

DOMENICO **COPERTINO**

CANTIERI
DELL'IMMAGINAZIONE

Vita sociale e forme dello spazio
in Medio Oriente

CSU

Il CISU ringrazia gli Autori, i collaboratori e i Lettori
che con i loro suggerimenti consentono
una sempre migliore qualità dei libri pubblicati.

Tutti i diritti sono riservati.

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o
in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o regi-
strato).

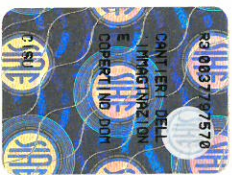
Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del
15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previ-
sto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo
stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Con-
fcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di
pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizza-
zione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-485-9

2010 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria
di Colamartini Enzo s.a.s.

Viale Ippocrate, 97 - 00161 Roma
Tel. 06491474 - Fax 064450613
E-mail: info@cisu.it
Internet: www.cisu.it



*Dedico questo libro a Dured Hai Hosen;
senza che me ne accorgessi, mi ha insegnato
l'arabo e molto altro.*

INDICE

<i>Nota sulla traslitterazione</i>	Pag. 9
Introduzione	11
Una questione di metodo	16
CAPITOLO 1	
Immaginari coloniali	25
1.1 Michel Ecochard a Damasco	25
1.2 Modernità <i>versus</i> Oriente	32
1.3 La modernità francese in Marocco	34
1.4 L'impatto del colonialismo al Cairo	39
1.5 Quartieri informali	43
1.6 Eredità coloniali	47
CAPITOLO 2	
Località	53
2.1 Produzione della località	53
2.2 "Costruzione fuori"	56
2.3 Contadini di città	65
2.4 Antropologia della quotidianità	71
2.5 Vicinati e legami di parentela	77
2.6 Vedere e non vedere	83
CAPITOLO 3	
L'Islam nella forma urbana	87
3.1 Quartieri e gruppi religiosi	90
3.2 Riconoscere l'Islam nella forma urbana	92
3.3 Distinzioni socioeconomiche	96
3.4 Religione e mercato	99
3.5 I quartieri degli Immigrati e dei Savi	104

3.6 L'Islam negli spazi domestici.....	»	113
3.7 Immaginari televisivi.....	»	124
CAPITOLO 4		
Cantieri.....	»	131
4.1 Patrimonio.....	»	133
4.2 Localizzazione.....	»	137
4.3 Autenticità.....	»	140
4.4 Valorizzazione.....	»	142
4.5 Produzione.....	»	143
4.6 Capitali.....	»	149
4.7 Nostalgia.....	»	153
4.8 Mercificazione.....	»	155
CAPITOLO 5		
Nel patrimonio.....	»	163
5.1 Andata e ritorno.....	»	164
5.2 Lo spazio obliterato.....	»	167
5.3 Il quartiere degli artisti.....	»	174
5.4 Caffè nel patrimonio.....	»	181
5.5 Nomi dello spazio.....	»	188
5.6 Così vicino, così lontano.....	»	193
Conclusioni.....		
»	»	197
Bibliografia.....		
»	»	203

Nota sulla traslitterazione

Ho traslitterato le parole arabe così come sono pronunciate nel dialetto della regione in cui ho lavorato; ho utilizzato in parte il sistema dell'*International Journal of Middle Eastern Studies* (IJMES):

- ' ("hamzah") = oclusiva velare sonora, ovvero la brusca pausa nell'emissione vocale che si produce quando la vocale finale di una parola coincide con la vocale iniziale della parola seguente, e tra le due non c'è fusione o sinalefe, ma si accentua il distacco; ad esempio: *antica abiudine*;
- j = affricata palatale sonora, come in *gioco*;
- b = aspirazione faringale (sia sorda che sonora; nel sistema dell'IJMES le due lettere hanno due traslitterazioni diverse);
- ' ("ayn") = suono faringale nasale sonoro; nel caso di nomi propri, toponimi o parole arabe molto note, a volte la lettera è omessa;
- gb ("ghayn") = costrittiva velare vibrante sonora, simile alla (r) francese;
- th = affricata alveolare sorda, simile al (th) inglese, come in *thank you*;
- kb = costrittiva velare vibrante sorda, simile al (f) spagnolo, come in *negot*; nel caso di nomi propri, toponimi o parole arabe molto note, a volte la lettera è traslitterata, secondo il sistema più semplice, come *kb*;
- dh = affricata alveolare sonora, simile al (th) inglese, come in *this*;
- s = costrittiva alveolare sorda, come in *sarto*;
- z = costrittiva alveolare sonora, come in *svolta*;
- sh = costrittiva palatale sorda, come in *scena*;
- q = oclusiva velare sorda enfatica.

Non ho fatto distinzione tra vocali corte e vocali lunghe, per evitare di inserire un numero eccessivo di grafemi. Per il medesimo motivo, non ho distinto le consonanti enfatiche di *s, d, t, z* dalle corrispondenti consonanti non enfatiche e non ho distinto l'aspirazione faringale sorda da quella sonora.

Nella maggior parte dei casi, le citazioni in lingua araba sono state traslitterate dal dialetto siriano; di conseguenza, il sistema di traslitterazione dell'IJMES è spesso adattato alle esigenze di questo dialetto, dai tratti fortemente locali. Ad esempio, le preposizioni vengono unite agli articoli (*bil-beit* invece di *f-l-beit*); la "*ta marbuta*", traslitterata di solito con *a* o *ah*, è qui traslitterata con *e* (ad esempio, *Qadima* e non *Qadimah*). Ho mantenuto *q* come nell'arabo classico, nonostante nel dialetto damasceno questa consonante sia pronunciata come *'*. Infine, non ho fatto distinzione tra "*alef wasla*", "*alef madala*" e "*alef maqsura*".

