “*milieu* Islamico”, un concetto che vuole rappresentare lo spazio fisico e simbolico in cui gli sciiti libanesi si riconoscono:

[...] “*milieu* Islamico” è la nostra traduzione per l’espressione araba “*halā islāmiyya*”. *halā* letteralmente significa “condizione” o “modo d’essere” ed insieme all’aggettivo *islāmiyya* si può tradurre in “modo d’essere islamico” ovvero, come inteso in relazione a questa comunità in Libano, “modo d’essere sciita”. [...] questo concetto connota gli spazi fisici e simbolici all’interno dei quali i devoti sciiti vivono un particolare “modo d’essere”, la sfera pubblica nella quale le loro norme e i loro valori sono discussi e prendono forma, e il “modo d’essere” stesso con le sue norme morali in continuo spostamento. I devoti sciiti – quelli che si sentono parte dell’*halā*, sono sempre coinvolti nel ridefinire il *milieu*, che è continuamente ricostruito e riprodotto da vari attori, in quanto non riassumibile né in una condizione esistenziale, né in un contesto in cui le persone vivono. È questa incorporazione degli spazi dove certe idee, norme e stili di vita sono iscritti, agevolati, negoziati e dell’ambiente sociale costruito a partire dalle stesse idee e norme, che vogliamo evidenziare con il termine “*milieu*”⁵⁸.

Per Deeb, il processo di formazione dell’*halā islāmiyya* viene particolarmente influenzato da *Hizbu’llāh*, grazie alla sua rete di organizzazioni attive nell’ambito politico, amministrativo, militare, culturale, religioso e scolastico⁵⁹, con cui promuove la diffusione di una cultura (*thaqafa*) della “Resistenza” attraverso eventi pubblici, canali radiotelevisivi e forme di

motivo sia richiesto farlo. È solo una tradizione, una consuetudine. Il narratore inizia a recitare, tu cominci a piangere: funziona così per loro. E ancora peggio, alcune di loro piangono per i loro cari, non per l’Imam Husayn. Deeb fa notare, inoltre, come nel corso di questi incontri venga utilizzato il dialetto libanese al posto del “tradizionale” dialetto iracheno.

57 Deeb, L., 2005a: [...] gli uomini e i ragazzi che eseguono il *latam* sono suddivisi per età e vestono completamente di nero o indossano [i ragazzi] l’uniforme degli scout [*Kashafat al-Imam al-Mahdi*: Esploratori dell’*Imām al Mahdī*]. Marciando in tre file ordinate dietro a un leader munito di microfono che intona un *nabat* [elegia funebre] e si assicura che il suo gruppo esegua il *latam* all’unisono, così che fornisca un accompagnamento percussivo [ai canti funebri]. Lo stile con cui il *latam* è attuato non include il sangue. Comincia con entrambe le braccia che oscillano verso il basso, poi in alto e poi aperte lontano dal corpo; quindi, le braccia vengono portate al torso e le mani colpiscono il petto. Il movimento viene eseguito in quattro tempi così ogni quarto battito il suono delle mani che colpiscono il petto risuona alto. Trad. mia.

58 Deeb, L., Harb, M., *Culture as History and Landscape: Hizballah's efforts to shape an Islamic Milieu in Lebanon*, Arab Studies Journal, 2011.

59 Sul tema delle origini, delle capacità di controllo e di esercizio del potere, della struttura e degli obiettivi di *Hizbu’llāh* si vedano: Charara, W., Dormont, F.: *Le Hezbollah. Un mouvement islamo-nationaliste*, Paris, Fayard, 2006 (trad.it. Ilaria Bussoni e Michèle Menard, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, Roma, Derive Approdi, 2006); Deeb, L., *Hizballah: a Primer*, in *Middle East Report Online*, July 31, 2006. Naor, Dan, *In the Arena of the Zu’ama – Reviewing Hizballah’s Role in Lebanon*, in *Middle East Review of Internal Affairs Journal*, vol.1, no.2, Summer 2014.

comunicazione non verbale come la modificazione dell'ambiente naturale, per creare luoghi simbolo⁶⁰ che presentino la storia della “Resistenza Islamica” quale unica forma di resistenza libanese contro Israele e l'occidente e per realizzare spazi per il tempo libero che siano conformi ai valori morali propagandati dal partito⁶¹. In relazione a ciò Deeb nota che:

[...] Hizballah, illustrando in una certa misura la critica di Talal Asad di “religione” come concetto antropologico separato dal funzionamento del potere, nel suo uso di “*thaqafa*” sopprime intenzionalmente la separazione tra le categorie di cultura, religione e politica e ritiene che promuovendo la “*thaqafa*”, il partito stia di fatto promuovendo un particolare stile di vita morale “naturalmente” accompagnato da fedeltà politica, educazione e mobilità sociale. Quest'ultima suggerisce lo slittamento verso il termine “*muthaqqaf*”, frequentemente utilizzato nel senso di persona “istruita” o “civilizzata”⁶².

Le osservazioni di Deeb circa i metodi di diffusione della “*thaqafa*” da parte di *Hizbu'llāh* lasciano intravedere la natura strategica di tale operazione, come nel caso del sito di Mleeta:

[...] Mleeta organizza il sistema di segni e rappresentazioni (ad esempio la cultura) della resistenza e della versione del milieu islamico di Hizballah. Il sito agisce, pertanto, come una “formazione discorsiva” nel senso indicato da Foucault, riproducendo il potere del partito e creando un costante e inesorabile simbolo di esso. [...] Insieme Khiam e Mleeta riflettono lo sforzo di Hizballah per organizzare la sua visione della storia, della memoria e della cultura inscrivendole nel paesaggio e stabilendo questa visione come “*thaqafa*” dominante in Libano. Come mi spiega un progettista del LAA [Lebanese Association for the Arts]:” *puoi controllare le persone attraverso la narrazione di uno specifico retaggio o memoria. Questo è ciò che fanno gli israeliani. Noi combattiamo la loro cultura fornendo una nostra controcultura. Intendiamo fissare la memoria attraverso il linguaggio dell'architettura. Poche persone leggono libri, molte di più visitano edifici, musei e luoghi storici*”⁶³.

In relazione a questo aspetto è importante notare come, nella lotta tra la dirigenza di *Amal* e quella di *Hizbu'llāh* per proporsi quale riferimento politico per gli sciiti libanesi, i primi accusino i secondi di utilizzare la religione per fini politici⁶⁴.

3.3 La prassi affettiva del cordoglio.

Edith Szanto ha condotto numerosi studi etnografici presso la popolazione sciita della città siriana di Sayyidah Zaynab, in cui sorge il mausoleo omonimo, che è un importante luogo di culto sciita⁶⁵. La città, che insieme a Qom, Najaf e Karbala rappresenta uno dei quattro poli

60 Deeb, L., Harb, M., 2011, qui con riferimento esplicito alla prigione-museo di Khiam e al parco di Mleeta.

61 Deeb, L., Harb, M., op.cit. Un esempio è l'“Iranian Park” realizzato nelle vicinanze del villaggio libanese di Maroun al-Ras.

62 Ibid.

63 Ibid.

64 Questo aspetto è analizzato a fondo da Roschanack Shaery-Eisenlohr in riferimento ai legami tra *Hizbu'llāh* e l'Iran in *Shi'ite Lebanon Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York, Columbia University Press, 2008.

65 Zaynab, pur non essendo inclusa tra gli “infallibili” (il Profeta, Fatima e i dodici *Imam*), rappresenta un modello di emulazione nel mondo sciita. Deeb 2006 ha evidenziato il ruolo dell'“autenticazione” della figura di Zaynab nel consolidamento dei discorsi che promuovono il progresso sociale delle donne sciite libanesi. Szanto 2012, analizzando le pratiche e i discorsi osservati nell'*hawza Zaynabiyya* - istituzione fondata dalla famiglia Shirazi

dell'insegnamento religioso, fino al 2011⁶⁶ è stata sia una meta di pellegrinaggio dal Libano, l'Iraq e l'Iran, sia il rifugio di decine di migliaia di profughi provenienti dal Medio Oriente e dall'Asia. Di fatto, la maggior parte della popolazione sciita della città è costituita da persone che non hanno cittadinanza siriana e che, pur con delle differenze in termini di durata della permanenza, vi risiedono solo temporaneamente. Questa situazione ha determinato una competizione tra diverse fazioni sciite, per intercettare nuovi adepti nel flusso di turisti e profughi attraverso una rete di seminari fondati da diversi leader spirituali sciiti, tutti più o meno direttamente collegati a tre figure di riferimento: l'*Āyatollāh* Khāmeneī, Sadiq Shirazi e Muqtada al-Sadr (nipote di Muhammad Baqīr al Sadr)⁶⁷.

La fazione facente capo a Khāmeneī gestisce il mausoleo della città e un ospedale, esercitando il controllo sul principale luogo di culto della regione e ponendosi come riferimento per gli sciiti iraniani e libanesi che si recano a Sayyida Zaynab per brevi soggiorni a scopo di studio o di pellegrinaggio. Gli Shirazi sono i leader della prima *hawza* fondata nella città⁶⁸ e i loro

- e i rituali da quest'istituzione patrocinati, fa rilevare come Zaynab costituisca il riferimento cui la famiglia Shirazi fa risalire la propria autorità e l'iniziatrice della tradizione cui è ispirato il proprio insegnamento.

66 Le ricerche di Szanto si riferiscono a una situazione che è mutata in seguito allo scoppio della guerra civile in Siria nel 2011. In questo senso l'antropologa è cosciente del fatto che alcune delle conclusioni formulate nel suo lavoro non sarebbero più riscontrabili oggi, a causa dei mutati equilibri che anni di conflitto hanno prodotto. Nondimeno, per gli scopi di questa tesi, l'etnografia di Szanto rappresenta un punto di vista irrinunciabile in quanto, non solo fornisce un'analisi dei rituali di autoflagellazione in un contesto in cui più autorità religiose lottano per l'egemonia, ma lo fa in un ambito che è geograficamente, storicamente e culturalmente legato a quello libanese, con evidenti influssi reciproci tra le due realtà, come dimostrato, ancora recentemente, dal fortissimo sostegno politico e militare dato da *Hizbu'llāh* al governo siriano durante tutto il conflitto e dall'accoglienza data ai profughi sciiti siriani nel sud del Libano.

67 Szanto spiega: [...] Khāmeneī, il leader Supremo della Repubblica Islamica dell'Iran ed Hizbullah in Libano, non solo sono in ottimi rapporti con il governo siriano, ma esercitano una considerevole influenza sul mausoleo di Sayyida Zaynab. Questo comporta che i sermoni del venerdì siano tenuti da un vicario di Khāmeneī e che tutte le cassette delle elemosine rechino l'emblema di Hizbullah. Considerato che non ci sono altre moschee sciite nella città, dove potrà pregare un fedele che è in disaccordo con Khāmeneī? Può farlo presso le *hawzāt* di Hasan Al Shirazi o di Muqtada al-Sadr, i principali oppositori della autoproclamata autorità di Khāmeneī a Sayyida Zaynab. Altre *hawzāt* minori, incluse le rappresentanze di alcuni *marāji' al-taqlīd*, si allineano a una di queste tre fazioni. Considerato che le famiglie di studiosi si alleano tra loro anche attraverso matrimoni, particolari questioni religiose possono divenire questioni di affiliazione così come di opinione dottrinale. Per questo Werner Ende sostiene che il dibattito riguardante le autoflagellazioni rituali nel XIX e XX secolo dimostra alleanze familiari, accademiche ed economiche piuttosto che teorie effettive su questioni specifiche. In maniera simile, a Sayyida Zaynab, i dibattiti accademici e la partecipazione ai rituali di autoflagellazione furono spesso connessi con coalizioni politico-religiose. Ciò significa che le *hawzāt* sono divenute non solo luoghi di conoscenza, ma anche indicatori importanti di identità dottrinale, politica ed etnica. Szanto, E., *Challenging transnational Shi'i authority in Ba'th Syria*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, October 2017, <https://doi.org/10.1080/13530194.2017.1387420>. Trad. mia.

68 La *hawza Zaynabiyya* è stata fondata nel 1973 da Hasan al-Shirazi (ucciso in Libano nel 1983) e successivamente diretta dai suoi fratelli Muhammad (morto agli arresti domiciliari a Qom nel 2001) e da Sadiq. I tre *marja' al-taqlīd* (si è già parlato degli Shirazi nel Cap. 2) sono eredi di una dinastia di '*ulamā*' iracheni di origine iraniana che, prima di essere espulsa dall'Iraq, aveva il suo centro di potere nella città santa di Karbala.

adepti sono soprattutto profughi provenienti dall'Iraq e in misura minore dal Pakistan, dall'Afghanistan e dal Libano. L'organizzazione di Muqtada al Sadr gestisce una *hawza* e un ospedale, ma la sua influenza è limitata dal fatto di rivolgersi unicamente agli sciiti iracheni.

Szanto, nel corso delle sue ricerche, ha preso in esame le modalità con cui i rituali dell' *'Āshūrā'* vengono discussi e interpretati nelle *hawza* collegate agli Shirazi -che sono i principali oppositori dell' *Āyatollāh* Khāmeneī- tenendo conto della rispettiva influenza nel contesto transnazionale e analizzando come queste istituzioni e i loro adepti interpretino il concetto di tradizione. Per gli Shirazi la "tradizione" è una fonte di autorità e di stabilità, ma anche un veicolo per il cambiamento. L'autorità degli Shirazi deriva, tra le altre cose, dalla devozione che proclamano di avere nei confronti di Zaynab⁶⁹, imitandone l'esempio attraverso la pratica del *tabīr* e venerandola come figura sacra capace di compiere miracoli, che possono essere ottenuti attraverso la preghiera oppure partecipando ai rituali dell' *'Āshūrā'*⁷⁰. Per gli sciiti che si rifanno agli insegnamenti di Muhammad Shirazi, la "tradizione" è ciò che:

[...] instilla e consente la relazione affettiva con le figure sacre dello sciismo e una visione del mondo "incantata", che lascia, cioè, spazio a punti di vista che non devono necessariamente sottostare a un criterio razionale per avere significato. Il dibattito sulla "tradizione" presuppone, soprattutto, che questa consista in una serie di pratiche e di discorsi tramandati attraverso relazioni personali e che ruoti attorno all'opposizione tra razionalità e soprannaturale. In contrasto con quanto descritto riguardo agli sciiti in Libano e in Iran, molti sciiti in *Sayyidah Zaynab* sembrano aver adottato un approccio al problema che potrebbe essere definito post-moderno, nella misura in cui non sentono la necessità di giustificare e razionalizzare la "tradizione" ma di legittimare una tradizione miracolosa. Ciò non significa che queste persone concepiscono la tradizione come intrinsecamente irrazionale ma, piuttosto, che per essi la tradizione eccede la razionalità⁷¹.

In quest'ottica Szanto ha messo in discussione l'opposizione tra tradizione e modernità nei termini presentati da Deeb, partendo da una critica del concetto di tradizione e del modo in cui questa è associata all'idea di "quietismo" e "passività" nelle interpretazioni prevalenti del paradigma di Karbala. Szanto, inoltre, pur concordando con Talal Asad sull'opportunità di studiare l'*islām* come tradizione discorsiva che include e si relaziona con il *Qur'ān* e gli *ahadīth*,

69 Szanto, 2017, spiega: [...] i fratelli [Shirazi] derivano la loro autorità religiosa dai loro studi e dalla loro discendenza da 'Alī ibn' Abī Tālib, che include molti importanti studiosi sciiti e risale fino a Muhammad [...] la promozione che Hasan al-Shirazi fa delle forme di autoflagellazione riflette il suo populismo e la sua lealtà nei confronti di Zaynab. Il *tabīr* è una pratica popolare associata ai ceti bassi. Zaynab, inoltre, fu, ipoteticamente, la prima a praticare il *tabīr* mentre commemorava la morte del fratello Husayn a Karbala. Attribuendo a Zaynab l'origine di tale pratica e imitandola, gli Shirazi proclamano la propria lealtà e legano la loro autorità istituzionale alle pratiche di devozione e di fede riguardo alla santità di Zaynab. Un altro argomento utilizzato dagli Shirazi consiste nel sostenere che la "*al-'isma al-sughra*" (infallibilità minore) di Zaynab e i suoi poteri di guarigione miracolosi, che sono associati alla pratica [del *tabīr*] rappresentano un'evidenza sufficiente per sostenerne la legittimità religiosa. Trad. mia.