INTRODUZIONE

Questo studio si occupa delle relazioni tra cultura e uso dello spazio nelle città mediorientali. Le trasformazioni dello spazio urbano che molte città mediorientali hanno sperimentato a partire dall'epoca coloniale sono strettamente collegate a importanti cambiamenti negli stili di vita, nelle forme dell'immaginazione delle persone e nelle relazioni di potere tra i gruppi sociali.

Nell'utilizzo dello spazio urbano prendono una forma visibile le relazioni di potere esistenti nelle società: dagli scontri, resistenze e adattamenti tra i reciproci interessi dei gruppi spesso emergono forme spaziali nuove, o quelle esistenti si riadattano.

Nel periodo dei mandati delle nazioni europee in Medio Oriente, le città di questa regione furono utilizzate come cantieri delle sperimentazioni moderniste degli urbanisti coloniali, soprattutto francesi, interessati a tradurre in realtà le teorie apprese in patria. Individuate delle esigenze umane che si presumevano universali, i disegnatori urbani moderni ritenevano possibile soddisfarle attraverso una pianificazione urbana imposta dall'alto e valida per qualsiasi contesto geografico e culturale, a prescindere dalle caratteristiche specifiche delle società e delle località. L'obiettivo di questa pianificazione urbana era di stimolare la mobilità tutelando contemporaneamente la "Natura" e la "Storia", oggettivate in alcuni tratti del territorio, come le mitiche oasi mediorientali e i "centri storici".

L'imposizione di impianti urbani nei quali le città moderne, cioè europee, erano separate da quelle preesistenti rafforzò la sensazione che anche le società fossero divise tra arabi ed europei, colonizzati e colonizzatori. Trasferirsi nei quartieri moderni diventò un simbolo di elevazione sociale, che spinse gruppi, famiglie, individui dall'elevato livello socioeconomico - molto spesso referenti delle autorità coloniali nel controllo della società locale - ad abbandonare quelle che erano considerate "città antiche", luoghi arretrati e poco adatti alla vita moderna.

Nel corso del ventesimo secolo, di conseguenza, si diffuse la sensazione che le città antiche fossero luoghi di miseria e arretratezza; tale sensazione si rafforzò a causa della conseguente perdita di valore degli immobili e dell'affluenza in queste aree di gruppi dal basso livello so-

cioeconomico. Ai gruppi che si erano trasferiti nei quartieri moderni, il degrado delle città antiche sembrò peggiorare a causa dei grandi spostamenti demografici di cui il Medio Oriente è stato teatro nel corso del Novecento (l'esodo dei Palestinesi, la diaspora degli Armeni, le migrazioni dei Curdi, lo sfollamento del Golan, ed altri eventi di simile portata), che spinsero molti gruppi dalle scarse possibilità economiche e ridotte esigenze di manutenzione degli immobili ad occupare gli edifici svuotati di molte città antiche.

Come vedremo, il discorso sul degrado, l'arretratezza e lo stato di abbandono è uno strumento di potere che viene utilizzato sia da istituzioni nazionali e internazionali interessate al recupero delle antichità, sia da attori privati che investono capitali monetari nel restauro degli edifici "degradati". Infatti, le più recenti trasformazioni nelle città mediorientali sono state introdotte dall'accresciuto interesse, negli ultimi decenni, per i cosiddetti "centri storici", supportato in molti casi dall'intervento di organizzazioni internazionali come la United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO) e la Aga Khan Fund for Economic Development (AKFED). Finita da tempo l'epoca dei grandi interventi pubblici nella modernizzazione delle città, attualmente le azioni di riqualificazione o *gentrification* delle città antiche (anche se spesso promosse da istituzioni statali) sono condotte soprattutto da investitori del settore alberghiero, turistico e culturale, tranne nel caso dei principali monumenti religiosi e civili. Lo strumento nelle mani dei proprietari di immobili è la speculazione edilizia.

La riqualificazione (*istlah*) delle città antiche (al-Medina al-Qadima) di molte città mediorientali, ovvero la riconversione di queste aree da zone marginali a luoghi appetibili per le classi medio-alte, ha fatto crescere il valore economico di queste aree (Central Bureau of Statistics, 2004; George, 2003, p. 10; The Oxford Business Group, 2005, p. 101); gruppi dai redditi medio-alti e dal forte potere d'acquisto hanno trasferito le proprie residenze e le proprie attività in queste zone e hanno contribuito alla loro riqualificazione. Il valore del suolo e il prezzo degli edifici, di conseguenza, hanno continuato a crescere. Questo ha spinto molti vecchi residenti a vendere i propri immobili e ad abbandonare le proprie abitazioni per trasferirsi in altre parti della città, dove i costi degli immobili e gli affitti sono più contenuti.

Questi fenomeni procedono di pari passo con imponenti riformulazioni degli immaginari dei gruppi in rapporto al proprio spazio. Gli spazi, o scenari, materiali e immaginativi in cui gli attori sociali vivono

e agiscono, affrontano radicali trasformazioni; questo studio si propone come uno sguardo etnografico su questi scenari e sui loro cambiamenti. La ricerca etnografica approfondita e prolungata permette di comprendere quali siano e come vengano utilizzate le risorse – o capitali specifici – di quei gruppi che operano nella riqualificazione, resistono ad essa, vivono nelle città antiche o nei quartieri cosiddetti tradizionali, ma che non hanno la medesima visibilità dei gruppi di investitori.

Gli attori sociali, economici, istituzionali impegnati nella trasformazione dello spazio urbano sono i protagonisti di questo libro. I capitali che questi attori mettono in campo sono molteplici: il capitale monetario degli investitori; il capitale legale-istituzionale degli enti governativi preposti alla tutela dei beni storico-architettonici; il capitale di influenza politica degli enti sovranazionali della salvaguardia del patrimonio architettonico (UNESCO, AKFED) e dei loro impiegati; il capitale di conoscenze tecniche e di relazioni umane dei capomastri (*mo'allam*) e dei muratori; il capitale scientifico e formativo degli architetti che dirigono i restauri; il capitale simbolico legato allo spazio, all'abitazione e al movimento, detenuto dai residenti.