70 Szanto, E., *Following Sayyida Zaynab: Twelver Shi'ism in Contemporary Syria*, Centre for Study of Religion, University of Toronto, 2012.

71 Ibid. Trad. mia.

fa propria l'obiezione di Samuli Schielke⁷² che vede in questa teoria un limite nella misura in cui, focalizzandosi sulla dimensione della virtù, enfatizza l'attivismo come aspetto significativo della devozione religiosa. Da questa premessa deriva la necessità di prendere in considerazione: “ciò che accade al di fuori della disciplinata coltivazione del sé virtuoso”⁷³, che per Szanto si manifesta sia nel *tatbīr* - rituale che esamina nella prospettiva del “carnevalesco”⁷⁴ - sia nei *majālis*, attraverso i quali i fedeli cercano di stabilire una relazione affettiva con l'*Ahl al Bayt* con diversi scopi: miglioramento etico; purificazione spirituale; per esprimere un voto; come forma di protesta o come affermazione di appartenenza.

I rituali e le dottrine praticati a *Sayyida Zaynab* sono “carnevaleschi” in quanto stabiliscono, celebrano e trasgrediscono confini corporei e comunitari, come nel caso del *tatbīr*, che nella dottrina impartita nella *hawza Zaynabiyya* viene considerato salutare (perché libera il corpo dal sangue impuro), salvifico (perché aiuta a redimersi) e rivoluzionario (perché rappresenta la volontà di rivolta contro gli oppressori che vorrebbero bandire tale tradizione sacra):

[...] Si consideri il seguente esempio: a *Sayyida Zaynab* risiede un gruppo di studenti e commercianti sciiti asiatici che avevano in Khamenei - che si oppone al *tatbīr* - il loro *marja' al-taqlīd*. Dopo le elezioni in Iran del 2009, quando Khāmeneī appoggiò la rielezione di Ahmadinejad, gli uomini del gruppo furono talmente delusi dalla leadership iraniana da scegliere di iniziare a praticare il *tatbīr*. Attraverso questa pratica questi uomini iscrissero ritualmente il proprio corpo. In quanto oppositori alla trasformazione rivoluzionaria di una società per mezzo di una mobilitazione politica, essi stavano rivendicando i propri corpi per protesta. Questa potrà non aver portato a un cambiamento politico, ma la loro attuazione del *tatbīr* è divenuta un modo per liberarsi dall'autorità di Khāmeneī. Che cos'è questo se non un atto rivoluzionario e salvifico allo stesso tempo?⁷⁵

Su queste basi Szanto si propone di dimostrare che i rituali dell' *'Āshūrā'*, così come vengono interpretati, vissuti e discussi in Siria dagli sciiti che si rifanno all'autorità degli Shirazi, debbano essere pensati come “tradizionali” e “rivoluzionari” allo stesso tempo:

[...] I rituali, i discorsi e i simboli dell' *'Āshūrā'* possono impattare sui fedeli in due modalità affettive: *athāra* e *thāra*. Possono trasmettere, influenzare, impressionare oppure possono agitare, sollevare e incitare. Il primo termine deriva dalla radice *a-th-r*, la parola *athār*

72 Schielke, S.: *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*, (ZMO Working Papers, 2). Berlin: Zentrum Moderner Orient, 2010.

73 Szanto, 2012, p. 6. specifica che la critica di Schielke non è indirizzata alla teoria proposta da Asad, ma all'orientamento che a questa è stato dato nei lavori di Saba Mahmood e Charles Hirschkind.

74 Ibid. p. 6. Szanto precisa che: [...] Nel far questo presto attenzione alla proposta di Schielke, portando l'attenzione su quelle che chiamo pratiche sciite “carnevalesche”, che gli sciiti della città-mausoleo siriana di Sayyidah Zaynab inscenano come parte di una più grande serie di rituali commemorativi di Muharram, quali le autoflagellazioni e l'allestimento di “tende d'accoglienza”. Sostengo che queste controverse pratiche (come l'autoflagellazione e i rituali di guarigione attraverso la fede) in Sayyidah Zaynab sono “carnevalesche” (nel significato che Mikhail Bakhtin ha dato al termine) in quanto sono sia espressione delle autorità religiose istituzionalizzate, sia forme di opposizione ad esse. Allo stesso tempo sono “tradizionali” in conformità alle interpretazioni prevalenti del “paradigma di Karbala” e sono parte della “tradizione discorsiva” di Asad, in quanto si rifanno al Qur'an e alla Sunnah. Trad. mia.

75 Szanto, E., *Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi'a Mourning Rituals*. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Vol. VI, No. 1, 2013, pp. 75-91. Trad. mia.

significa “orme” o “tradizione”. La seconda deriva dalla radice *th-ā-r*, che è la medesima della parola *thawrah*: “rivoluzione”. I due termini sono strettamente correlati sia nella forma che nel contenuto, linguisticamente e con riguardo ai rispettivi significati⁷⁶.

In questo senso “tradizione” e “rivoluzione” sono: “*complementari e interdipendenti*”⁷⁷ (come già osservato da Hegland nei *masirat* iraniani post-rivoluzionari⁷⁸) e si manifestano come modalità affettive distinte ma non mutualmente esclusive, caratteristica che Szanto ritrova nei dialoghi con i suoi interlocutori sciiti:

[...] dopo la lezione alla *Zaynabiyya* sottopongo l’idea del dualismo *athāra / thāra* a Um Muhammad. [...] l’idea le piace:” *i rituali di lutto del Muharram comprendono entrambi: i sermoni [inseriti nei majālis] lasciano “tracce” e ti fanno pensare; i nā’j e i latmiyyat scuotono ed infiammano (muthīr) i partecipanti*. Per lei le due modalità affettive sono due facce della stessa moneta. Ugualmente, enfatizzando il ruolo dell’affetto nei *majālis*, Um Zahra e ‘*alawiyya* Mardhiya, due importanti *mullayāt* che celebrano regolarmente a *Sayyidah Zaynab*, spiegano che l’obiettivo principale di una *mullaya* è di commuovere gli astanti (*mukhadirīn*) fino al pianto (*bukā*) o al punto da simulare il pianto (*tabāki*); affermano che indurre il loro uditorio a rispondere [emotivamente] e piangere sia un atto etico, in quanto aiuta gli sciiti ad: “*ammorbire il proprio cuore*”. La *mullaya* Um Zahra spiega così il concetto: “*colei che ha un cuore indurito non può essere influenzata da consigli o discorsi religiosi*”. [...] Sforzarsi di: “*ammorbire*” il proprio cuore e divenire più recettivi nei confronti dei rituali affettivi indica, metaforicamente, il processo per divenire un soggetto devoto. In quest’ottica, gli sciiti devoti devono coltivare la propria sensibilità per essere aperti e recettivi ai “sussulti” e alle “tracce” indotti dai *majālis*⁷⁹.

[...] Um Muhammad, che frequenta un corso presso la *Zaynabiyya*, suggerisce che un modo per pensare a queste due modalità di affetto è di collegarle a un’altra dicotomia: “teoria” e “pratica”. Spiega quindi che esiste una correlazione: le “tracce” (*athār*) lasciate dai sermoni sono teoriche, dogmatiche: sono “*nazari*”. La modalità “rivoluzionaria” della devozione sciita (*thawrah*), per lei, rappresenta la “prassi”, è “*amali*”⁸⁰.

Szanto contesta la fondatezza della dicotomia che oppone forme rituali “moderne” - “autentiche” - “rivoluzionarie”, a forme “tradizionali” - “emozionali” - “soteriologiche”⁸¹, ritenendo che qualsiasi interpretazione “tradizionale” consista sempre in una rilettura “neo-tradizionale” che non può prescindere dai cambiamenti intervenuti su una matrice che non può rimanere identica a sé stessa. Inoltre, anche coloro i quali, come gli Shirazi, propongono un’interpretazione emozionale dei rituali, possono essere politicamente motivati. Le letture in chiave “rivoluzionaria” non sono automaticamente “moderne” o “autentiche” ma “autentiche” da un particolare gruppo in vista di obiettivi specifici. La dicotomia “tradizione/rivoluzione”, sostiene Szanto: [...] depolitizza la salvezza e desacralizza la rivoluzione simultaneamente⁸².

76 Ibid. Trad. mia.

77 Szanto, 2012, p.88.

78 Hegland, 1983.

79 Szanto, 2012 p.89. Trad. mia.

80 Szanto, E., *Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi’a Mourning Rituals*, in *Journal of Shi’a Islamic Studies*, Vol. VI, No. 1, 2013, pp. 75-91. Trad. mia.

81 Szanto, E., *Gender and the Karbala Paradigm: On Studying Contemporary Shi’i Women*, in *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, Justine Howe (ed.), New York, Routledge, 2020, pp. 180-192.

82 Szanto, 2013.

Per questo motivo propone di ripensare la componente “rivoluzionaria” del paradigma di Karbala spostando l’attenzione dagli esiti politici alle dinamiche affettive.

3.4 Conclusioni.

Nello studio etnografico dei rituali dell’*‘Āshūrā*’ in Libano convergono i risultati delle ricerche condotte nell’arco di un secolo in diverse comunità islamiche, per spiegare le differenti interpretazioni attribuite alla tradizione discorsiva sciita. Un evento si pone come spartiacque in questo ambito: la rivoluzione islamica in Iran che, come conseguenza principale, ha prodotto una forma di governo in cui, per la prima volta nella storia dello sciismo, il potere politico è stato posto sotto il controllo di un’autorità religiosa che si presenta come interprete e custode della fede in attesa del ritorno dell’ultimo *Imām*.

Rispetto a questo evento l’etnografia ha descritto i modi con cui è stato rielaborato il significato del nucleo simbolico dello sciismo da parte delle autorità religiose, nel tentativo di introdurre nella sfera pubblica modelli di devozione ispirati alle figure principali della battaglia di Karbala, allo scopo di orientare la società verso specifici obiettivi. In paesi come l’Iran e il Libano, dove, per le ragioni che sono state sintetizzate nei precedenti paragrafi, l’autorità religiosa sciita egemone (che è la medesima, dal momento che Khāmeneī è anche il *marja ‘al-taqlīd* di *Hizbu ‘llāh*) gode di un consenso più grande di quello dei suoi oppositori, si è radicato un modello di devozione nel quale le figure di Husayn e di Zaynab vengono indicate come esempi da emulare, per mobilitare i fedeli verso l’idea di progresso sociale indicata dall’autorità. Come nel caso di altri modelli di devozione, però, anche questa si realizza e si modifica nell’interazione con la sfera pubblica e con la soggettività, trovando un limite nell’incontro con i molteplici e contraddittori aspetti della realtà e con discorsi e pratiche che reinterpretano la tradizione in opposizione alla versione sostenuta dalla leadership iraniana. Questi discorsi e queste pratiche, che in alcuni casi vengono validati da parte di istituzioni religiose minoritarie che lottano per continuare ad esistere ed espandersi, incontrano soprattutto il consenso di quei *muqallidūn* alle prese con questioni esistenziali, cui l’applicazione razionale del messaggio religioso non riesce a dare soluzione. Il riconoscimento di questo rapporto dialettico apre la possibilità di studiare i modi in cui i precetti morali dello sciismo, visto come tradizione discorsiva, vengono organizzati a livello istituzionale e a livello soggettivo per costruire modelli normativi di esistenza.

4. Un'ipotesi alternativa.

Didier Fassin, nell'*incipit* di un suo articolo dedicato al commento di: "*The subject of virtue: An anthropology of ethics and freedom*" di James Laidlaw, scrive:

[...] Gli esseri umani agiscono moralmente perché obbediscono a regole e norme socialmente definite come risultato della ripetizione di comportamenti inculcati, o per il timore incarnato della sanzione, o forse per entrambe le cose? Al contrario, si comportano moralmente perché decidono di farlo come conseguenza di una valutazione razionale, o di uno sforzo verso il miglioramento, oppure inseparabilmente per entrambi? In altre parole, essi perseguono un'etica del dovere Kantiana o un'etica della virtù Aristotelica?¹

Dietro questi interrogativi si muovono i temi che animano uno degli indirizzi più produttivi della moderna ricerca antropologica: quello della cosiddetta "*ethical turn*", sviluppatosi attraverso la riscoperta e il confronto con la filosofia, per arrivare a tematizzare in maniera specifica il rilievo di etica e morale in ambito antropologico.

Cheryl Mattingly e Jason Throop descrivono tale rapporto in questi termini:

[...] Gli antropologi hanno da sempre tratto ispirazione da altre discipline inclusa, naturalmente, la filosofia. Ma l'intensità di questo coinvolgimento filosofico non è forse mai stata talmente concentrata o evidente. Non è sorprendente che molti antropologi abbiano definito il proprio lavoro come una forma di antropologia filosofica. Schematizzando, sono tre i modelli filosofici che, fino ad ora, sono stati maggiormente influenti in questa "svolta etica": a) quello della filosofia del linguaggio ordinario con un focus sull'etica ordinaria; b) quello fenomenologico con enfasi sull'esperienza morale; c) quello delle tradizioni foucauldiane e neo-aristoteliche dell'etica della virtù.²

Il modello dell'etica della virtù, in particolare, ha trovato importanti riferimenti nei lavori di Elizabeth Anscombe e Alasdair MacIntyre³, entrambi convinti della necessità di ripensare i fondamenti della filosofia morale a partire da un'etica di matrice aristotelica. Talal Asad, ispirandosi al concetto di tradizione proposto da MacIntyre⁴ e adottando, sull'esempio di

1 Fassin, D., *The ethical turn in anthropology: Promises and uncertainties*, in "*Hau: Journal of Ethnographic Theory*", 4 (1), pp.429-435. Trad. mia.

2 Per una disamina dello sviluppo dei principali indirizzi di studio si veda: Mattingly, C., Throop, J., *The Anthropology of Ethics and Morality*, *Annual Reviews of Anthropology*, 2018. 47:1 pp. 475-492. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050129>

3 Anscombe in *Modern Moral Philosophy* (1958) critica l'approccio deontologico e quello da lei definito "consequenzialista", aprendo la strada per una rivalutazione dell'etica di Aristotele, proposta che verrà raccolta da MacIntyre in *After Virtue. A study in moral theory* (1st ed. 1981), Notre Dame, Notre Dame University press, 2007.

4 Per MacIntyre, 2007, p.222: [...] una tradizione vivente è un'argomentazione storicamente estesa e socialmente incorporata e in parte un'argomentazione precisamente riguardante il bene che tale tradizione rappresenta [...] quando una tradizione è in buon ordine è sempre in parte costituita da un argomento riguardante i beni il raggiungimento dei quali dà a tale tradizione significato e scopo [...] le tradizioni, quando sono vitali, implicano continui conflitti. Asad, 1986, p.14, dà la sua definizione in questi termini: [...] una tradizione consiste essenzialmente di discorsi che cercano di istruire i praticanti riguardo alla forma e agli scopi di una specifica pratica la quale, precisamente perché stabilita, ha una storia. Questi discorsi si relazionano a un *passato* (quando la pratica fu istituita e a partire dal quale il significato e la corretta attuazione sono trasmessi) e a un *futuro* (come il significato di tale pratica possa essere assicurato al meglio nel breve e nel lungo periodo o se debba essere modificato o abbandonato), attraverso un *presente* (come si connette alle altre pratiche, istituzioni e condizioni sociali). Trad. mia.

Foucault, un approccio teoretico nel quale la posizione dell'osservatore⁵ e le categorie analitiche impiegate (in particolare quelle di religione e di simbolo) vengono valutate in relazione alla situazione storica e nel contesto di un determinato rapporto di potere/sapere, ha sviluppato la propria nozione di tradizione per applicarla allo studio dell'*islām* come oggetto di indagine antropologica.

Le tradizioni, per Asad, consistono in una serie di discorsi prescrittivi tramandati ed insegnati, che traggono legittimazione, potere e significato dalla storia, favorendo la coesione sociale attraverso l'attuazione di pratiche condivise che articolano il passato, il presente e il futuro della comunità. L'*islām* viene quindi analizzato attraverso il rapporto che si instaura tra i musulmani e i loro testi (includendo in questa categoria anche le pratiche, che dei testi sono l'attualizzazione), all'interno di una specifica configurazione di potere/sapere. Per Asad, il compito dell'antropologo è comprendere come i concetti e le interpretazioni delle realtà sociali arrivino ad essere influenti e legittimi⁶, permettendo sia di spiegare la varietà di forme che l'*islām* assume in contesti diversi, sia di comprendere come le persone divengono soggetti etici, coltivando quelle pratiche che sono islamiche in quanto autorizzate da tale specifica tradizione discorsiva.⁷

Samuli Schielke, pur riconoscendo la validità epistemologica della nozione di tradizione discorsiva⁸, ha sottolineato la necessità di affrontare lo studio dei modi in cui l'*islām* viene

5 Asad, 1986, nella conclusione del suo saggio sostiene che: [...] scrivere di una tradizione significa essere con questa in una certa relazione narrativa, una relazione che cambierà a seconda che si supporti o ci si opponga a tale tradizione, o che la si consideri moralmente neutrale. La coerenza che ciascuna persona trova, o non trova, in tale tradizione dipenderà dalla sua peculiare posizione storica. In altre parole, non è chiaramente possibile, né potrebbe esistere, una cosa come un resoconto universalmente accettato di una tradizione vivente. Ogni rappresentazione di una tradizione è contestabile. Quale forma questa contestazione prenderà sarà determinato non solo dai poteri e dalle conoscenze che ogni parte schiererà, ma dalla vita collettiva cui aspira o verso la cui sopravvivenza rimane indifferente. Dichiarazioni di neutralità morale, qui e sempre, non sono una garanzia di innocenza politica. Trad. mia.

6 In *Construction of Religion as an Anthropological Category*, Talal Asad definisce il simbolo come: [...] una relazione tra oggetti o eventi uniti in maniera univoca come complessi o come concetti, che possiedono allo stesso tempo un significato intellettuale, strumentale ed emotivo. Le condizioni (discorsive e non discorsive) che spiegano come i simboli vengono interpretati e come alcuni di essi vengano istituiti come naturali o autorevoli in opposizione ad altri, divengono un importante oggetto d'indagine per l'antropologia. Quello che si sostiene è che lo status di autorevolezza di rappresentazioni e discorsi dipende dall'idonea produzione di altre rappresentazioni e discorsi. Le due cose sono intrinsecamente connesse e non semplicemente connesse temporalmente. Trad. mia.

7 Asad, in linea con la visione neo-aristotelica di MacIntyre, concepisce l'etica come disposizione, teleologicamente orientata, a scegliere bene, risultante dalla coltivazione disciplinata della virtù. Al riguardo si vedano *Construction of Religion as an Anthropological Category*, (1993), p.119 e *Thinking about Law, Morality and Religion in the Story of Egyptian Modernization*, (1993), p.19.

8 Schielke è chiaro su questo aspetto: [...] Gli antropologi, in precedenza, hanno tentato di spiegare la pluralità dell'Islam come una pratica socialmente incorporata in rapporto alla sua unità come rivelazione. Per Asad, al contrario, la pluralità è il tratto caratteristico della tradizione islamica, quindi non richiede alcuna spiegazione. Un'antropologia dell'Islam, invece, deve focalizzarsi sui continui tentativi dei musulmani per mantenere la coerenza e di stabilire la prassi corretta. Tradizione, per Asad, significa basarsi su di un passato autorevole che fornisce valori, pratiche e questioni da coltivare nel presente e verso il futuro. Asad non suggerisce che gli

vissuto da una prospettiva più ampia:

[...] quello che mi interessa è come si possa studiare e capire la vita delle persone in un modo che valorizzi l'importanza delle tradizioni (religiose e non), delle ideologie e delle aspettative, senza perdere di vista la complessità dell'esperienza di vita, le forze cui le persone sono soggette, la re-immaginazione e la re-invenzione di tradizioni e ideologie che ha costantemente luogo nella vita di tutti i giorni. [...] Sostengo che la maggior parte delle intuizioni chiave e delle questioni sollevate da questo programma di ricerca [quello di Asad e dei suoi allievi], in particolare l'etica e la coltivazione dell'attaccamento, siano altamente produttive ma necessitino di essere bilanciate attraverso un approccio più esistenziale che ponga in primo piano le preoccupazioni e le aspirazioni della vita quotidiana⁹.

Una buona sintesi della proposta di Schielke emerge dalla sua replica alle critiche formulate da altri antropologi nei confronti del suo metodo di ricerca:

[...] Fadil e Fernando sembrano proporre che la vita possa essere meglio compresa osservando le pratiche etiche che vengono modellate dalle tradizioni e che sono produttive di *forme di vita*. Io propongo di focalizzarsi su *vite* composte da momenti riflessivi ed irriflessivi, modalità differenti di essere morali (e non propriamente morali), e l'esperienza di grandi poteri e di un destino imprevedibile.¹⁰

Un progetto che, sebbene non assimilabile ad alcuno dei principali paradigmi teorici della “*ethical turn*”, non ne trascura gli aspetti più rilevanti, come sembrerebbe evidenziare il riferimento alle “vite composte da momenti riflessivi ed irriflessivi”, che riprende la distinzione che Jarret Zigon ritiene fondamentale per lo studio antropologico delle “moralità”: quella tra etica e morale¹¹.

antropologi debbano dire quale sia la pratica corretta e quale non lo sia. Piuttosto, egli suggerisce di studiare come i musulmani discutono e stabiliscono quale sia l'ortodossia, cioè il potere di affermare con successo la propria interpretazione della tradizione come quella corretta. Coloro i quali sono in grado di affermare l'ortodossia e coloro i quali appaiono eretici secondo i primi, fanno tutti parte del dibattito. La proposta di Asad è molto produttiva, perché sposta l'attenzione su di un'istanza fondamentale dei movimenti di rinascita e riforma islamici: come può un individuo seguire correttamente i comandamenti di Dio e l'esempio del Profeta? [...] Schielke (2018) in: *Islam, in the Open Encyclopaedia of Anthropology*, Felix Stein ed., <http://doi.org/10.29164/18islam>

9 Schielke, S., *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*, (ZMO Working Papers, 2). Berlin: Zentrum Moderner Orient, 2010. Trad. mia.

10 Schielke, S., *Living with unresolved differences: a reply to Fadil and Fernando*, in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2015, 5:2, pp. 89-92. Trad. mia.

11 Zigon, in: “*Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social life*” (2009), critica la teoria di Joel Robbins, 2007, basata sulle nozioni di moralità della riproduzione e moralità della libertà, ritenendola inefficace nello spiegare come si possa pervenire al superamento di un conflitto morale. Per Zigon una teoria antropologica delle moralità deve essere in grado di poter spiegare sia l'universo morale di una società, sia quello degli individui che vivono in tale società, da ciò nasce la necessità di distinguere tra diversi tipi morale (istituzionale, del discorso pubblico, delle disposizioni incorporate) ed etica. Ispirandosi ai concetti di “alla mano” (*zuhanden*) e “sottomano” (*vorhanden*) impiegati da Heidegger in *Essere e Tempo*, Zigon scrive in “*Moral breakdown and the ethical demand*” (2007, pp.136-137-139) [...] L'aspetto dell'Esser-ci nel mondo che gli permette di rimanere aperto al mondo e mai statico, è quello che Heidegger chiama “*breakdown*”. È l'“*interruzione*”, che risulta essenziale per l'argomento che provo a costruire qui, circa il motivo per cui ritengo che l'Esser-ci nel mondo sia un utile punto di partenza per uno studio antropologico delle moralità. Secondo Heidegger, l'“*interruzione*” accade quando qualcosa che è solitamente utilizzabile (alla mano) diventa semplicemente presente (sottomano). Si è prodotta un'“*interruzione*” che costringe nella scomoda e innaturale condizione del ritrarsi. In questa condizione di allontanamento dell'Esser-ci nel mondo diventano disponibili agli individui quei modi di essere quali: soggettivo e oggettivo, presenza, consapevolezza e coscienza. [...] Ciò accade anche, così vorrei suggerire, nel momento del dilemma etico, e questo avviene quando un individuo si

Zigon descrive l'etica come il: "tentativo cosciente di essere morali": la scelta attuata rispetto alle possibili alternative disponibili nel momento e nel contesto¹² in cui si manifesta una esigenza etica, per poter tornare alla condizione irriflessiva della quotidianità, superando l'"interruzione" che si produce quando la morale entra in crisi. Questo momento, che Zigon chiama "*moral breakdown*", è importante per la ricerca antropologica in quanto permette di far emergere i rapporti tra pratiche, discorsi, istituzioni ed individui, a partire dalla scelta esercitata da questi ultimi.

Riconducendo all'oggetto di questa tesi i concetti fino a qui esposti, è possibile iniziare a delineare un approccio alternativo allo studio dei rituali dell' '*Āshūra*', pensando questi rituali come pratiche connesse a una determinata tradizione discorsiva, sulla quale si confrontano alcune istituzioni politico-religiose per stabilire quale narrazione possa legittimamente dirsi ortodossa e per derivare da questa una serie di precetti morali intorno ai quali realizzare un modello normativo di esistenza. A questo dibattito, oltre alle istituzioni, partecipano - seppur con poteri, capacità d'influenza ed esiti diversi - tutti coloro i quali entrano in relazione con tale tradizione discorsiva, nella continua messa in discussione di sé stessi attraverso la scelta esercitata rispetto alle moralità disponibili, in un contesto in cui si manifestano anche possibilità che appartengono ad altre tradizioni discorsive. Tale prospettiva permette di superare le interpretazioni dei rituali dell' '*Āshūra*' basate sul modello dicotomico quietista/rivoluzionario o tradizionale/moderno, per lasciare spazio a un'analisi che tenga conto del modo in cui discorsi e pratiche afferenti alla religione vengono proposti e interpretati nel sud del Libano.

4.1 Etica e "registri d'autorità morale"

A questo punto è necessario chiedersi come sia possibile far emergere gli aspetti significativi che nascono dall'incontro tra modelli di moralità, che Schielke chiama¹³ "*Grand*

trova a dover attuare l'etica. [...] Cioché, la motivazione del momento etico è di tornare indietro, o continuare a tornare indietro alle disposizioni morali irriflesse della quotidianità. Perciò, l'etica, come io la definisco in questo articolo, è una tattica attuata in risposta alla richiesta etica del *moral breakdown* per tornare alle disposizioni morali irriflesse della quotidianità. Trad. mia.

12 Il contesto morale cui si riferisce Zigon, 2009, è locale sia in senso spaziale che storico ma connesso a livello globale: [...] Concepisco la morale come non limitata né dal contesto sociale, né dalle società. In un mondo globale dobbiamo cominciare a pensare a moralità che hanno una portata e un'influenza globale. Tuttavia, la moralità è attuata molto localmente. Ma anche in queste attuazioni locali, la moralità si presenta multi-sfaccettata e pluralistica. Trad. mia.

13 Schielke, 2010, p.14 scrive: [...] Penso che per comprendere l'importanza della religione o di qualsiasi altra fede nella vita delle persone, sia forse più utile guardare ad essa meno specificamente come una religione o una tradizione assumendo, invece, una visione più sfocata e mentalmente aperta di questa come di un "*grand scheme*" attivamente immaginato e discusso dalle persone, che possa offrire diversi tipi di indicazioni, significati e orientamenti nella loro vita. Ciò che caratterizza i "*grand schemes*" di questo tipo è il fatto di apparire esterni e superiori all'esperienza quotidiana, un supremo ed affidabile termine di paragone e linea guida per vivere. Ciò che li rende così potenti è precisamente l'ambiguità centrale alla loro presunta eternalità: in virtù della loro apparente perfezione possono essere invocati e rispettati ma qualsiasi contraddizione o intoppo

Schemes”, e l’esperienza delle vite ordinarie. La soluzione ¹⁴ proposta dall’antropologo finlandese parte da una concezione dialogica dell’identità e della soggettività:

[...] L’identità di una persona, anche se presentata in maniera convincente come chiara e completa in un dato momento (Ewing, 1990), è dialogica nella pratica, composta da voci ed esperienze (interne ed esterne) differenti (Gregg, 2007 - Van Meijl, 2006). Di conseguenza le persone si spostano normalmente tra ruoli e identità diverse. Ciò implica non solo risposte provvisorie alla domanda: “Chi sono io?” ma anche differenti, provvisorie o parallele teleologie del soggetto (Foucault, 1984), cioè, risposte alla domanda: “Come posso essere un buon essere umano?”¹⁵

Sulla base di questo presupposto egli adotta il concetto di registro normativo, per indicare le modalità discorsive che le persone utilizzano nel tentativo di dare coerenza e chiarezza alle loro affermazioni in ambito morale, pur non adottando in maniera stringente uno stile di vita fondato su di un sistema chiaro e coerente di valori e fini:

[...] la moralità non è un sistema coerente ma un agglomerato incoerente e non sistematico di differenti registri normativi che esistono parallelamente e che spesso si contraddicono l’un l’altro. [...] Parlare di registri piuttosto che di sistemi, discorsi o disposizioni, evidenzia il carattere performativo, situazionale e ludico (in senso ampio, includendo lo *strategic play*) delle norme. Un registro normativo è un modo di parlare riguardo a una specifica gamma di argomenti, con specifici stili discorsivi e agendo secondo modalità specifiche. Non contiene unicamente una serie di argomentazioni e premesse, ma anche un’implicita ontologia della materia trattata: il tipo di categoria con cui può essere descritta e il tipo di azioni possibili rispetto ad essa.¹⁶

Schielke identifica alcuni tipi di registri normativi (religione; giustizia sociale; doveri familiari e comunitari; buon carattere; sentimento romantico e amore; auto-realizzazione) insieme ai valori, alle terminologie e ai discorsi a questi collegati. Nelle interazioni che si realizzano tra questi registri e nella relazione che si stabilisce tra essi e una serie di registri amorali (denaro; sesso; svago; ecc.) come risultante delle scelte etiche operate dalle persone in un particolare contesto, egli riconosce il carattere situazionale ed incoerente della morale.¹⁷

dell’esperienza quotidiana raramente scalfisce la loro integrità. [...] in virtù della loro connaturata ambiguità di perfezione apparente, slegata dalla vita di tutti i giorni e dall’importanza esistenziale della quotidianità, questi “*grand schemes*” non possono mai essere spiegati isolatamente. Devono sempre essere compresi come connessi in almeno due dimensioni: la prima, nella loro relazione con le esperienze e le questioni quotidiane; la seconda, nella loro relazione con altri coinvolgenti “*grand schemes*” che parimenti promettono di fornire chiarezza e significato a quelle questioni ed esperienze quotidiane. Trad. mia.

14 Schielke, 2009a, p.164, analizzando i lavori di Hirschkind, 2006 e Lambek, 2000, 2002, 2007, scrive in *Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians*: [...] Partendo da una concezione della soggettività piuttosto unitaria, il concetto aristotelico delle virtù e della ragion pratica, e con essa l’antropologia del “*revival*” Islamico, ha un punto cieco riguardo al modo complesso, incoerente e spesso altamente contraddittorio, in cui la pratica etica funziona nella vita quotidiana. Ciò non significa che dovremmo abbandonare delle così utili nozioni quali sono la formazione etica e la *phronesis*, ma solo che dovremo svilupparle in un modo che renda conto del fatto che ci sono sempre vie parallele per essere un buon essere umano e obiettivi morali differenti tra i quali dover scegliere in un mondo in cui l’opzione aristotelica del giusto mezzo non è disponibile. Trad. mia.