Come appare evidente sin da questa prima discussione, in questo libro il capitale immaginativo che i gruppi hanno a disposizione, ovvero la loro immaginazione, è trattato come una risorsa molto importante nell'interazione sociale. Arjun Appadurai (2001) ha dimostrato che nelle società contemporanee l'immaginazione è un fenomeno collettivo, sociale, il cui appannaggio non è più soltanto di artisti e persone ispirate e non è relegato ai momenti del rito e della creatività artistica, ma è delle persone comuni ed è quotidiano. Soprattutto, secondo Appadurai, l'immaginazione non invita alla fuga dalla realtà ma, al contrario, stimola all'azione. I prodotti dell'immaginazione non sono soltanto dei costrutti mentali che si applicano alla realtà esterna, come se questa esistesse prima, dopo e nonostante essi: i capitali immaginativi sono tra i materiali costitutivi dell'ambiente urbano; come si vedrà, questi capitali alimenta-

¹ Per l'immaginazione e gli immaginari cfr., Hannerz, 1998 e 2007; Anderson, 1996. È l'immaginazione, come sostiene Benedict Anderson, ciò che produce realtà tanto stabili e concrete quanto inventate, come le comunità e le nazioni. Ulf Hannerz ha approfondito recentemente le questioni legate agli "immaginari geoculturali" e alla loro capacità di produrre scenari immaginativi e, al contempo, reali, come l'"Occidente", l'"Oriente", lo "scontro di civiltà". Le località, le nazioni e soprattutto i grandi scenari geopolitici, come i blocchi al di qua e al di là della "cortina di ferro", l'Oriente e l'Occidente, la globalizzazione, lo scontro di civiltà, "l'asse del male", eccetera, formano le basi sulle quali si gioca il riconoscimento identitario di intere comunità e di milioni di esseri umani.

no una serie di valori (tradizione, storicità, identità, autenticità) che vengono utilizzati, al pari dei materiali edilizi "tradizionali" (pietra, legno, terra, sabbia) nella costruzione, nel restauro e nella circolazione degli oggetti spaziali che costituiscono le località chiamate "città antiche".

Nei cantieri dei restauri delle antichità si costruisce un'immagine del passato locale che diventa lo scenario dentro il quale i gruppi di investitori e di nuovi residenti scelgono di vivere e di agire; i cantieri dell'immaginazione producono spazi tanto concreti quanto simbolici, tanto reali quanto, come suggerisce il titolo di questo libro, immaginari; le relazioni di potere che agiscono nel campo della riqualificazione urbana consentono agli immaginari di alcuni gruppi di sopravvivere ed escludono gli immaginari di altri gruppi. La "casa araba", il "quartiere", il "vicinato", la "città antica", il "caffè" sono spazi nei quali l'investimento di capitali monetari, immaginativi, relazionali, scientifici, ha portato alcuni gruppi a imporre la propria presenza ai danni di altri gruppi, resi marginali ed esclusi dalla riqualificazione e patrimonializzazione delle antichità.

Appadurai ha mostrato come il potenziale produttivo e creativo dell'immaginazione si sia sviluppato soprattutto negli ultimi decenni, su scala globale, in conseguenza della crescita delle interconnessioni transnazionali (la globalizzazione) e dello sviluppo di tre fattori principali: le migrazioni di massa, i progressi nell'interconnettività elettronica e la diffusione su scala planetaria dei mass-media; in questo scenario, le località vanno configurandosi come gli spazi in cui si realizzano i flussi culturali globali.

Dall'analisi che si svolgerà, emergerà che gli immaginari sociali che hanno prodotto e continuano a produrre le città antiche mediorientali come località specifiche si sono formati, sin dai primi decenni del Novecento, a partire dalla convergenza di altri fenomeni translocali, oltre ai tre indicati da Appadurai: le relazioni coloniali tra il Medio Oriente e le nazioni europee, la nascita degli stati nazionali mediorientali, le "eredità" dei mandati – soprattutto il mandato francese –, l'esodo di popolazioni attraverso i confini dei moderni stati nazionali mediorientali e la conseguente formazione di gruppi marginali nelle principali città, l'intervento di organismi sovranazionali nella riqualificazione urbana, l'assunzione di finalità disciplinari da parte delle amministrazioni pubbliche che si occupano di catasti e censimenti, lo sviluppo del capitale dell'imprenditoria immobiliare.

È evidente, di conseguenza, che l'immaginario legato ai luoghi antichi si è formato in prevalenza in epoca moderna, o – per essere più precisi – con

l'ingresso della modernità in Medio Oriente; eppure l'immaginario legato a questi luoghi è costruito attraverso il richiamo a un passato più remoto, precedente al periodo dei mandati europei. Nei cantieri di restauro e riqualificazione delle città antiche si costruiscono i luoghi che daranno una forma spaziale agli immaginari sociali (ma anche agli immaginari individuali) legati alla memoria e al passato; la dimensione temporale del ricordo e della nostalgia per qualcosa che si è perso è recuperata nella dimensione spaziale di una città che, sebbene sia chiamata "antica", in realtà è una città in costruzione (come ricorda il titolo del lavoro di Christa Salamandra, *New Old Damascus*). I nuovi residenti e i *mustabthamin* ("valorizzatori") costruiscono questo spazio-tempo utilizzando una grammatica i cui elementi sono forme architettoniche, poesie, dipinti, sculture, musiche, stili di abbigliamento, oggetti, tipi di arredamento, storie raccontate e mostrate in televisione, atteggiamenti, narrazioni, resoconti storici. Ciò che viene costruito è una città, intesa come spazio sociale, che assegna una forma concreta a qualcosa che sta al di là delle possibilità espressive di cui gli attori sociali dispongono, perché si trova nel territorio dell'immaginazione e della rappresentazione. La città antica dà forma a quel retroterra che i *mustabthamin* condividono, fatto di immagini provenienti da un passato dal quale essi avvertono un distacco e nei confronti del quale provano un senso di nostalgia. Questo retroterra è ciò che Vincent Crapanzano definisce *arriere-pays*, dominio dell'immaginazione, percepibile nel sogno non raccontato o nelle immagini della religione non ancora rappresentate o verbalizzate, nelle rimembranze o nelle visioni apocalittiche, non immaginabile se non in modo vago e fugace, attraverso il senso del distacco non comunicabile; Crapanzano utilizza l'immagine dell'orizzonte per suggerire una sorta di sfumata separazione tra ciò che è percepibile e verbalizzabile e ciò che è immaginabile e non dicibile. Quando le immagini che stanno oltre l'orizzonte dell'immaginario vengono espresse con le parole o con gli altri linguaggi, con le loro "grammatiche", di cui le società dispongono, di fatto esse cambiano status e diventano "metafore" delle realtà che rappresentano, perdendo quella qualità misteriosa, terrorizzante, indicibile che caratterizza il mondo oltre l'orizzonte.

Il retroterra comune, o immaginario sociale, dei *mustabthamin* mediorientali è la memoria di un mondo sociale scomparso, immaginato come un contesto di valori e relazioni migliore del presente. In nome di questa memoria, essi si fanno promotori della riqualificazione dei luoghi antichi, che a loro parere hanno subito un degrado a causa delle dinamiche che sin dall'Ottocento hanno posto le città mediorientali al cen-

tro di interessi internazionali e di movimenti demografici difficilmente controllabili. Nei cantieri dei restauri questi attori sociali costruiscono il contesto spaziale adatto per trasformare la loro immaginazione in realtà. Il retroterra dei *mustabmarin* prende forma nei cantieri dell'immaginazione: qui essi rendono reali le forme urbane che dovrebbero ospitare valori come il vicinato, l'amore, il calore familiare, la protezione delle donne, la sacralità dello spazio, il carattere maschile, le gerarchie familiari. Queste forme, sognate, evocate nei modi di dire, emergenti a tratti dall'immaginazione degli sceneggiatori e registi televisivi, diventano concrete nelle città antiche restaurate e valorizzate.

Una questione di metodo

Quando arrivai a Damasco per la mia ricerca sul campo, nell'estate del 2005, ero al primo anno del dottorato di ricerca in antropologia culturale, all'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Il coordinatore del dottorato, Ugo Fabietti, e il mio tutor, Setrag Manoukian, avevano sostenuto con entusiasmo la mia scelta di studiare una società araba mediorientale, esortandomi a superare i miei timori legati alle possibili difficoltà di un viaggio che si prospettava lungo – secondo la consolidata pratica per cui una ricerca antropologica prevede almeno un anno di campo (il mio campo è durato poi due anni) –, in un paese la cui relativa chiusura alla “globalizzazione” faceva sì che vi si potesse parlare solo l'arabo (lingua che all'inizio non conoscevo), in una società che, in base agli studi etnografici e letterari che avevo fatto, avevo compreso come “altra”; questa alterità, prevedevo, avrebbe reso molto radicale il distanziamento di un etnografo italiano dalla propria società. Come aveva previsto Setrag Manoukian, nei primi mesi di dottorato mi ero trovato molto bene nel Dipartimento di Epistemologia ed Ermenutica della Formazione (ora Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione Riccardo Masas), luogo idoneo per approfondire gli studi sul Medio Oriente, grazie all'attività di Ugo Fabietti e di molti dei ricercatori del dipartimento, antropologi con una lunga esperienza etnografica in Medio Oriente: lo stesso Manoukian, Claudia Mattralucci, Mauro Van Aken, Irene Maffi.

Oltre ad aver seguito un istruttivo seminario sul metodo etnografico condotto da Roberto Malighetti, avevo elaborato una serie di idee su come condurre la ricerca sul campo, grazie ai consigli di Setrag Manoukian (2003) e alla lettura di *Etno-grafie* da lui curato, di *Etnografia*, a cura

di Fabietti e Matera (1998) e di *Risposte. Per un'antropologia riflessiva* di Bourdieu (1992).²

Giunto sul mio “campo”, ho iniziato a partecipare alle attività quotidiane di architetti, storici dell'urbanistica, amministratori, pianificatori del recupero e della riqualificazione urbana, impiegati del catasto, direttori dei lavori di restauro, capomastri, muratori, imprenditori, artisti, proprietari, affittuari, abitanti e camminatori degli spazi fisici e sociali che costituiscono l'oggetto di questo studio. Lo stile che ho adottato in questi incontri e l'impegno che vi ho profuso sono ispirati alla raccomandazione di George E. Marcus (1995) che la ricerca etnografica nel mondo contemporaneo deve superare il tradizionale concetto di “sito” o “località” e la tradizionale pratica dell'osservazione partecipante. Le località sono sempre più interconnesse e gli attori sociali sono influenzati nelle loro azioni, stili di vita, comportamenti, da visioni del mondo che comprendono l'intero sistema globale: la gente entra in contatto con gli eventi “globali”, ossia quelli che coinvolgono contesti più ampi delle singole località come le guerre, le decisioni politiche, i cambiamenti socioeconomici, attraverso le conseguenze locali di questi eventi e li interpreta secondo ideologie e sistemi di valori socialmente condivisi. Di conseguenza, qualsiasi studio di una cultura e delle visioni del mondo che essa ammette, ispira e tramanda è uno studio di visioni del mondo globali; considerando le molteplici interconnessioni delle località, soprattutto nella fase della cosiddetta globalizzazione, qualsiasi etnografia che si occupi di qualsiasi località è una etnografia “multisituata”. In questo tipo di lavoro etnografico, la sensazione dell'etnografo di “essere nel campo” non può più essere raggiunta attraverso la pratica dell'osservazione partecipante; a questa va sostituita una nuova metodologia, che prevede che l'etnografo “multi-situato” si impegni nelle attività che la gente svolge di volta in volta. I soggetti “nativi” vanno sostituiti con i soggetti “attivisti”; l'incontro etnografico, nei contesti locali-globali,