15 Schielke, 2009a, p.165. Trad. mia.

16 Ibid. p. 166. Trad. mia.

17 Schielke, 2009b, da una descrizione dettagliata di questo processo in *Being Good in Ramadan: Ambivalence*,

Preso atto delle riflessioni di Schielke, si consideri il modo in cui il medesimo ambito di ricerca è stato affrontato da Francesco Vacchiano¹⁸, partendo da questa premessa:

[...] Ogni società di ieri e di oggi, si fonda su processi coesivi di tipo ideologico e istituzionale che tendono a selezionare e riprodurre specifiche forme di vita: narrazioni delle origini, definizioni di sé e degli altri, norme che prescrivono ciò che è giusto o sbagliato, entità che si fanno carico di trasmettere gli insegnamenti o di mantenere l'ordine. La loro efficacia nel creare degli effetti di verità è molto alta, soprattutto in contesti molto circoscritti e poco stratificati. [...] Ci sono però buoni motivi di credere che nessun sistema collettivo sia completamente compatto e coerente, nonostante gli sforzi di presentarlo come tale da parte delle istituzioni che presiedono alla sua riproduzione. Questo è dovuto a diversi fattori: da un lato l'inevitabile posizionalità dei soggetti, che si relazionano con le norme istituite in modi necessariamente differenti, dall'altro l'ineludibile frizione che il sociale esercita sull'individuo, che, pur costituendosi come persona in una trama fittissima di relazioni, conserva sempre un margine di essenziale non assimilabilità al contesto. Questo fa sì che assai spesso, anche in società di piccola scala, i processi ideologici che spingono alla coesione coabitano con forze divergenti che prospettano, in modi più o meno assertivi, visioni e possibilità alternative.¹⁹

Per poter pensare il rapporto tra questi processi ideologici e le interpretazioni che da essi derivano, Vacchiano propone il concetto di registro di autorità morale:

[...] In tutte le società, e a maggior ragione in quelle plurali e stratificate del mondo contemporaneo, diverse istituzioni (e i loro rappresentanti) competono per affermare la plausibilità dei loro precetti, tentando di renderli utilizzabili da altri in quanto riferimenti morali legittimi e convincenti. [...] Chiamo questi repertori di precetti, idee, valori, modelli, sentimenti socialmente istituiti "registri di autorità morale", dal momento che li immagino come assemblaggi valoriali con un certo grado di coerenza interna, capaci di operare come possibilità etiche in virtù della loro credibilità, ovvero della loro capacità di essere convincenti per rispondere a pressioni esistenziali e sociali. Tali repertori agiscono come strutture di senso convincenti, invertebrate dall'utilizzo che le persone ne fanno per pensare e orientare la propria condotta. In questo senso, essi operano come *disponibilità* (traduco in questo modo il concetto di *affordance*), offrendosi come impalcature affettive, cognitive e morali che le persone investono di senso.²⁰

È quindi possibile pensare ogni morale come l'universo di valori, prescrizioni, idee collegati a una determinata tradizione discorsiva, presentati in forma coerente e incorporati dalle persone:

“come *habitus* (dunque in modi non necessariamente coscienti) per pensare e per sentire, oltre che per valutare e scegliere”²¹.

Vacchiano spiega come sia necessario distinguere tra una dimensione istituzionale dei

Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians, spiegando come il contrasto si acuisca nei casi di adesione temporanea a modelli di religiosità totalizzanti, come nel caso del salafismo in Egitto che, insistendo sulla purezza e la perfezione necessari alla pratica della fede, impone un modello irraggiungibile di moralità che aumenta le contraddizioni nella vita di coloro i quali vi aderiscono.

18 Si veda in proposito: Vacchiano, F., *Antropologia della dignità. Aspirazioni, moralità e ricerca del benessere nel Marocco contemporaneo*, Verona, Ombre Corte, 2021.

19 Ibid., p.43.

20 Ibid., p.47.

21 Ibid. p.216.

registri di autorità - che è quella che tende a dare un'immagine coesa e logica di una certa tradizione discorsiva (e in un certo senso a ipostatizzarla) promuovendola come ortodossa - ed una dimensione pragmatica, in cui si manifestano i modi in cui la tradizione viene reinterpretata e modificata nella pratica dagli individui che vi si riferiscono. Rispetto all'esperienza soggettiva, inoltre, queste due dimensioni dei registri di autorità si presentano come momenti distinti: quello ripetitivo e impensato della morale e quello riflessivo della scelta etica. Su queste basi è possibile pensare il concetto di registro di autorità morale, rispetto a quello di registro normativo, come la *pars construens* della critica al modello teorico inaugurato da Asad. In grado, cioè, di restituire validità all'impiego del concetto di tradizione discorsiva nello studio dei diversi modi in cui l'*islām* viene pensato e agito, tenendo conto dei rapporti di potere presenti in un determinato contesto e della capacità trasformativa dell'esperienza individuale.

L'efficacia di questo tipo di approccio metodologico emerge, in particolar modo, in questo brano:

[...] In questo modo diventa possibile inquadrare in una prospettiva differente anche la nozione di cultura, così euristicamente sfilacciata in questi ultimi tempi, che può essere vista non tanto come una descrizione di che cosa le persone pensano o fanno in un certo luogo, ma come una configurazione egemonica di registri di autorità, rinforzata dall'azione di coloro che li utilizzano e premono perché altri lo facciano. Questa costellazione specifica di repertori valoriali non è tanto efficace nel descrivere "gli usi e costumi di un popolo", ma illumina sulle formazioni sociali che, attraverso i loro rappresentanti, rivendicano una presa sui valori collettivi di una determinata società, definita in questo senso come insieme di istituzioni che organizzano la vita in un particolare contesto in collaborazione con coloro che si sentono soggetti alle e delle stesse. Questa infrastruttura morale non è costruita solo localmente, da entità racchiuse in un immaginario confine etnico, né è indipendente dalle persone che la realizzano e la inverano attraverso la propria azione.²²

In proposito è interessante notare come Deeb e Harb, nel corso di uno studio rivolto alle strategie adottate dai giovani sciiti libanesi nel tentativo di conciliare fede e svago, abbiano utilizzato un concetto simile, ricorrendo alla nozione di rubrica morale²³:

[...] Questi registri, nel contesto libanese, includono il religioso, il sociale e lo spaziale. In questo articolo ci occupiamo dei primi due. All'interno di ciascuna rubrica di discussione e azione morale, certi valori emergono come primari. Il termine "rubrica" comunica un senso categorico di guida o una fonte d'orientamento dominata dai particolari valori che emergono come dominanti all'interno di ciascun registro. Abbiamo scelto il termine "rubrica" per comunicare simultaneamente la natura costruita e sempre potenzialmente malleabile di queste serie di idee morali, discorsi, norme, e pratiche; e la loro normatività, dal momento che includono idee su cui le persone generalmente concordano. Le rubriche morali, quindi, sono le differenti serie di ideali e valori che si rivelano e si producono attraverso discorsi ed azioni. In alcuni casi prendono la forma di proibizioni e in altri casi la forma di ciò che una persona "dovrebbe fare". La rubrica religiosa dominante, all'opera

22 Vacchiano, op.cit., p. 50.

23 Le ricercatrici scrivono: [...] Nella frase "rubriche morali" traiamo spunto dalla nozione di Schielke di "registri morali" e dell'enfasi di Joel Robbins sui valori. Deeb, L., Harb, M.: *Choosing both Faith and Fun: Youth Negotiations of Moral Norms in South Beirut*, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 78:1, pp.1-22. Trad. mia.

per molti libanesi sciiti, si basa su una serie di valori che emergono da storie di interpretazioni di testi religiosi, una tradizione discorsiva islamica nel senso indicato da Asad, ma con una manifestazione temporale continua attraverso la giurisprudenza e le innovazioni collegate a giudizi individuali e responsabilità.

Alla luce di quanto detto, si è scelto di utilizzare il concetto di registro di autorità morale come strumento di analisi per evidenziare le configurazioni che etica e morale assumono nel Libano contemporaneo.

4.2 Hamza e Marwan. Incendi e sangue cattivo.

Ho incontrato per la prima volta Marwan²⁴ nell'autunno del 2007, subito dopo il mio arrivo in Libano. All'epoca aveva ventuno anni e viveva con la madre e due sorelle nel villaggio di "Wādī al-Akhdar", pochi chilometri dalla città di Tiro. Tranne il venerdì, lo si poteva trovare al suo posto di lavoro, nel locale aperto nei pressi del villaggio di "Nahrin Saḡīrin" da un fornitore di servizi giunto in Libano a seguito del personale dell'ONU. Per Marwan questo impiego, ottenuto attraverso i buoni uffici del proprietario del terreno sul quale sorgeva il locale, rappresentava allo stesso tempo uno stipendio sicuro e un dilemma morale: se, da un lato, gli permetteva di mantenere la sua famiglia in un periodo in cui il lavoro era assai scarso, dall'altro lo poneva costantemente in una situazione conflittuale rispetto ai suoi principi. Con Marwan, che era sciita, lavoravano altri giovani libanesi di entrambi i sessi: poteva così capitargli di dividere il turno con una delle sue due colleghe maronite, abituate ad abbigliarsi e a relazionarsi in modi differenti da quelli da lui ritenuti consoni. Mi aveva anche spiegato che i soldati stranieri di sesso femminile rappresentavano per lui una grossa incognita, soprattutto quando portavano la fede al dito: "*Habibi! Dove è suo marito? Cosa dice suo fratello?*".

Nel locale, inoltre, venivano servite bevande alcoliche e carne di maiale, e i televisori erano spesso sintonizzati su canali musicali occidentali, con i loro *videoclip* apertamente sessualizzati. Marwan si trovava, quindi, ad avere quotidianamente a che fare con molti aspetti considerati "*harām*" dalla sua fede. Costretto in questa situazione per diverse ore al giorno, aveva provato a mettere in atto una strategia per limitare il suo disagio²⁵: quando poteva, evitava di relazionarsi con le clienti, lasciando questa incombenza alle sue colleghe e dedicandosi con grande solerzia a tutti i compiti che potevano tenerlo lontano dalla cucina: puliva i tavoli, il banco, i pavimenti, sistemava le sedie, svuotava i bidoni dei rifiuti e si recava a Tiro ogniqual-

24 I nomi delle persone citate in queste pagine e i luoghi in cui vivono sono stati modificati o resi non immediatamente riconoscibili per tutelare la loro privacy.

25 In qualche occasione Marwan ha utilizzato un proverbio che riporto nei termini da lui usati per tradurlo: "Per non avere incubi non sederti tra le tombe".

volta fosse necessario fare acquisti per ripristinare le scorte di alimenti e bevande, sobbarcandosi le operazioni di carico e di scarico del furgone. Pur non riuscendo sempre nel suo intento di evitare situazioni imbarazzanti, occuparsi di queste faccende gli permetteva anche di ricavarci un ritaglio di tempo per pregare, nella relativa quiete del magazzino del locale.

Parlare con lui fu un po' complicato inizialmente, potendo utilizzare come lingua comune quasi esclusivamente l'inglese, ma perseverando e grazie all'aiuto di Hamza (di cui dirò in seguito), che invece parlava benissimo l'italiano, le cose presto migliorarono. In una delle nostre prime conversazioni, dopo avermi chiesto molte informazioni su di me e sull'Italia, mi aveva detto di voler trovare lavoro all'estero per sfuggire all'incertezza che sperimentava nel suo paese, e sperava che il suo attuale impiego potesse aiutarlo a raggiungere questo scopo. La sua incertezza emergeva, soprattutto, quando si parlava della possibilità che il conflitto con gli israeliani riprendesse, ma anche per la frustrazione rispetto alle condizioni di vita in Libano, che non lasciavano presagire alcun miglioramento²⁶.

Nei primi giorni del 2008, mentre nel locale si parlava delle festività appena trascorse, qualcuno aveva accennato alla coincidenza per cui il calendario gregoriano e quello islamico si trovavano ad essere quasi sovrapponibili quell'anno: il primo giorno di *Muharram* sarebbe caduto, infatti, in corrispondenza al 9 gennaio. Marwan, abbandonando per un attimo il suo tono abitualmente bonario, aveva fatto notare che quelli che per "il mondo" erano giorni di festa, per gli sciiti corrispondevano a un momento di profondo cordoglio: l'*'Āshūrā'*. Avevo detto a Marwan di aver letto dell'*'Āshūrā'* prima di arrivare in Libano e lui ne sembrò compiaciuto, avevamo così parlato di come, in quel periodo, fosse impossibile non notare i preparativi in corso in molti villaggi per le commemorazioni che sarebbero cominciate a breve.

Quasi dappertutto, infatti, erano state erette tende decorate accanto alle *husayniyyat* o nelle piazze; tra gli edifici erano stati appesi drappi neri e verdi coperti di scritte di colore bianco o oro; c'erano poi grandi manifesti con immagini iconiche della battaglia di Karbala e dell'*Imām* Husayn, affissi accanto a quelli con i volti dei caduti nel corso dei conflitti che si erano abbattuti su quei villaggi: i più vecchi in forma di ritratti a colori e i più recenti ricavati da fotografie, tutti accostati come martiri di un'unica lunghissima guerra. Intervallati a questi, gli onnipresenti ritratti dei principali esponenti politici e i simboli dei rispettivi partiti, corredati

26 A partire dal dicembre del 2006 il Libano fu teatro di una serie di proteste contro il governo presieduto da Fouad Siniora. La crisi, alimentata dai partiti dell'opposizione, portò a un peggioramento della situazione in termini di sicurezza e al blocco dell'attività parlamentare, complicata dal termine del mandato del Presidente della Repubblica nell'autunno del 2007. La crisi sarebbe sfociata in conflitto armato tra fazioni rivali nel maggio del 2008, lasciando dietro di sé decine di morti in tutto il paese, prima che gli accordi di Doha (21 maggio 2008), chiudessero questa dolorosa fase politica.

da slogan adeguati alla circostanza, in alcuni casi tradotti in inglese e francese²⁷: “*Husayn è il faro che ci guida e l’arca della salvezza*” oppure “*Husayn, un sole che non tramonterà mai*”. Avevo colto l’occasione per approfondire l’argomento con Marwan, chiedendogli cosa l’*‘Āshūrā* rappresentasse per lui. Mi aveva risposto che: “*in questi giorni lasci tutto da parte. Quando arriva il tramonto vai all’husayniyya. Ascolti cosa è accaduto alla famiglia del Profeta e piangi sapendo quello che hanno dovuto subire*”. Avevo incontrato nuovamente Marwan qualche giorno prima della fine di gennaio, mentre si spostava, apparentemente incurante, dietro al suo bancone, nonostante la fasciatura che portava sulla fronte lasciasse intuire la presenza di una ferita. Marwan aveva “*fatto Haydar*” (in arabo: “Leone”), appellativo usato come tributo al coraggio dell’*Imām ‘Alī* e termine gergale con cui gli sciiti libanesi identificano la pratica del *tatbīr*. Qualcuno gli stava consigliando di farsi visitare presso una delle infermerie del contingente ONU, ma Marwan, che pure aveva già fatto ricorso a questo tipo di supporto, aveva risposto in modo convinto che “*fare Haydar è una cura: fa uscire il sangue cattivo*”²⁸, lasciando tutti alquanto perplessi. Qualche giorno dopo, assecondando il mio interesse per l’argomento, Marwan aveva acconsentito a parlarne ancora. Riporto di seguito la parte significativa del nostro dialogo:

- M.: Avevi già fatto il *tatbīr* o questa era la prima volta?
 Marwan: Non è la prima volta.
 M: Al tuo villaggio?
 Marwan: A Nabatiyeh. Ma anche a Beirut e in alcuni villaggi si rispetta la tradizione.
 M: Perché Nabatiyeh?
 Marwan: Là, da sempre, le commemorazioni sono fatte in grande.
 M: Come funziona? C’è un’organizzazione prestabilita?
 Marwan: All’alba partecipi al *majlis*, poi si formano i gruppi per il *masirat*. Stai con le persone che conosci, ma è facile incontrare altri amici o persone nuove. Di solito c’è sempre qualcuno che dice ai gruppi dove mettersi e quando fermarsi. Davanti ci sono i residenti, dopo vengono gli “iracheni” [seguaci degli *Āyatollāh* Sistani e Shirazi], poi quelli di *Amal* e per ultimi quelli di *Hizbu’llāh*. Molti fratelli sono già lì dalla sera precedente. Siamo sempre moltissimi perché tanti tornano dall’estero proprio per l’*‘Āshūrā*. Puoi immaginarlo? Migliaia di fratelli tutti insieme per l’*Imām* Husayn. Non sei più in un luogo; il tempo è fermo; tutti pregano insieme con una sola voce. Sei parte di qualcosa che è più grande di te.
 M: Anche *Hizbu’llāh* fa il *tatbīr*?
 Marwan: No, loro donano il sangue.
 M: Donare il sangue mi sembra una cosa buona...
 Marwan: Sì. Ma è una cosa che puoi fare quando vuoi. “*Fare Haydar*” durante l’*‘Āshūrā* unisce le persone e le avvicina all’*Imām ‘Alī* e all’*Imām* Husayn. È il nostro modo

27 L’ampliamento della “target audience” delle campagne mediatiche di *Hizbu’llāh* fino ad includere il pubblico occidentale è un fenomeno che è stato studiato, tra gli altri da Zeina Maasri in: *The Aesthetics of Belonging-Transformations in Hizbullah’s Political Posters (1985–2006)*, in *Middle East Journal of Culture and Communication* 5, 2012, pp. 149–189.