² Bourdieu sottolinea che le scienze sociali costruiscono gli individui non come entità biologiche, ma come agenti o attori capaci di agire nel loro contesto – o campo – in quanto possiedono le proprietà necessarie per produrvi degli effetti; Bourdieu, al cui lavoro fa riferimento lo stesso Marcus, nel teorizzare l'attivismo circosanziale come metodo sostitutivo dell'osservazione partecipante, insiste sull'efficacia dell'attività degli individui nei propri contesti. Partendo dalla conoscenza del mondo sociale in cui gli attori sono inseriti, si potrà «capire meglio in che cosa consista la loro singolarità, la loro originalità, il punto di vista che hanno in quanto occupano una posizione (in un campo) a partire dalla quale si costituisce la loro particolare visione del mondo e del campo stesso» (Bourdieu, 1992, p. 76). In questo libro i miei interlocutori saranno spesso indicati, con un termine più generico, come “persone”.

si svolge con individui che praticano diverse attività e che definiscono se stessi in relazione ad esse. L'osservazione partecipante viene così sostituita, secondo Marcus, dall'"attivismo circostanziale", ovvero l'impegno dell'etnografo nelle attività che si trova a svolgere nelle diverse circostanze del campo. In questo modo si supera il paradosso dell'esperienza etnografica, che consiste nell'"essere là" (ovvero essere nel campo) e nello stesso tempo "essere altrove": la caratteristica dei soggetti attivisti, nei contesti locali-globali, è proprio quella di essere là e allo stesso tempo essere altrove. La presenza dell'etnografo, in simili circostanze, non rappresenta più una anomalia. Descrivendo le proprie attività circostanziali, l'etnografo descrive se stesso e si colloca dentro il campo che studia, rendendo superflue le discussioni metodologiche finalizzate a giustificare prospettive "dall'alto" o "dall'esterno".

Non si può certo affermare che Marcus offra suggerimenti pratici a un etnografo che voglia "multi-situarsi" nel campo che studia. Ho dovuto quindi riferirmi anche ai consigli di metodo, più tradizionali ma ugualmente validi – credo – per contesti complessi come le metropoli globali contemporanee, contenuti in *Writing Ethnographic Fieldnotes* (Emerson, Fretz, Shaw, 1995). Tra i possibili metodi di indagine sul campo presentati in questo volume, credo di aver praticato tutte le possibili varianti: un primo metodo, suggerito da Emerson, Fretz e Shaw, consiste nell'annotare di volta in volta le esperienze del campo, adottando una tipologia di indagine nello stile "osservare-annotare" e riflettendo immediatamente sulle esperienze alle quali si partecipa; l'opposto di questo metodo consiste nello sperimentare il campo senza descrivere l'esperienza, se non in un momento e in un luogo diversi (il "ritorno a casa"), in cui è dato ricostruire l'incontro etnografico, riflettere sulla propria partecipazione alla cultura della società in cui si è svolta la ricerca sul campo e scrivere di questa partecipazione; una via di mezzo tra questi due metodi, presentata dagli stessi autori, prevede di partecipare alle pratiche quotidiane degli attori sociali, riservando determinate parti della giornata alla riflessione solitaria e alla scrittura dell'esperienza.

Nel mio caso, la scelta delle diverse metodologie è stata dettata di volta in volta dalle diverse circostanze: ad esempio, durante le conversazioni con alcuni rappresentanti delle istituzioni dell'amministrazione burocratica e catastale e con gli storici dell'urbanistica, i miei interlocutori usavano spesso termini tecnici che non conoscevo e che dovevo annotare. In alcune occasioni, alcuni alti funzionari mi hanno chiesto di formulare dei questionari scritti da consegnare loro prima dell'incontro; gli incontri di questo

genere si sono svolti, di conseguenza, in una atmosfera molto "ufficiale" e formale. Il più delle volte, tuttavia, ho partecipato alle attività di campo senza prendere note, riservando tale operazione alle serate a casa o a momenti come il pranzo o la colazione, che spesso consumavo in solitudine. Le lunghe osservazioni delle pratiche di restauro, ad esempio, si sono svolte secondo questo metodo, come anche le conversazioni con gli architetti impegnati nella riqualificazione. Come sottolineano le autrici e l'autore di *Writing Ethnographic Fieldnotes*, chi adotta questo metodo fa massimo affidamento sulla memoria e, dal momento che non annota immediatamente ciò che osserva e a cui partecipa, rischia di trascurare particolari che non è riuscito a memorizzare; d'altro canto, adottare questo metodo permette un'interazione serena con gli altri, non interrotta dalle pause per prendere appunti, e in definitiva consente un approccio più disteso al campo.

Tuttavia, rischerei di non cogliere la natura dell'incontro etnografico se non cercassi di esplicitare un ulteriore metodo d'indagine, i cui risultati sono riconoscibili – probabilmente – solo a distanza di tempo (e di spazio) dall'indagine stessa. Con il passare dei mesi sul "campo", la società siriana è diventata pian piano (*shuei shuei*) parte di me; parafrasando Gramsci (1988, p. 43), potrei dire che essa è diventata una delle società che mi porto dentro. Lila Abu-Lughod (2007) ha teorizzato e dimostrato l'importanza della crescita del senso dell'intimità tra l'antropologo e le persone con cui egli (o ella) va a vivere; alle domande dirette su argomenti stabiliti in precedenza e alle interviste strutturate, nella sua ricerca tra gli Awlad 'Ali del Deserto Occidentale egiziano, l'antropologa americana ha preferito la paziente attesa e lo sviluppo di intensi sentimenti di amicizia, fiducia, complicità ed empatia con le donne awlad 'ali.

La lenta acquisizione delle conoscenze linguistiche e l'assunzione delle norme comportamentali e relazionali sono state tappe intermedie nel mio processo di avvicinamento alle persone con cui ero andato a vivere. Molte volte ho subito rimproveri per un'inadeguata conoscenza della lingua o per un atteggiamento fisico poco appropriato alle circostanze e ai luoghi; gradualmente, il mio modo di parlare il dialetto della regione della Siria meridionale, molto simile a quello libanese, è diventato abbastanza corretto e la mia competenza fisica e gestuale è cresciuta. Col tempo ho stretto amicizie con i miei interlocutori, passando con loro lunghe parti delle mie giornate, e sono stato introdotto all'intimità e ai segreti dei miei amici; con alcuni di questi è diventato possibile infrangere delle norme comportamentali e stravolgere le regole linguistiche a scopi parodistici; ho partecipato all'ironia e alla deliberata sovversione delle regole

della cooperazione comunicativa, ciò che spesso produce comicità e di-verità complicata. Non trovo parole migliori di quelle di Maurice Bloch (1993, p. 201) per riassumere questo stadio della mia interazione con gli altri: «La nostra interazione sembra ordinata e in genere non stressante né per loro né per me. Questo è molto diverso dalla natura della nostra interazione quando li incontrai per la prima volta».

Le lunghe ore passate con alcuni amici avevano reciprocamente avvicinato i nostri modi di sentire, tanto che non avvertivo più la necessità di dimostrare la mia vicinanza alla gente siriana attraverso segni esteriori (come poteva essere l'abbigliamento o una particolare rasatura di barba e baffi), perché sentivo di essere loro vicino e che loro sentivano questa mia vicinanza.

La conquista di una competenza comportamentale è stata un processo molto lento, durante il quale episodi diversi mi hanno di volta in volta avvicinato o allontanato dalle altre persone; a volte provavo scontento nell'accorgermi che i miei sforzi per avvicinarmi alla società erano frustrati dall'immediata percezione, da parte degli altri, della mia alterità. Altre volte avvertivo con gioia che la mia interazione con gli altri era diventata distesa e che provavo gli stessi sentimenti di alcuni miei amici. In questo lungo processo, fatto di lente mutazioni più che di improvvisi cambiamenti, alcuni episodi che ricordo in maniera particolarmente vivida mi fecero rendere conto di come si era trasformato il modo in cui ero visto e vedevo la società che ero andato a studiare e il mio modo di essere in quella società. In un primo periodo, ero rimasto spiazzato nell'osservare un atteggiamento abbastanza diffuso tra gli uomini arabi mediorientali, a cui non ero abituato, quello di camminare mano nella mano. Quando alcuni conoscenti, durante le passeggiate nei primi mesi del mio campo, mi avevano porto la mano perché la stringessi o avevano cercato direttamente di stringermela, la cosa mi aveva molto infastidito e avevo ritirato la mia mano; in seguito, evitai di frequentare questi conoscenti. In un periodo di oltre un anno dopo, una sera mi trovavo a passeggiare per la città antica di Damasco con alcuni dei miei più cari amici, gli stessi che in maniera completamente disinteressata avevano preso in carico la mia necessità di migliorare la lingua araba parlata, mi avevano aiutato in alcune situazioni difficili, come quando dei disturbi intestinali mi avevano procurato una febbre a 42 gradi o quando il freddo del rigido inverno della Siria meridionale mi procurava forti raffreddori, avevano passato con me lunghe ore piacevoli tra chiacchiere, dibattiti sui notiziari televisivi che osservavamo quotidianamente, considerazioni sulle note che scrivevo sui miei quaderni

di campo, moltissime *sabrya*, serate passate in casa o nei locali pubblici. Durante questa passeggiata, mi accorsi improvvisamente che stavo camminando mano nella mano con uno di questi amici e che la cosa mi sembrava assolutamente naturale. Avevo cioè interiorizzato e reso familiare un comportamento che inizialmente mi faceva apparire estranea la società che mi ero recato a studiare; la mia competenza fisica, cioè lo stare con il mio corpo dentro quella società con disinvoltura, era migliorata.

Qualche giorno dopo, un altro episodio mi procurò un'improvvisa consapevolezza dei cambiamenti avvenuti nelle mie relazioni con gli altri. Ero seduto con degli intimi amici all'esterno del negozio di uno di loro, nel mercato principale della città antica di Damasco, a godere della fresca sera primaverile sorseggiando del tè e mangiando degli ottimi stuzzichini, pezzi di pane non lievitato arrostiti con formaggio di capra, che nel *smq* chiamano *assage*, riscaldati su una grande piastra semisferica alimentata a gas, che diffondono un fragrante aroma di pane caldo. Sedeva con noi un amico nato in Inghilterra da una famiglia libanese, venuto a Damasco per perfezionare la sua conoscenza dell'arabo classico. Fadi – questo è il suo nome – ha un elevato livello di istruzione (a differenza degli amici con cui ci trovavamo, è laureato) e i suoi modi di fare erano più simili a quelli di un professionista londinese (attualmente esercita la professione di avvocato) che di un giovane studente mediorientale (mi si perdoni l'essenzializzazione). Invidiavo i suoi rapidi progressi nella conoscenza della lingua araba – certamente favoriti dalla sua condizione anagrafica –, molto più soddisfacenti dei miei che pure mi aggiravo tra Siria, Libano e Giordania da più tempo. Fadi, insomma, era per me un modello: uno straniero, come me, che riusciva a parlare e quindi a interagire con la gente molto meglio di me. Nella sera di primavera in cui sedevamo con gli amici comuni, sia io che Fadi avevamo comprato degli *assage* ed altri stuzzichini (*felafel* e *barakel*); mentre io offrii i miei ai presenti, Fadi (che di solito è molto generoso) mangiò i suoi senza offrirli. Qualcuno dei presenti gli fece notare con simpatica riprovazione che quello che avevo adottato io era uno stile siriano, a differenza del suo; Fadi rispose scherzosamente di aver offerto un esempio di *british style*. Dopo un sospiro, uno dei miei amici osservò: «Domenico sì che è diventato *in po'* (*shnei*) siriano!»: in questa fase della mia ricerca, questo "riconoscimento" (infatti l'ho vissuto come tale) mi ha dato la consapevolezza che, come per Bloch (1992), sia io che i miei interlocutori sentivamo che la nostra interazione era diventata una sincera ed intima amicizia: loro erano diventati *shnei* parte di me ed io ero diventato *shnei* parte di loro.