28 Si veda in proposito a pag. 38, la nota n.76 del capitolo 2. Il riferimento implicito è alla pratica di medicina tradizionale islamica detta *al hijāma* (coppettazione), che prevede l’incisione della pelle per provocare la fuoriuscita di sangue contenente sostanze ed umori nocivi. Tesi propagandata da alcuni *mujtahid* che sostengono il *tatbīr*.

per essere degni di loro, per sentire quello che loro hanno sofferto e per essere al loro fianco.

M: alcune persone si battono il petto ma non fanno il *tatbīr*.

Marwan: Sai che è richiesto di pregare Dio ogni giorno? Io prego Dio ogni giorno nei momenti in cui è richiesto. Ma il Profeta ha detto che pregare di notte avvicina a Dio. Non è richiesto di pregare di notte, ma se decidi di farlo stai facendo qualcosa di sbagliato?

M: Non credo.

Marwan: Mi capisci? Questo è il senso di Karbala: sacrificarsi. Senza questo non ci sarebbero gli sciiti.

Ne avevo discusso anche con Hamza, un cinquantenne sciita libanese con una lunga esperienza di lavoro in Italia. La conversazione non aveva lasciato spazio a fraintendimenti circa la sua opinione sul *tatbīr*:

M: Cosa ne pensi del *tatbīr*?

Hamza: Che non c'entra niente con la religione.

M: Cosa intendi dire?

Hamza: È una superstizione: faccio questo, così succederà quest'altro. Ma in sostanza cosa stai facendo? È più meritevole preparare il *hrisseh*²⁹ che fare il *tatbīr*!

M: Però ci sono persone che credono che il *tatbīr* sia un modo per dimostrare la loro devozione.

Hamza: Ma si sbagliano! Io penso che sia un modo per evitare di impegnarsi seriamente. E poi è ridicolo! Penso che molti non sappiano nemmeno cosa stiano facendo quando si colpiscono... Hanno visto fare la stessa cosa da loro padre o dagli amici e li imitano. Fanno così perché qualcuno l'ha fatto prima. Sai chi faceva il *tatbīr*? Quelli che avevano dei peccati da farsi perdonare³⁰...

M: Che cosa significa per te l' *Āshūrā*?

Hamza: È prima di tutto un insegnamento che ci è stato dato per guidarci nella vita, non possiamo sprecarlo o trasformarlo in uno spettacolo. Ci sono sciiti in Iran, in Iraq, in Bahrein, in Siria, in Yemen, in pratica in ogni paese del mondo. Quello che abbiamo in comune è lo sciismo, non vogliamo che il mondo pensi che la nostra religione sia una cosa ridicola o da fanatici.

Come ha fatto notare Deeb:

[...] Nel corso degli ultimi vent'anni, la comunità dei moderni sciiti devoti è emersa ed è stata istituzionalizzata, in connessione con la mobilitazione islamica sciita in Libano. Ciò

29 Pietanza tradizionale a base di grano, carne di agnello e pollo che viene distribuita al termine dell' *Āshūrā*.

30 Janet Jafari, associa i resoconti che Foucault scrisse assistendo alle commemorazioni dell' *Āshūrā* in Iran nel 1978-1979, con gli studi condotti dal medesimo pensatore sulle forme di confessione dei primi cristiani, tracciando un interessante parallelo tra i rituali di autoflagellazione sciiti e le manifestazioni pubbliche di penitenza cristiane (*exomologesis*), ripensando i primi come forme di "spiritualità politica" opposte alla pratica disciplinare consistente nel controllo e nella verbalizzazione costante dei peccati, dei pensieri e delle aspirazioni, nata con i primi ordini monastici (*exagoreusis*): [...] la lettura che Foucault dà dei rituali penitenziali cristiani può anche spiegarne la resilienza e le analogie con simili rituali nell'Islam sciita. Auto-adulazione, auto-mutilazione e "la messa a nudo della carne e del corpo" durante il *Muharram* non sono atti di penitenza solitari ed individuali. Questi, piuttosto, hanno luogo come parte di un drammatico e collettivo festival pubblico di morte. L'intera comunità si unisce in questo dramma di pentimento e rappresentazione della morte. La penitenza, che è anche una forma di auto-purificazione e di rinuncia al peccato, è combinata con una varietà di cerimonie che impegnano il corpo in senso spirituale, emozionale e fisico, procurando un'esperienza enormemente gratificante. Per il peccatore la penitenza annuale del *Muharram* è un momento per mettere sotto gli occhi di tutti il corpo e la carne che ha commesso il peccato, non solamente il peccato storico di aver tradito Husayn, ma anche i propri peccati personali, senza la necessità di una confessione pubblica. Jafari, *Shi'ite Narratives of Karbala and Christian Rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of Iranian Revolution, 1978-1979 in Eternal Performance. Ta'ziyeh and other Shiite Rituals*, Calcutta, Seagull Books, 2010, pp. 192-236

ha coinvolto due nozioni parallele di progresso: progresso come incremento della modernizzazione e progresso come “aumento” della devozione. Devozione accresciuta significa che la devozione è più profondamente sentita, più chiaramente compresa in relazione a specifiche interpretazioni e, in modo cruciale, maggiormente visibile.³¹

Deeb ha individuato i principali protagonisti di questo processo negli sciiti inurbati dei sobborghi di Beirut, che hanno abbracciato una nozione di progresso che li ha spinti a considerare “*taqlīdi*” certe forme di devozione³². Quando Hamza parlava del *tatbīr* come di un retaggio del passato, da abbandonare in quanto irrazionale e indecoroso, sembrava, in effetti, richiamarsi a questa idea di progresso, in cui la devozione è mostrata pubblicamente e sottoposta allo sguardo giudicante del mondo, pertanto, deve apparire inattaccabile e non dare adito a fraintendimenti. Marwan, di converso, non sembrava preoccupato del giudizio del mondo, perché il contesto in cui si manifestava la sua religiosità era formato da persone che avrebbero interpretato il suo gesto come una testimonianza della sua estrema devozione. Aspetto manifestato anche a me nel corso del nostro dialogo sul *tatbīr*.

Ciascuno dei due, nell’esprimere la propria opinione sul medesimo argomento, si rifaceva agli stessi registri d’autorità: quello della religione e quello dell’identità, sebbene con esiti contrastanti. Dove Marwan identificava nel *tatbīr* una pratica virtuosa sia dal punto di vista religioso, sia da quello dell’identità, supportando la sua scelta attraverso il ricorso all’autorità della medicina e della tradizione, Hamza ne ribaltava il senso, collocando il *tatbīr* tra le usanze del passato, ponendolo al di fuori dell’ambito religioso e sottolineandone l’aspetto vilificante per l’immagine degli sciiti nel mondo.

I discorsi di Marwan e Hamza rappresentano un esempio di come la medesima tradizione discorsiva possa essere pensata e agita in modi differenti, in base all’articolazione che i soggetti danno ai valori presenti nei registri di autorità morale: lealtà, gratitudine, generosità, memoria, orgoglio e coraggio per Marwan; razionalità, dignità, responsabilità, riservatezza per Hamza. Allo stesso modo Marwan, attraverso il suo provvisorio adattamento etico, messo in atto per mantenere il suo impiego cercando al contempo di rimanere coerente nei confronti della sua fede, permetteva di individuare quale fosse la gerarchia di valori a cui si riferiva in una determinata fase storica della sua vita: lavoro; stabilità; famiglia; realizzazione personale; devozione.

Al riguardo, vale la pena notare come, a livello generale, in Libano i modelli valoriali rimangono sostanzialmente identificabili attraverso la logica settaria che domina la vita del

31 Deeb, 2006, p.33. Trad. mia.

32 Ibid., p.132.

paese³³, e come tra essi, in particolar modo per la popolazione sciita, emerge quello legato alla tradizione discorsiva portata avanti da *Hizbu'llāh*. Come detto in precedenza, la leadership di *Hizbu'llāh* riconosce come propria guida morale l'Āyatollāh iraniano Khamenei, sulla base del principio dottrinale del *wilāya al-faqīh*³⁴.

Questo principio ha delle evidenti ricadute in ambito politico e sociale in Libano, dal momento che i vertici di *Hizbu'llāh* ritengono che questa forma di autorità debba essere il riferimento rispetto al quale vada organizzata la vita quotidiana degli individui assoggettati ad essa, in quanto agevolerebbe la formazione di un'identità collettiva in grado di produrre una società migliore³⁵. Nel tipo di società che il Partito di Dio tenta di realizzare in Libano, la vita di tutti i giorni è organizzata, per un verso, dal *network* di fondazioni e associazioni gestite dal Partito e che cercano di soddisfare le necessità basilari della popolazione, e per un altro verso dalla *mujtamā' al-muqāwama* (comunità della Resistenza), nella quale si compenetrano una componente sociale e una militare³⁶. Nelle intenzioni del Partito, il *network* assistenziale e la “comunità della Resistenza” dovrebbero contribuire alla realizzazione dell’*“halā islāmiyya”*³⁷: il “modo d’essere islamico”. Il conseguimento di questo obiettivo dovrebbe mettere in

33 Estella Carpi e Stefano Fogliata (*La resistenza culturale nel Libano contemporaneo. Le sfide di artiste e profughe*, in Archivio antropologico mediterraneo, anno XXII, n.22 (2) 2020), nel tentativo di illustrare le forme in cui si manifesta la resistenza culturale in Libano, scrivono: [...] il settarismo libanese, ampiamente discusso nella letteratura internazionale (Maksidi 2000), gioca un ruolo fondamentale nell’ampliare ulteriormente il concetto di resistenza culturale nel contesto libanese. Nell’intervista condotta, Safieddine [Hisham Safieddine, scienziato politico libanese] evidenzia l’importanza del neoliberalismo e della privatizzazione del settore terziario postguerra - il cosiddetto *harirismo* - come tassello fondamentale nel rafforzamento delle linee di separazione tra le identità settarie libanesi:” *sono questi gli anni in cui possiamo parlare di mazlumiyye (oppressione) più da un punto di vista confessionale che politico. Di riflesso, rispecchiando le identità confessionali sunnite e sciite rispettivamente, l’harirismo in Libano rappresenta ancor oggi la politica saudita, e l’hezbollahismo la politica iraniana in Libano*”.

34 Il 16 febbraio del 1985 sul quotidiano libanese al-Safir venne pubblicata la “Lettera aperta agli oppressi del Libano e del mondo” (al-Risāla al-Maftūha), manifesto politico, sociale e ideologico del Partito di Dio tratto da un discorso tenuto da Ibrahim al-Amin, portavoce di Hizbu'llāh, nello stesso periodo presso la moschea di Ouzai in Beirut. Nel primo paragrafo del documento viene proclamata la subordinazione dell’organizzazione a Khomeinī: [...] obbediamo agli ordini di una guida saggia e giusta che soddisfa tutte le condizioni necessarie, il nostro tutore e giurista Ruhollah Musawi Khomeini [...] la nostra condotta è dettata da una serie di principi giuridici formulati alla luce di un concetto politico onnicomprensivo definito dalla Guida giuridica (wali al faqih).

35 Si veda in proposito quanto scritto da Naim Qassem, principale ideologo del Partito di Dio, nel suo libro intitolato: *Hezbollah: The Story from Within*, Saki Books, 2010 (2006) p.70-71: [...] il *wilayat* è necessario al sostegno e all’applicazione dell’Islam. Non è possibile portare a termine il grande progetto Islamico attraverso azioni isolate e contingenti. Necessitiamo di una linea guida che connetta interamente la *Umma* e la possiamo ottenere attraverso le indicazioni e le decisioni che derivano dal *wilayat*. Il *wali* preserva le regole e il sistema dei Musulmani, assicura la giustizia, previene l’ingiustizia e garantisce i meccanismi per il progresso, così come l’evoluzione culturale, politica e sociale e la prosperità. Trad. mia.

36 Concetto espresso chiaramente nel primo paragrafo della Lettera Aperta: [...] Nessuno immagina l’importanza del nostro potenziale militare dal momento che questo apparato non è separato dal nostro tessuto sociale. Ognuno di noi è un combattente. E quando diventa necessario ricorrere alla Guerra Santa, ciascuno di noi assume il proprio ruolo in accordo con i precetti della Legge, e questo nella cornice della missione attuata sotto l’autorità del giureconsulto. Trad. mia.

37 L’argomento era già stato accennato nel precedente capitolo. Si veda in proposito la nota n.58 a pag.70.

condizione ogni individuo di sostenere la responsabilità di saper sempre scegliere in modo consapevole, basandosi sulla conoscenza della religione³⁸. Riassumendo in altri termini: *Hizbu' llāh*, attraverso l'elaborazione di una particolare tradizione discorsiva, si propone di sostenere e diffondere un modello normativo di esistenza che favorisca la coltivazione di quelle pratiche etiche che vengono qualificate come autenticamente islamiche. Di fatto, però, parte integrante di questo processo di implementazione del “modo di essere islamico” consiste in un condizionamento attuato mediante un continuo ricorso al registro della religione, in cui specifici elementi della tradizione discorsiva diventano la chiave di lettura per spiegare la realtà e i modi moralmente corretti di affrontarla, come spiegato da Rune Friberg Lyme:

[...] Nel rivolgersi alla comunità sciita, si manifesta l'intero contenuto ideologico religioso di Hizb'allah. Eventi ed attori sono inquadrati in un contesto religioso correlandoli alla narrativa e all'iconografia della mitologia sciita. Elementi distintivi della religiosità sciita, quali l'infalibilità degli Imam, in particolare dell'Imam Husayn, e dell'Ashura sono fortemente enfatizzati. La leggendaria battaglia di Karbala è collegata alla resistenza armata di Hizb'allah, connettendo Husayn ai combattenti della resistenza. Fondamentale per l'Islam sciita, il martirio di Husayn è commemorato annualmente nell'Ashura. Attraverso i suoi media, Hizb'allah crea un collegamento virtuale tra la resistenza di Husayn agli oppressori Umayyadi e la resistenza attuata dall'organizzazione. Un esempio è rappresentato da Al-Manar [il canale televisivo del partito] che usa una tecnica di giustapposizione, alternando brani degli appassionati sermoni di Nasrallah con filmati di operazioni militari, mentre una voce in sottofondo scandisce:” *Questa è la nostra Karbala. Questo è il nostro Husayn, attraverso il quale resistiamo. Karbala sopravvive attraverso la resistenza libanese*”. In questo modo Hizb'allah pone la lotta e la vita quotidiana all'interno di un contesto religioso e mitologico per giustificare le misure che impiega. Per questo l'organizzazione cerca di diffondere la consapevolezza islamica nella popolazione sciita e di convincere le persone dell'importanza di vivere una vita religiosamente orientata³⁹.