Nel primo capitolo analizzerò gli immaginari formulati dalla moderna scienza del disegno urbano che, nel periodo dei mandati e protettorati francesi in Medio Oriente e Nord Africa, ha iniziato a dettare le coordinate per la percezione dei confini interni alle città; l'“antichità” di alcune aree urbane è emersa per la prima volta dentro quegli immaginari. Gli strumenti e le tecniche di classificazione territoriale sperimentati in questo periodo in Medio Oriente dai gruppi di amministratori coloniali sono stati lasciati in “eredità” alle istituzioni amministrative locali. Anche gli immaginari coloniali sono stati ereditati da queste istituzioni; vedremo gli amministratori, con le loro tecniche e immaginari coloniali ricevuti in eredità, all'opera nella produzione dello spazio e delle località.

Come si vedrà nel corso della lettura, lo spazio non è uno scenario muto e neutro per l'attività umana: esso si carica dei valori e dei significati che i diversi gruppi assegnano ad esso e in base ai quali agiscono. Ogni gruppo rappresenta lo spazio esistente, sul piano immaginativo, attraverso modalità proprie e sulla base di particolari esigenze materiali e *habitus*. Gli amministratori mandatarî francesi, protagonisti del primo capitolo, rappresentarono lo spazio in base ai criteri antinomici di apertura/chiusura, antichità/modernità, uomo/natura, e così via; i funzionari delle istituzioni pubbliche e del catasto contribuiscono alla formazione di immaginari pubblici in cui molta gente riconosce la propria localizzazione: le sezioni catastali, le gerarchie spaziali in base al livello socioeconomico dei quartieri, l'“identità” degli edifici.

Nel secondo capitolo si affronterà la questione del senso della località nelle città arabe mediorientali: si presenteranno alcuni esempi di studi d'area e letteratura orientalistica, che saranno letti alla luce dell'esperienza etnografica. Si vedrà che l'individuazione di spazi urbani chiamati “quartieri” è un processo che coinvolge gli immaginari dei diversi gruppi e attori sociali: i confini dei quartieri slittano a seconda che a tracciarli siano amministratori, pianificatori della riqualificazione, investitori, artisti, camminatori, vecchi e nuovi abitanti. Emergerà che il riconoscimento e la suddivisione dello spazio sono attività culturali, che vanno analizzate in relazione a vari fattori, quali l'educazione, l'occupazione, il livello sociale, l'appartenenza religiosa, i modi di camminare, il gusto personale. Si approfondirà la relazione tra le rappresentazioni dello spazio e la produzione dei significati di verità, conoscenza e dovere. Lo si farà attraverso l'analisi dei modi in cui diversi attori sociali abitano, raccontano ed enunciano lo spazio; in questi racconti essi trovano le ragioni dei loro modi di essere, di comportarsi e di percepirsi. Si scoprirà che le relazio-

ni dello e nello spazio possono essere influenzate da definizioni del sé stabilite in base al genere, all'importanza che si accorda alla religione, al fatto di sentirsi cittadini o contadini, ai valori che si attribuiscono a parti specifiche della casa. In questo capitolo, inoltre, si mette in discussione la classica distinzione tra città e campagna, molto diffusa negli studi d'area sul Medio Oriente. Si scoprirà il valore ascrivito, emico delle dichiarazioni di appartenenza (dunque dell'effettiva appartenenza) alla città, alla campagna o a entrambe.

Il terzo capitolo affronta il tema delle influenze della religione islamica sulle forme urbane in Medio Oriente. Saranno messe in discussione visioni consolidate nella letteratura scientifica sulle città arabe mediorientali, come il concetto di “città islamica” e l'idea della segregazione dei generi; le influenze della religione sull'utilizzo dello spazio saranno analizzate in riferimento al mutamento storico e alle relazioni di potere esistenti nella società.

Il quarto capitolo è dedicato alla patrimonializzazione delle antichità e alle trasformazioni dello spazio che essa comporta, generalmente definite “riqualificazione” (*islah*). Le “case arabe” sono utilizzate come luoghi in cui la storia prende corpo; la scelta di usare gli edifici come metafore fisiche della tradizione e della comune appartenenza al luogo cancella la possibilità di conflitto tra i diversi livelli dell'organizzazione della produzione e della circolazione mercantile delle forme edificate.

I materiali costitutivi dello spazio e degli edifici non sono solo pietre, legno e terra, ma anche qualità (antichità, storicità, ecc.), sentimenti, tempi di lavoro. Si vedrà che il collante dei muri delle “case arabe” è una miscela di sabbia (*khabur*) e capitale simbolico. Costruire (o ricostruire) e rappresentare sono operazioni reciprocamente incorporate. Gli oggetti di questo capitolo non sono più soltanto gli adattamenti allo spazio esistente, ma le trasformazioni apportate a quello spazio da chi finanzia, dirige, controlla e opera lo *islah*.

Il trasferimento, o meglio l'esodo dalla città antica, da parte di residenti che non dispongono delle risorse necessarie per sostenere i costi degli immobili e gli affitti, esponenzialmente cresciuti negli ultimi anni, è oggetto del quinto capitolo. Si individueranno le cause dell'aumento dei prezzi: la mercificazione dell'ambiente edificato, ovvero la soppressione di valori dello spazio diversi dal suo valore di scambio. I gruppi e gli individui marginali che vivono nelle città antiche sono considerati minacce al patrimonio culturale dalle istituzioni e dagli attori della salvaguardia e valorizzazione delle antichità.