Vengono così promossi come irrinunciabili quei valori quali: dignità, onore e terra (intesa come patria degli sciiti libanesi), che devono essere difesi in quanto dovere religioso. Un esempio autorevole di narrazione legata alla difesa dei valori irrinunciabili è rappresentato dai sermoni tenuti dal Segretario Generale di *Hizbu' llāh* durante il periodo dell' *'Āshūrā'*:

Nel decimo giorno di Muharram, il giorno delle scelte decisive e storiche, voglio dire al mondo che noi in Libano abbiamo preso l'iniziativa sin dal 1980. Non aspettiamo la comunità internazionale, la Lega Araba, l'Organizzazione della Conferenza Islamica né nessuno al mondo. Con la nostra ferma volontà, desiderio, gioventù, donne, uomini e un modesto potenziale, abbiamo resistito, lottato e siamo stati martirizzati, ci siamo riappropriati della nostra terra, dei prigionieri, della dignità, e con la nostra Resistenza preserveremo la nostra terra, la nostra dignità ed il nostro onore e li difenderemo contro chiunque al mondo. I pericoli, le minacce e i cambiamenti non ci impediranno di adempiere a questo dovere ed a questa responsabilità. Noi apparteniamo all'Imam, il quale era solo, in un giorno come questo, contro 30.000 uomini. Ognuno di noi non si trova più solo di fronte a tale numero. Siamo decine di migliaia di combattenti armati e addestrati, pronti al

38 Deeb, 2006, p.77.

39 Lyme, R., S., *Hizb'allah Communication Strategy: Making Friends and Intimidating Enemies*, in *DIIS Report*, 2009:19. Trad. mia.

martirio e seguaci di Abu Abdullah al-Husayn. Siamo una potenza che il nemico ancora non conosce, e mai conoscerà. Sorprenderemo ogni nemico con una presenza forte e creativa in tutti i campi. Pertanto, nel decimo giorno di Muharram, dico che il tempo del compromesso riguardo alla nostra dignità, alla nostra presenza, al nostro orgoglio, al nostro paese, alla nostra terra e ai nostri luoghi santi è terminato. Concludo rinnovando la nostra lealtà all'Imam Husayn al quale diciamo: “*O Maestro e Imam! Come tu ti sei sacrificato per i tuoi grandi obiettivi e hai preferito essere ucciso insieme alla tua famiglia e compagni per la verità e il bene, preserveremo questo sentiero e inoltre trionferemo grazie al tuo sangue, alla tua mente e alla tua sapienza. Rinnoviamo la nostra fedeltà a te nel decimo giorno di Muharram*”. Dopo che tutti erano stati martirizzati, l'Imam Husayn rimase solo, ma fermo e forte, e non si volse all'esercito nemico ma a tutte le genti rivolgendogli una domanda che passerà alla storia: “C'è qualcuno pronto ad aiutarmi?” La risposta sarà sempre con il nostro sangue, lacrime, anima, posizione, mente, *jihad* e Resistenza: “*Labbayka ya Husayn!*” (Al tuo servizio o Husayn)⁴⁰

Già dalla sua fondazione *Hizbu'llāh*, oltre che nei confronti degli sciiti libanesi, ha sempre orientato la sua narrativa in un'ottica panislamica e transnazionale, senza escludere il dialogo e la collaborazione con governi, movimenti ed organizzazioni laiche⁴¹. Ne sono prova i discorsi sull'“Asse della Resistenza”, che comprende, oltre all'Iran e la Siria, anche la popolazione sciita yemenita e, in particolare, il popolo palestinese, tutti idealmente accomunati in una lotta comune per l'emancipazione e contro l'oppressione. L'Affermazione della cornice ideologica che ha nel *wilāya al-faqīh*⁴² e nel mantenimento di un'ampia gamma di rapporti transnazionali due punti focali, impone la stigmatizzazione di qualsiasi discorso o pratica che, come il *tabtīr*, possa risultare divergente, divisiva e squalificante rispetto alla tradizione discorsiva che il partito indica come ortodossa. Questo concetto è stato ribadito con particolare enfasi nel sermone tenuto da Hassan Nasrallah⁴³ alla vigilia dell'‘*Āshūrā*' del 2016. Per *Hizbu'llāh* la

40 Testo ricavato dalla traduzione presente all'URL <https://ita.al-shia.org/page.php?id=922&page=8>

41 In un articolo intitolato *Hezbollah: Islamist Resistance Comes of Age*, pubblicato su *New Perspectives Quarterly*, vol. 26, giugno 2009, Naim Qassem ha dichiarato: [...] Quando Hizbu'llāh ottiene supporto ed amicizia internazionali, migliora la sua posizione. Ciò aiuta a guadagnare nuovi affiliati e ad espandersi tra la gente, invece che avere contro il mondo intero. È un bene avere stati ed organizzazioni che ci supportano. Oggi viviamo in un “villaggio globale” e il supporto popolare influenza l'opinione pubblica e la politica. Per questo Hizbu'llāh è propenso ad avere supporto regionale ed internazionale per la Resistenza, dall'Iran al Venezuela: perché ciò ci rende più forti. Cerchiamo sostegno per la nostra istanza principale e centrale, che è la Resistenza e il nostro diritto a liberare la nostra terra e a difendere noi stessi. Non ci importa delle ideologie dei diversi attori; ci importa avere il loro supporto. Persino in Libano, ci alleiamo con partiti nazionalistici, di estrema sinistra e laici, nonostante ci separi l'ideologia. Trad. mia.

42 Sebbene l'entrata in politica nelle elezioni del 1992 e la contestuale integrazione nel sistema confessionale abbia comportato una revisione sostanziale del programma indicato con la “Lettera Aperta” del 1985, il principio del *wilāya al-faqīh* non è mai stato abbandonato, ma ne è solo stata procrastinata l'attuazione sistematica in Libano.

43 Nel video, disponibile al link <https://www.dailymotion.com/video/x54j1fa> e al link: <https://www.facebook.com/MoajizahMobarakah/videos/nasrallah-slams-shameful-ashura-rituals-by-some-shias-quest/992034064251725/>, Nasrallah demolisce dialetticamente le posizioni di quanti persistono nel praticare e difendere il *tabtīr*: [...] *a coloro i quali sono così zelanti nella difesa del tabtīr chiedo: perché non vi vediamo difendere Husayn, Karbala e i mausolei dell' Ahl al Bayt? perché non vi vediamo difendere Zeinab? [il riferimento è all'intervento militare di Hizbu'llāh in Siria]. Perché vi sono persone irremovibili nel difendere il tabtīr e rituali simili, nonostante la sua liceità sia un argomento dibattuto, quando l'Islām, lo sciismo e i suoi luoghi sacri sono in pericolo? Dove sono queste persone?*”. Trad. mia.

resistenza è una responsabilità permanente di ogni sciita: una resistenza in armi, ma anche una resistenza politica e sociale nella vita quotidiana. Questo si traduce in un richiamo costante ai doveri religiosi del *jihād* (spirituale e militare), alla responsabilità morale e sociale dell'individuo e alla sua dedizione incondizionata, per fronteggiare un'oppressione che viene metodicamente indicata come incombente ed insidiosa⁴⁴.

Parlando con Hamza era possibile riconoscere l'influenza esercitata su di lui da questo tipo di narrazione, come nel brano di conversazione che riporto qui, relativo alla questione della "Primavera Araba":

M: Leggendo i giornali viene da pensare che in molti paesi le persone abbiano deciso di manifestare contro i loro governi. Pensi che succederà anche qui?

Hamza: A Beirut ormai ogni settimana ci sono manifestazioni ma dipende tutto da cosa succederà... Quando le persone scendono in piazza, come in Egitto, c'è sempre qualcuno, alle loro spalle, pronto ad appiccare un "incendio" per creare confusione e poi approfittarne. Lo stesso sta accadendo in Siria e anche qui, in Libano. C'è sempre qualcuno pronto ad accendere i "fuochi" a comando.

M: Anche qui in Libano? A cosa ti riferisci?

Hamza: Dalla fine della guerra [civile] sunniti e sciiti hanno sempre trovato il modo di vivere insieme in Libano. Non dico che non siano mai accaduti incidenti, ma pensa ai campi [palestinesi]. Sono nostri fratelli, cacciati dalla loro terra... Li abbiamo accolti e aiutati. Ma adesso nei campi ci sono questi salafiti che stanno diventando forti. Qualcuno gli ha dato modo di crescere e attaccarci, seminare la sfiducia reciproca, così che nessuno possa più fidarsi del suo vicino e tutti mettano mano alle armi.

M: Perché pensi questo?

Hamza: Non sai cosa hanno fatto a Nahr al Bared? Se nessuno li fermerà Ayn el Hilweh sarà il prossimo Nahr al Bared".

M: Si può fare qualcosa per evitare che accada?

Hamza: Sì. Isolare i terroristi, stando uniti e respingendo i tentativi di dividerci.⁴⁵

44 Il sermone tenuto da Nasrallah nel giorno dell' 'Āshūrā' del 2011 costituisce un esempio di questo tipo di narrazione: [...] *O popoli e forze politiche! Non lasciatevi ingannare dall'Amministrazione statunitense, giacché è quella che occupa la Palestina, viola la vostra Al-Quds (Gerusalemme), minaccia la sua Moschea Sacra, ed è responsabile - anche prima del nemico (sionista) - di mantenere migliaia di palestinesi nelle carceri, e di deportarli, torturarli e assediare a Gaza e in Cisgiordania. Questi sono gli USA, dei quali dobbiamo ricordarci il 10 di Muharram, per non confondere il nemico con l'amico. Solamente dei ciechi possono confondere il nemico con l'amico. Il nemico è l'Amministrazione statunitense e il suo "strumento" - e non "alleato" - nella regione, Israele, il quale viene utilizzato come punta della lancia per umiliare e opprimere gli arabi e i musulmani, e per imporre la propria volontà agli arabi e ai musulmani al fine di garantire un mercato per le sue armi e rubare il loro petrolio: bisogna tenere questo a mente. In secondo luogo, anche in questo contesto dobbiamo essere tutti coscienti che, dopo il fallimento del precedente progetto dell'Amministrazione statunitense sul "nuovo Medio Oriente", che è stato sconfitto dalla Resistenza in Libano, Palestina e Iraq, e dalla coscienza della gente di queste regioni e dei paesi della Resistenza - alla testa dei quali si trovano Iran e Siria - gli USA e Israele hanno visto, nel contesto delle rivoluzioni e sollevamenti dei popoli arabi, un'opportunità per rilanciare il loro progetto sul "nuovo Medio Oriente". Ma questa volta mediante una tattica differente, quella dei conflitti interni e della sedizione settaria, perché è l'unica opzione rimasta agli USA e a Israele per esercitare un controllo sulla regione. In questo contesto abbiamo assicurato e torniamo a farlo, che bisogna evitare qualsiasi discorso settario o sedizioso perché serve gli interessi di Israele e degli USA. Dobbiamo rispettare le credenze sacre reciproche, e qui sottolineo la fatwa dell'Imam Khamenei, che ci obbliga a rispettare la santità e tutti i simboli di ogni scuola.* (<https://ita.al-shia.org/page.php?id=922&page=3>)

45 Nel 2007, tra i mesi di maggio e settembre, il campo profughi di Nahr el Bared, che sorge a pochi chilometri da Tripoli, è stato teatro di violenti scontri tra l'esercito libanese e i militanti del gruppo terroristico *Fatah al Islām*. In seguito alla sconfitta di questi ultimi e in conseguenza della distruzione quasi totale del campo, molti

Tra le persone con cui ho avuto modo di parlare, nessuno ha mai messo in discussione il ruolo della Resistenza nella liberazione del sud del Libano. Di converso, l'esortazione al dovere morale del *jihād*, nella sua accezione guerresca, per quanto perorata in modalità estremamente pervasiva da *Hizbu'llāh*, non era ritenuta vincolante da tutti. In particolare, due dei miei interlocutori: Adnan e Qasim, seppur in situazioni e per motivazioni differenti, hanno manifestato una certa flessibilità rispetto a questo specifico argomento e, cosa per me significativa, questo avveniva anche nei confronti del *tatbīr*.

Con Adnan, titolare di una piccola impresa a conduzione familiare, l'argomento è emerso a margine di un *ta'ziyeh* cui avevamo assistito insieme nel dicembre del 2010. Alla rappresentazione, messa in atto in una bella cornice scenografica ai piedi della collina su cui sorgeva l'abitato di "Tal Abyad", assistevano centinaia di persone divise per sesso ed età. Donne e bambini erano seduti sui muretti a secco che demarcavano i terrazzamenti ricavati sul lato della collina, mentre gli uomini adulti e i giovani si assiepavano lungo il lato opposto del campo da calcio, che nell'occasione era stato adattato per riprodurre lo scenario della battaglia di Karbala. Lungo i due lati corti erano state eretti due gruppi di tende: bianche per l'accampamento di Husayn e dei suoi seguaci, rosse per quelle dei soldati di Yazīd. Nello spazio che divideva i due accampamenti erano disposti altri elementi scenografici: alcune alte palme di plastica, delle piccole dune di sabbia e un enorme fondale in tela su cui era stato dipinto un paesaggio desertico, al cui margine più lontano era raffigurato l'Eufrate. Un altro enorme striscione riportava, invece, i volti di alcuni uomini incorniciati a lutto sotto al logo di *Hizbu'llāh*: erano gli *shuhāda* della città. Su quel palcoscenico all'aperto, un centinaio di attori in costume -chi a piedi e chi a cavallo- alternavano sequenze di combattimento e dialoghi, diffusi mediante potenti altoparlanti insieme a un sottofondo musicale sincronizzato con l'azione in corso.

Tutto era ripreso da una telecamera professionale montata su un braccio telescopico e azionata da una *troupe* televisiva, ma anche attraverso i telefoni cellulari degli spettatori. Anche dal punto in cui mi trovavo era possibile vedere molte donne sinceramente scosse, che si battevano il petto con il palmo della mano destra e si asciugavano gli occhi dal pianto. Nella fase in cui il *ta'ziyeh* aveva raggiunto il suo apice emotivo, quando Shemr, lo sgherro di Yazīd, faceva scempio del corpo di Husayn già trafitto da numerose frecce, anche molti uomini si erano lasciati andare al pianto. Nella commozione generale un gruppo di giovani aveva iniziato a cantare ad alta voce e a battersi ritmicamente la mano destra sulla sommità della testa, da cui

profughi sono stati trasferiti in altre località, tra cui il campo profughi di Ayn el-Hilweh, nei pressi di Sidone.

scaturiva un rivolo di sangue. Quasi subito dalla massa degli spettatori si era staccata una decina di uomini che, muovendosi con grande coordinazione, erano arrivati a contatto con il gruppo dei giovani impegnati nel *latam*, iniziando a spintonarli con l'intento di allontanarli dall'area, cosa che era avvenuta senza particolari difficoltà. In quel frangente avevo avuto l'impressione che fosse intervenuto una specie di servizio d'ordine e avevo chiesto conferma di ciò ad Adnan. La sua risposta era stata che, in presenza di così tanti spettatori di altri villaggi, gli abitanti del luogo non volevano che si associasse il loro *shabih* con il *latam* perché la cosa sarebbe stata: "considerata un'offesa nei confronti dei martiri". Gli avevo chiesto se anche lui fosse dello stesso parere e Adnan aveva minimizzato dicendomi che: "i giovani a volte sbagliano quando pensano di mettersi un po' in mostra...".

Dopo qualche giorno, lo avevo nuovamente incontrato per ringraziarlo di avermi accompagnato allo *shabih* e avevo colto l'occasione per accennare all'incidente a cui avevamo assistito. Adnan mi aveva detto di aver saputo dal suo *muktār* (capo villaggio) che i flagellanti erano quasi tutti braccianti agricoli siriani, aggiungendo che non credeva avessero avuto intenzione di offendere la memoria dei martiri e che non valeva più la pena di pensarci. Il riferimento non era ai martiri di Karbala, ma agli uomini morti durante la guerra del 2006, che proprio in quella zona aveva visto alcuni degli scontri più feroci tra la Resistenza e i militari israeliani.

Adnan, pur riconoscendosi per molti aspetti nella morale dettata dalla tradizione discorsiva dominante, messo di fronte a una situazione imbarazzante per la collettività di cui faceva parte, non aveva bollato quell'episodio con lo stigma religioso, ma aveva giudicato un po' come avrebbe fatto un padre di famiglia: valutando il problema etico più sul piano dell'esperienza e della tolleranza che sul piano dell'ortodossia religiosa e della dignità, come invece avevano fatto alcuni suoi concittadini. In maniera simile, il suo riferimento alla memoria dei "martiri" evocava il sentimento umano del dolore della perdita piuttosto che la retorica della sublimazione del martirio, collocando il suo discorso più vicino all'idea di *pietas* che a quella di dovere. In quale misura questa scelta sia stata influenzata dalla mia presenza è una questione che mi sono posto, giungendo alla conclusione che Adnan si sia trovato nella condizione di darmi una spiegazione di quanto accaduto senza accentuarne gli aspetti più imbarazzanti: un "understatement" reso necessario dalla mia estraneità al contesto, ma, in ogni caso, una scelta diversa da quella di Hamza, la cui opinione sul *tabīr* era stata decisamente più perentoria nel riproporre fedelmente la morale istituzionale.

Vorrei ora proporre un ulteriore esempio di come il discorso sul *tabīr* possa essere articolato, introducendo Qasim, volontario presso una ONG impegnata nell'assistenza ai

profughi. Come molti altri libanesi, dopo la guerra del 2006, anche Qasim aveva sperato di poter ricominciare una vita normale a Sidone, sua città d'origine. Le sue speranze, però, erano entrate in crisi a causa delle implicazioni del conflitto in Siria. A partire dal 2013, infatti, in conseguenza del sostegno militare al governo siriano da parte di *Hizbu'llāh*, per la popolazione sciita libanese si era aperta una nuova stagione di sangue, contraddistinta da una serie di attentati verificatisi nei quartieri sciiti di diverse città libanesi e di attacchi verso i villaggi di confine. Inoltre, il coinvolgimento di *Hizbu'llāh* in Siria aveva assunto proporzioni tali per cui accadeva raramente che, nel corso di una settimana, non vi fosse almeno un funerale di un combattente caduto oltre confine. Il 12 ottobre 2016, durante il consueto sermone tenuto nel giorno dell' *'Āshūrā'*, Nasrallah aveva confermato che tale impegno sarebbe continuato:

[...] continueremo a sostenere le nostre importanti responsabilità nel *jihād* in Siria. I vostri figli, i vostri uomini, i vostri mariti, i vostri fratelli continueranno a difendere la nostra esistenza, la nostra dignità, la Resistenza, la gente di quella regione, della Palestina, l'onore, l'orgoglio, la storia, il passato e il futuro. In questa guerra imposta alla Siria e alla Resistenza dagli americani, dai sauditi e dai loro alleati, la nostra posizione rimane quella che abbiamo intrapreso e verso la quale il nostro impegno rimane immutato. [...] il nostro messaggio rimane lo stesso su tutti i fronti: in Yemen, Iraq, Bahrain, Siria, Libano. Quando si possiedono la volontà e la forza d'animo che ci sono stati tramandati dalla Sayyida Zeinab (che la pace sia con Lei), non importa quale sia il numero dei martiri e dei feriti, per le nostre famiglie ciò sarà motivo d'orgoglio. Le famiglie dei nostri martiri sono orgogliose di loro perché conoscono la verità circa la battaglia che questi martiri combattono, e non ascoltano le parole di quanti vorrebbero che restassimo seduti nelle nostre case, così che Daesh, Nusra [Jabat al Nusra: gruppo terroristico di ispirazione salafita], i *takfīriyyūn* e gli americani e i sauditi che gli stanno dietro possano distruggere l'intera regione, calpestando le anime e le pietre come sta accadendo in Yemen.

Qualche giorno dopo, avevo guardato il video del medesimo discorso con Qasim, che mi aveva aiutato a capire quello che non compariva nei sottotitoli di Al-Manar. In quell'occasione, mi aveva fatto notare che lo slogan scandito dagli astanti riuniti a Beirut era stato: "Al tuo servizio Nasrallah!" e non: "Al tuo servizio Husayn!".

Qasim aveva partecipato ai *majālis* e al *masirat* dell' *'Āshūrā'* a Tiro, rinunciando a incontrare fisicamente molte persone a cui teneva, ritenendo la sua città d'adozione più sicura di Beirut e di Nabatiyeh rispetto al rischio di attentati. Mi aveva quindi mostrato alcuni video girati quell'anno a Nabatiyeh e "postati" attraverso i *social network* dai suoi contatti, alcuni di questi filmati riguardavano il *tatbīr*. Pur sapendo che anche lui lo aveva praticato nel passato, gli avevo chiesto se reputasse necessario vietarlo. Mi aveva risposto ironicamente che: "Non ha senso dire a un'altra persona cosa sia giusto fare, quando si comporta come un sordo a un corteo nuziale [equivalente al nostro: "non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire]", poi, indicando il *tablet*, ancora connesso al sito di Al-Manar, aveva aggiunto: "Ognuno è chiamato a decidere da solo, anche se, di questi tempi, è facile che ti venga detto cosa ci si aspetta che

tu faccia...”.

Qasim mi aveva spiegato di non ritenere più il *tatbīr* una forma di devozione, invitandomi a leggere gli scritti del *Sayyid* ‘Alī al-Amīn⁴⁶, promotore di una lettura non-violenta del messaggio dell’*‘Āshūrā*’; nelle parole di Qasim:” *una tragedia che insegna la tolleranza, il sacrificio, la redenzione e il rifiuto dell’ingiustizia e dell’oppressione*”. Qasim trovava contraddittorio il fatto che, in relazione all’*‘Āshūrā*’, si continuasse a demonizzare il *tatbīr* giustificando contemporaneamente la violenza insita nella guerra. La sua traiettoria personale fatta di scelte etiche ed esistenziali (il trasferimento da Sidone a Tiro per timore degli attentati; l’abbandono del *tatbīr*; il rifiuto della guerra e della violenza; il lavoro al servizio dei bisognosi) testimoniava la sua sincera aderenza ai principi morali della religione e, insieme, la volontà di scegliere in che modo attuarne i dettami. Con particolare riguardo all’uso della violenza, il suo punto di vista rifletteva il distacco dalla tradizione discorsiva con la quale il martirio di Husayn è divenuto la giustificazione al ricorso alla forza per fini politici. Tale posizione, oltre a riprendere il tema della separazione tra religione e politica (e quindi il rifiuto del *wilāya al-faqīh*), presente nelle opere di Shams al Dīn, ricalcava alcune idee di un movimento di pensiero⁴⁷

46 Mufti della città di Tiro fino al 2007, rimosso dalla carica in seguito alle sue prese di posizione a favore del disarmo di *Hizbu’llāh*, del dialogo interreligioso e dell’abbandono del confessionarismo, come premesse necessarie per la soluzione dei problemi politici ed economici in Libano. Con riguardo al *tatbīr* la posizione di Al-Amīn ricalca quella di Shams al Dīn, di Fadlallāh e si richiama esplicitamente all’insegnamento di Muhsin al-Amīn. Si vedano in proposito le interviste pubblicate dal Mufti sul suo sito web www.al-amine.org.

47 Max Weiss ha descritto le circostanze storiche in cui questo movimento si è sviluppato: [...] Nella primavera del 2005 [a seguito dell’assassinio dell’ex Primo Ministro Rafiq Hariri], una modesta alleanza di intellettuali, politici e cittadini sciiti tenne una conferenza stampa presso la ‘Amiliyya Society nel quartiere di Ra’s al Naba’a di Beirut - il nucleo civico ed educativo del modernismo sciita e la vecchia sede della Corte Jafarita – allo scopo di dichiarare la propria indipendenza da *Hizbu’llāh* ed *Amal*. Anche se furono inizialmente accolti con alzate di spalle e derisione, il gruppo si dichiarò quale “terza via” politica sciita. La morsa ideologica dell’unità sciita fu presto stretta. Nel dicembre del 2005 il capo degli ‘*ulamā*’ amiliti, ‘Afif al-Nabulsi, emanò una *fatwā* per impedire a qualsiasi “corpo politico sciita” di rimpiazzare i seggi parlamentari abbandonati da *Hizbu’llāh* ed *Amal*, per protesta nei confronti dello stallo politico [creatosi di fronte alla proposta di istituire un tribunale per individuare i mandanti dell’attentato che aveva ucciso Hariri]. In risposta, un numero di intellettuali e di “sciiti secolari” pubblicarono una risposta tranciante nei confronti di al-Nabulsi. [...] Nel caso di questa controversa *fatwā* era in gioco niente di meno che la vecchia questione dell’autorità e della rappresentanza politica degli sciiti. Questi individui iconoclastici descrissero un più grande scontro all’interno dell’ambiente sciita, riguardante il carattere e i limiti dei “valori repubblicani”. Essi non solo contestarono il linguaggio e i toni impiegati da al-Nabulsi, ma anche dai suoi principali sostenitori: Hasan Nasrallah, Naim Qassem e ‘Abd al-Amir Qabalan, invocando la necessità che cessassero di formulare minacce “nella considerazione del pericolo incombente sulla Repubblica”. Si può essere certi del fatto che questo fu solo un piccolo incidente nello scenario politico libanese. Tuttavia, l’impegno con cui questa sfida fu messa a tacere dimostra l’egemonia ideologica e culturale della “Resistenza” e della “Società della Resistenza”. La percezione di assoluta unità e di egemonia politica degli sciiti rimase ostinatamente forte. Ma nell’ambiente sciita i concetti polarizzati di unità e diversità e di lealtà e tradimento rimasero punti critici di contestazione e scontro. [...] Mentre la comunità sciita serrava ancora di più i ranghi, alcune crepe si aprivano nella rinnovata facciata di dominio di *Hizbu’llāh*. [...] La cultura politica sciita libanese è stata storicamente caratterizzata da dinamismo e diversità, e non c’è ragione perché ciò non continui ad essere così. Lo sciismo in Libano non può essere ridotto a definizioni unitarie: islamista; rivoluzionario; iconoclastico; quietista; o Resistente; in particolar modo alla luce di come l’identità, la politica e la cultura degli sciiti libanesi si è trasformata ed evoluta nel corso del ventesimo secolo. Weiss, M.: *In the Shadows of Sectarianism, Law, Shi’ism and the Making of Modern Lebanon*, Harvard University Press, 2010, p. 226-227. Trad. mia.

nato nel 2005 su iniziativa di alcuni intellettuali sciiti libanesi, tra i quali Mona Fayyad e Lockman Slim, che criticavano pubblicamente l'intromissione delle autorità religiose in ambito politico, portando alla ribalta l'esistenza di una concezione alternativa del ruolo degli sciiti nel Libano contemporaneo, attraverso la rivendicazione di una maggiore autonomia di scelta rispetto ai vincoli imposti dai precetti religiosi.

L'esistenza di istanze di cambiamento nel panorama sciita libanese sembrerebbe trovare conferma anche in ambiti diversi da quello politico, come notato da Deeb e Harb:

[...] Il contesto che esploriamo aggiunge un altro strato di complessità alla soggettività giovanile in relazione alla devozione e alla moralità. I nostri giovani interlocutori concepiscono sia la devozione, sia il raggiungimento di una condotta morale come processi, collocandosi da qualche parte tra questi e spesso, anche se non sempre, sperando di progredire lungo questi assi di valutazione. Questi giovani comprendono anche molte delle norme del sistema morale in cui vivono, inclusi -con l'eccezione del consumo di alcolici- quelli basati su precetti religiosi, come flessibili e aperti all'interpretazione. [...] Piuttosto che un soggetto sempre più morale definito concordemente al raggiungimento di virtù basate su una serie di precetti determinati religiosamente, vediamo un soggetto morale costantemente ridefinito in relazione a rubriche morali multiple. [...] Le nostre affermazioni non riguardano il comportamento dei giovani ma, piuttosto, i modi in cui le scelte morali e le idee vengono articolate. Siamo rimaste colpite dalla distanza presente tra le dichiarazioni circa il comportamento morale e i discorsi ufficiali sulla moralità in questa comunità, e abbiamo ritenuto impressionante che le persone vogliano pubblicamente ammettere molti comportamenti dottrinalmente considerati immorali. Infatti, consideriamo queste ammissioni come un indicatore di cambiamento sociale.⁴⁸

Quale significato può essere attribuito a questi fenomeni? Ritornando alle riflessioni da cui questo capitolo ha preso le mosse potremmo dire, con Laidlaw, che nell'ambito di un'antropologia dell'etica e della morale, ciò che è stato osservato e descritto rappresenta una serie di esempi di pratica di libertà⁴⁹.

48 Deeb, Harb, 2013 op. cit. p.5. Trad. mia.

49 Laidlaw, 2002, p. 321-322, scrive: [...] Come Williams, Foucault insiste sul fatto che la portata dell'etica è più ampia rispetto al rispetto di regole morali socialmente sancite, in termini durkheimiani. Include anche la nostra risposta agli inviti o alle ingiunzioni a trasformarsi in un certo tipo di persona. Un auto-modellamento di questo tipo è descritto da Foucault, a mio avviso giustamente, come pratica di libertà. Trad. mia.

Conclusioni.

Nel tentativo di comprendere le differenze con cui i rituali di commemorazione dell' *'Āshūrā'* vengono discussi ed attuati nel Libano contemporaneo, si è preso in esame lo sviluppo storico delle tradizioni discorsive di cui tali rituali sono l'espressione concreta. Al riguardo si è visto come, nel corso dei secoli, lo sciismo abbia assunto forme diverse in relazione al contesto storico e sociale in cui andava evolvendosi. In particolare, nell'arco degli ultimi cinquanta anni, parallelamente ai mutamenti politici e sociali di portata globale e regionale che hanno interessato paesi di lunga tradizione sciita come l'Iran e il Libano, i discorsi e le pratiche connessi alla commemorazione dell' *'Āshūrā'* hanno subito un radicale cambio di orientamento, attraverso il quale i rituali non sono più stati considerati solamente in chiave soteriologica ma, piuttosto, quale strumento di emancipazione e di rivoluzione, attraverso l'enfasi data al contenuto socio-morale del martirio di Husayn. Questo processo, che ha dato luogo a un acceso dibattito tra autorità religiose e che è servito a catalizzare il consenso della popolazione sciita nei confronti dei loro *leader*, rappresenta una conferma della teoria di Asad per cui:

[...] giustificazione e discussione sono necessariamente implicate nella pratica tradizionale, ogniqualvolta le persone debbano essere istruite circa lo scopo e la corretta esecuzione di detta pratica e ogniqualvolta l'insegnamento incontri dubbi, indifferenza o scarsa comprensione. È largamente a causa del fatto che concepiamo la discussione in termini di dibattito formale, scontro e polemica che diamo per scontato che questa non trovi spazio nella pratica tradizionale. Ciò nonostante, il processo di persuadere qualcuno circa la forma corretta di una pratica tradizionale, diversamente dal tentativo di demolire la posizione intellettuale di un opponente, è una parte necessaria delle tradizioni discorsive islamiche, come di altre. Se giustificazione e discussione sono intrinseche alla pratica tradizionale e non meramente a una "tradizione in crisi", il primo compito dell'antropologo deve essere di descrivere e analizzare i generi di discussione e le motivazioni della diatriba che stanno alla base delle pratiche tradizionali islamiche. È qui che il ricercatore può scoprire una modalità centrale di potere e la resistenza che questa incontra, dal momento che il processo di persuasione -l'impiego della forza della ragione- presuppone e, insieme, risponde al fatto stesso della resistenza. Potere e resistenza, quindi, sono intrinseci allo sviluppo e all'esercizio di qualsiasi pratica tradizionale. Una conseguenza teoretica di ciò è che le tradizioni non devono essere considerate essenzialmente omogenee e che l'eterogeneità nelle pratiche tradizionali musulmane non indica necessariamente l'assenza di una tradizione islamica.⁵⁰

Traendo ispirazione dal concetto di registro di autorità morale ideato da Francesco Vacchiano, è possibile considerare il cambio di orientamento dei rituali dell' *'Āshūrā'* come la conseguenza dell'affermazione di una tradizione discorsiva egemonica, attraverso la quale alcune istituzioni politico-religiose hanno promosso una specifica configurazione di registri di autorità morale, per imporre un modello normativo di esistenza che identifica, anche metafisicamente, nella lotta costante contro l'ingiustizia e l'oppressione il dovere morale di

50 Asad, 1986, pp.22-23. Trad. mia.

ogni sciita. Questo modello presuppone l'adesione cosciente di ciascun individuo al principio dell'autorità del giuresperito: una figura creatasi all'interno della medesima tradizione discorsiva, che nella sua massima espressione - l'*Āyatollāh* - si pone come tramite tra il mondo fisico e quello ultraterreno e le cui decisioni sono legge. In questo modello normativo di esistenza, lo sforzo etico verso il miglioramento individuale è concepito nell'ambito di una dimensione collettiva, nella quale il singolo esiste in quanto parte di un destino comune, che ogni individuo è chiamato a costruire in collaborazione con gli altri secondo le indicazioni dell'autorità religiosa. In questo ambito assume un'importanza focale l'idea di devozione come sacrificio di sé, che rappresenta il nucleo simbolico attorno al quale deve ruotare la vita di ogni fedele e rispetto al quale viene definita la gerarchia dei valori.

Il dialogo con persone che a questa configurazione ideologica egemonica sono soggette nel Libano contemporaneo, aiuta a far emergere i modi in cui il modello di esistenza da questa propugnato viene interpretato e attuato nella sua dimensione pragmatica. In questo senso, le forme di devozione "tradizionali" come il *tatbīr*, rappresentando l'antitesi dei valori proposti nella configurazione ideologica egemone, testimoniano l'esistenza di quella dialettica presente in ogni tradizione discorsiva in quanto:

[...] Anche se si presentano in modo coerente, le tradizioni discorsive sono narrazioni composite e plurali, che si "rendono disponibili" ai soggetti in modi diversi. Anche all'interno di ciascuna tradizione discorsiva, dunque, sono all'opera forze e attori - non ultimi coloro che vi fanno riferimento - che trasformano consapevolmente o inconsapevolmente i registri di autorità in direzioni che selezionano o inventano versioni particolari, e dunque certamente locali, della tradizione stessa, per esempio per adattarla all'efficacia di altri registri. Questo permette di vedere come i registri di autorità siano al contempo fonte di orientamento e oggetto di manipolazione costante da parte di chi li usa, e che li rende a sua volta *disponibili* per altri in modo non necessariamente ripetitivo⁵¹.

Questo processo si manifesta, quindi, attraverso coloro i quali continuano, per motivazioni differenti e in fasi diverse della propria esistenza, a praticare il *tatbīr*, ma anche attraverso coloro che si oppongono ad esso e, infine attraverso coloro che ne discutono.

Tra questi ultimi si colloca chi scrive, mediante un tentativo ovviamente parziale, limitato dal fatto di inquadrare solo alcune fasi della traiettoria individuale dei propri interlocutori e per il fatto di collocarsi in una posizione che, come notato da Asad⁵², non può essere mai totalmente neutrale. Tuttavia, questo può non essere un tentativo inutile nella misura in cui è riuscito a rendere comprensibile il modo in cui le persone esercitano la propria libertà di scelta, rispetto alle possibilità offerte nel contesto in cui vivono la propria esistenza, nella definizione del proprio progetto di essere nel mondo.

51 Vacchiano, F., op. cit. p. 49.

52 Si veda nota n.5 a pag.78.

BIBLIOGRAFIA

Libri:

- Aghaie, Kamran., S., *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, University of Washington Press, London & Seattle, 2004.
- The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'a Islam*, Austin, University of Texas Press, 2005.
- Ajami, Fouad, *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*. 1st ed. Cornell University Press, 1986.
- Ayoub, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islām: a Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism*, Le Hague, Mouton Publisher, 1978.
- Chalabi, Tamara, *The Shi'is of Jabal 'Amil and The New Lebanon: Community and Nation State, 1918-1943*. Palgrave Macmillan, New York, 2006.
- Charara, Whalid,
Dormont, Frédéric, *Le Hezbollah. Un mouvement islamo-nationaliste*, Paris, Fayard, 2006 (trad. it. Ilaria Bussoni e Michèle Menard, *Hezbollah. Storia del partito di dio e geopolitica del Medio Oriente*, Roma, Derive Approdi, 2006).
- Chelkowski, Peter, J., *Eternal Performance. Ta'ziyeh and other Shiite Rituals*, Calcutta, Seagull Books, 2010
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique* (trad. en. Liadain Sherrard *History of the Islamic Philosophy*, London and New York, Kegan Paul International, 1993) Paris, Gallimard, 1964.
- Deeb, Lara, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press, 2006.
- Elbadri, Rachid, *Shia Rituals: The Impact of Shia Rituals on Shia Socio-Political Character*, London, LAP Lambert Academic, 2010.
- Fadlallah, M., H., *'Āshūrā', an Islamic perspective*. Beirut, 2008.
- Fischer, Michael, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Madison: University of Wisconsin, 1980
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (trad. it. Giovanni Bogliolo, *L'Archeologia del Sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano , Rizzoli, 1971).
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 (trad. it. Alceste Tarchetti, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976).
- Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Arab World*, 1st ed. New York, Pantheon Books 1982.

- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, (trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, 11^aed., Milano, Longanesi 1976).
- Keddie, Nikki, *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki, R. Keddie. New Haven, Yale University Press.
- Khuri, Fouad, *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*, London, Saqi books, 1990.
- Jafri, Hussein M., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London, NY & Beirut Longman Group & Librairie du Liban, 1979. 1st ed. Qum, Iran: Group of Muslims, 1978.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 3rd ed., Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007 (1st ed., London, Duckworth, 1981).
- Qassem, Naim, *Hizbullah, the Story from Within*, London, Saqi Books, 2005.
- Shaery-Eisenlohr, R., *Shi'ite Lebanon, Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York, Columbia University Press, 2008.
- Shams al Dīn, M., *Thawrat al-Husayn fi l-wujdan al-sha'bi*, Beirut, 1980, (trad. en. I.K.A. Howard, *The Rising of Husayn: It's impact on the Consciousness of the Muslim Society*, London, Muhammad Trust, 1985).
- Shirazi, Muhammad, *Husayn, The Sacrifice for Mankind*, trad. by Z. Olyabek, Fountains Book, London, 2001.
- Vacchiano, Francesco, *Antropologia della dignità. Aspirazioni, moralità e ricerca del benessere nel Marocco contemporaneo*, Verona, Ombre Corte, 2021.
- Vanzan, Anna, *Gli sciiti. Storia, cultura e attualità dell'altro Islam*, Bologna, il Mulino, 2008.
- Weiss, Max, *In the Shadows of Sectarianism, Law, Shi 'ism and the Making of Modern Lebanon*, Harvard University Press, 2010.
- Winter, Stefan, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*, Cambridge, Cambridge University Press. 2010.

Articoli:

- Abisaab, Rula, *Shi'ite beginnings and scholastic tradition in Jabal 'Āmil in Lebanon*, in *The Muslim World*, vol. LXXXIX, no.1, January 1999.
- Aghaie, Kamran, S., *The Karbala narrative: Shī'ī political discourse in modern Iran in the 1960s and the 1970s*, in *Journal of Islamic Studies*, Oxford University Press, May 2001, Vol. 12, No. 2 (May 2001), pp. 151-176.
- The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyah Tradition*, in *The Drama Review (T188)*, vol. 49, no.4, 2005, pp. 42–47.
- Anscombe, G., E., M., *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy*, vol.33, n.124, Jan. 1958, pp.1-16.

- Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, in *Qui Parle*, vol. 17, n.2, spring/summer 2009 (1986).
- The Construction of Religion as an Anthropological Category*, in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993 (1982), pp. 27-54.
- Thinking about Law, Ethics and Religion in the Story of Egyptian Modernization*. In *Religion and Its Other*, 2008, JISMOR 1 Special Issue pp. 13-24.
- Boubekeur, Amel, *Post Islamist Culture: a new form of mobilization? History of Religions*, vol. 47, no. 1, pp. 75–94, 2007.
- Carpi, Estella, Fogliata, Stefano, *La resistenza culturale nel Libano contemporaneo*, in *Archivio antropologico mediterraneo*, anno XXII, n.22 (2) 2020.
- Daftar, F., *The Ismailis and Their Traditions*, in *Handbook of Islamic Sects and Movements*, Upal M. and Cusack, C. (eds.), Brill, 2021, pp. 235-254.
- Deeb, Lara, *Living Ashura in Lebanon: Mourning transformed to Sacrifice*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, AAVV, v.25, n.1, *Mourning and Memory*, Durham, Duke University Press, pp.122-137, 2005.
- Hizballah: a Primer*, in *Middle East Report Online*, July 31, 2006.
- Emulating and/or embodying the ideal: The gendering of temporal frameworks and Islamic role models in Shi'i Lebanon*, *American Ethnologist*, vol. 28, no. 2, pp. 242-257, 2009.
- Dodd, Savannah, D., *Religion for Revolution: shifting perception of bodily ritual in Lebanese Shi'a Community*, *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, no. 2, pp. 375-389, 2014. Doi:10.14421/ajis.2014.522.375-389.
- Fassin, Didier, *The ethical turn in anthropology: Promises and uncertainties*, in *"Hau: Journal of Ethnographic Theory"*, 4 (1), pp.429-435.
- El-Wakil, A., *Observation of the popularity and the religious significance of blood cupping (al hijāma) as an Islamic medicine*, in *Contemporary Islamic Studies*, 2011:2 Doi 105339/cis.2011.2.
- Ende, Werner. *The Flagellations of Muharram and the Shi'ite 'Ulamā'*, in *Der Islam* 55, pp. 20-36, 1978
- Gardet, Louis, "Fitna". In Lewis, B.; et al. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II: C-G (New ed.), Brill. 1991, pp. 930–931.
- Haddad, Sama, *The Development of Shi'ite Islamic Political Theory*, in *Dissent and Reform in the Arab World: Empowering Democrats*, Jan. 1, 2008, pp. 32-40.
- Harb, Mona, Deeb, Lara, *Culture as History and Landscape: Hizballah's efforts to shape an Islamic Milieu in Lebanon*, *Arab Studies Journal*, 2011.

Choosing Both Faith and Fun: Youth negotiations of Moral Norms in South Beirut, Ethnos: Journal of Anthropology, vol.78, n.1, 2013, pp.1-22.

- Hegland, Marie, E., *Two Imagines of Husayn: Accomodation and Revolution in an Iranian Village*, in *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki, R. Keddie. New Haven, Yale University Press, pp. 218-236
- Hourani, Albert, *Ideologies of the Mountain and City*, in Roger Owen (ed.), *Essays on the Crisis in Lebanon*, London, Ithaca Press, 1976.
- Hussain, Ali, J., *The mourning of History and the History of Mourning: The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, AAVV, vol.25, no.1, *Mourning and Memory*, Durham, Duke University Press, pag. 78-88, 2005.
- Kawtharani, F., *From Islamic Government to Local Politics: Muhammad Mahdī Shams al-Dīn and Muhammad Husayn Fadlallāh's Divergent Views of the Lebanese State*, in *Muslim World*, 110: 232-245. 2020 <https://doi.org/10.1111/muwo.12328>
- Khayyat, Munira *Resistant Ecologies, The life of war in South Lebanon*, *American Ethnologist*, 2022;1-15. <https://doi.org/10.2222/amet.13110>.
- Lalani, Arzina, R., *Muhammad al-Bāqir in Medieval Islamic civilization: an encyclopedia*, Josef W. Meri ed.; advisory board, Jere L. Bacharach ... [et al.], New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, p.523.
- Lyme, R., S., *Hizb'allah Communication Strategy: Making Friends and Intimidating Enemies*, in *DIIS Report 2009*:19.
- Maasri, Zeina, *The Aesthetics of Belonging. Transformations in Hizbullah's Political Posters (1985–2006)*, in *Middle East Journal of Culture and Communication* 5, 2012, pp. 149–189
- Mallat, Chibli, *Aspects of Shi'i Thought from the South of Lebanon: al-'Irfan, Muhammad Jawad Mughniyya, Muhammad Mahdi Shamseddin, Muhammad Husain Fadlallah*, *Papers on Lebanon*, vol. 7, 1988.
- Mattingly, C. Throop, J. *The Anthropology of Ethics and Morality, Annual Reviews of Anthropology* 2018. 47:1 pp. 475-492. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050129>
- Mervin, Sabrina, *The Clerics of Jabal 'Āmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf Since the Beginning of the 20th Century*, Werner Ende and Rainer Brunner (eds.). *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History*, Brill, pp. 79-93, 2001.
- 'Āshūrā': Some remarks on ritual practices in different Shiite communities (Lebanon and Syria)*, Alessandro Monsutti, Silvia Naef, Farian Sabahi. *The other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*, Peter Lang, pp. 137-147, 2007.

‘Āshūrā’ Rituals, Identity and Politics: A Comparative Approach (Lebanon and India), Farhad Daftary, Gurdofarid (ed.) Miskinzoda. *The Study of Shi‘i Islam : History, Theology and Law*, I. B. Tauris (Shi‘i Heritage Series), The Institute of Ismaili Studies, pp.507-528, 2013.

- Moezzi, Mohammad, *Shi‘i thought*, in *Medieval Islamic civilization: an encyclopedia*, Josef W. Meri ed.; advisory board, Jere L. Bacharach ... [et al.], New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, p.523.
- Nakash, Yitzak, *An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of ‘Āshūrā’*, *Die Welt des Islam*, vol. 33, pp. 161-181, 1993.
- Naor, Dan, *In the Arena of the Zu‘ama – Reviewing Hizballah’s Role in Lebanon*, *Middle East Review of Internal Affairs Journal*, vol.1, no.2, Summer 2014.
- Nasr, Salim, *Roots of the Shi‘i Movement*, in *Mouvement communautaires et espaces urbains au Machreq*, Paris, Edition Sinbad,1985. *Trad. eng. by Diane James in Middle East Research an Information Project*, no. 133 (giugno 1985).
- Norton, Augustus, R., *Ritual, Blood, and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon*. *The Drama Review*, vol. 49, n. 4, Special Issue on Ta‘ziyeh, pp. 140-155, 2005.
- Patrizi, Luca, *Il Riformismo islamico. La genesi dei movimenti riformisti e la lotta per l’egemonia del discorso religioso*, in *capire l’Islam, mito o realtà?*, Bombardieri, Giorda, Hejazi (eds.), Brescia, Scholè, 2019, pp. 53-90.
- Peters, Emrys, L. *A Muslim Passion Play: Key to a Lebanese Village*, *The Atlantic Monthly*, october 1956.
- Ram, Haggay, *Mythology of Rage: Representations of the ‘Self’ and the ‘Other’ in Revolutionary Iran”*, in *History and Memory*, vol. 8, no. 1, 1996.
- Sawaf, Zina, *Anthropology in Lebanon: At the Margins of the Academe*. In *Un Miroir Libanais Des Sciences Sociales. Acteurs, Pratiques Et Disciplines*, 2021, pp.215–240.
- Scharbrodt, Oliver, *Contesting ritual practices in Twelver Shiism: modernism, sectarianism and the politics of self-flagellation (taṭbīr)*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2022, DOI: 10.1080/13530194.2022.2057279
- Schielke, Samuli, *Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians*, *Journal of Religion in Africa*, no.39, 2009, pp.158-185. Doi: 10.1163/157006609x427814.
- Being Good in Ramadam: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians*, in *Journal of the Royal Anthropological Society Institute*, 2009, vol.15, pp.S24-S40.
- Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*, (ZMO Working Papers, 2). Berlin: Zentrum Moderner Orient, 2010.

I want to be committed. Short-lived trajectory of Salafi activism in Egypt, in La Ricerca Folklorica n.69, 2014, pp 21-37.

Islam, in the Open Encyclopaedia of Anthropology, Felix Stein ed., <http://doi.org/10.29164/18islam>

Living with unresolved differences: a reply to Fadil and Fernando, in HAU: Journal of ethnographic theory, 2015, 5:2, pp.89-92

Shahzad, Bashir, *The Origins and Rhetorical Evolution of the Term Qizilbāsh in Persianate Literature. in Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. 57, no. 3, 2014: 364–91. doi: 10.1163/15685209-12341352.*

Szanto, Edith, *Following Sayyida Zaynab: Twelver Shi‘ism in Contemporary Syria, Centre for Study of Religion, University of Toronto, 2012.*

Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi‘a Mourning Rituals. Journal of Shi‘a Islamic Studies, Vol. VI, No. 1, 2013, pp. 75-91.

Contesting Fragile Sainthood Traditions: Miraculous Healing among Twelver Shi‘is in Contemporary Syria, in Politics of Worship in the Contemporary Middle East: Sainthood in Fragile States, ed. by Andreas Bandak and Mikkel Bille, Leiden: Brill, 2013

Challenging transnational Shi‘i authority in Ba‘th Syria, in British Journal of Middle Eastern Studies, October 2017, <https://doi.org/10.1080/13530194.2017.1387420>

Shi‘a Islam in Practice, in Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives, M. Woodward, R. Lukens-Bull (eds.), 2018, https://doi.org/10.1007/978-3-319-73653-2_8-2

Gender and the Karbala Paradigm: On Studying Contemporary Shi‘i Women, in The Routledge Handbook of Islam and Gender, Justine Howe (ed.), New York, Routledge, 2020, pp. 180-192.

Weiss, Max, *The Cultural Politics of Shi‘i Modernism: Morality and Gender in Early 20th Century Lebanon, International Journal of Middle East Studies, no.39, pp. 249-270, 2007. doi:10.1017.S0020743807070092.*

Zigon, J. *Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities, in Anthropological Theory 2007;7;131. Doi:10.1177/1463499607077295*

Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life, Ethnos, 74:2, 2009, pp.251-276, doi: 10.1080/00141840902940492.