Si osserveranno le relazioni spaziali dei nuovi abitanti delle città antiche. Nell'esame delle loro strategie abitative, si tenterà di cogliere i modi in cui il loro ingresso nei quartieri antichi stimolò una serie di cambiamenti, oltre che nelle forme dell'ambiente edificato, anche nella struttura sociale del sito, e i modi in cui le loro pratiche e discorsi relativi allo spazio siano in relazione con quelli dei vecchi abitanti.

La scrittura di quest'opera non sarebbe stata possibile senza la presenza e il contributo di alcune persone che, per vari motivi, hanno avuto un ruolo importante nel mio lavoro: Ugo Fabietti per la fiducia, i preziosi consigli e i frequenti scambi di idee; aver potuto svolgere dei seminari all'interno del corso di Culture e Società del Medio Oriente, da lui tenuto all'Università di Milano-Bicocca, mi ha permesso di organizzare gli argomenti della mia ricerca e di chiarire molti aspetti di questo studio; Setrag Manoukian per il sostegno teorico, pratico e per i continui incoraggiamenti durante e dopo il mio dottorato di ricerca; Ferdinando Mirizzi per avermi permesso di far conoscere la mia ricerca su Archivio di Etnografia e per la lettura critica del mio lavoro; seguendo i suoi consigli, ho modificato l'organizzazione di questo libro; Mauro Van Aken per la condivisione delle sue riflessioni sul lavoro etnografico in Medio Oriente; Sarah Atassi dell'Institut Français du Proche Orient di Damasco e il direttore scientifico di questo, Floreal Sanagustin, per avermi accolto e avviato alla ricerca con grande disponibilità; Beshr al-Berry (Municipal Administration Modernization, Aga Khan Foundation for Architecture), con cui ho discusso di tutte le argomentazioni contenute in questo lavoro; Na'im Zabita e la Mudirra al-Medina al-Qadima, grazie ai quali ho potuto lavorare in piena serenità; Butaina e Khawla Shaheen e Simon Stefan per avermi avviato alla conoscenza della lingua araba; Amir "Rudi", Ammar e 'Omar al-Imam per la loro amicizia; Raghid 'Abu Majid e Dured Haj Hosen per la loro indispensabile, costante presenza; 'Abu George e 'Um George per la loro ospitalità; ringrazio inoltre per la loro pazienza e le lunghe conversazioni Claudia Mattalucci, Irene Maffi e Leo Menegola; per le ore di viaggio dedicate alla lettura delle bozze, Luca Ciabarrì, Paola Abenante e Anna la Forgia; per aver condiviso una parte del mio campo e avermi aiutato a comprendere alcuni aspetti del mio "essere là", Paolo Laspisa, Leonardo Minervini, Daniele Cantini, Vito Copertino e Berta Mongelli.

CAPITOLO 1 IMMAGINARI COLONIALI

In molte città mediorientali, lo stretto legame tra amministrazione coloniale, studi d'area e letteratura orientalistica ha inciso fortemente sulla formazione di immaginari pubblici della città e degli spazi urbani. Molte delle moderne istituzioni amministrative mediorientali sono state fondate durante il periodo dei mandati; anche i primi piani urbanistici e i primi catasti furono eseguiti in età mandataria. La fase finale della dominazione ottomana (ufficialmente finita nel 1918) e l'epoca del mandato francese in Siria e in Libano (dagli anni Venti agli anni Quaranta del secolo XX) costituiscono il periodo in cui comincio a formarsi un immaginario collettivo legato ai "quartieri antichi".

Come si vedrà in questo capitolo e in quello successivo, l'immaginazione svolge un'azione di primaria importanza nelle varie fasi di produzione della località: l'analisi scientifica e letteraria, la rappresentazione cartografica, le distinzioni burocratico-amministrative, le scelte residenziali, gli interventi di riqualificazione.

1.1 Michel Ecochard a Damasco

La località di Damasco racchiusa entro le mura fatte erigere durante il dominio seljuqide di Nur ed-Din nel secolo XII (Hitry, 1951; Bacharach, 1989; Antrim, 2006; figura 1 e 2)

è un sito abbastanza uniforme dal punto di vista topografico, tanto da avere un nome proprio sia nel linguaggio quotidiano, sia nelle classificazioni amministrative: la "città antica"



Figura 1

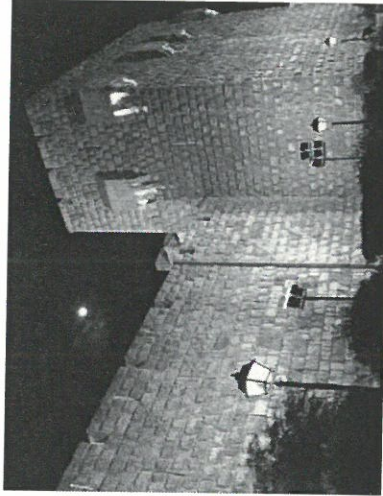


Figura 2

stuiscono tratti distintivi del territorio damasceno urbano e rurale; questi corsi d'acqua forniscono le principali risorse idriche per l'agricoltura nella campagna damascena. L'oasi è ricca di pioppi, ulivi, noccioli, alberi da frutta (soprattutto albicocchi), verdure, vigneti e cereali (Fisher, 1998; Bianquis, 1981). La sorgente di Fije fornisce il fabbisogno idrico domestico urbano. La valle del Barada e l'oasi forniscono notevoli quantità di legname; in particolare, il legno dei pioppi è stato utilizzato per l'edilizia fino alla tarda età ottomana (secolo XIX).

A partire dal 1945, Damasco divenne la capitale della Repubblica Araba Siriana. La popolazione del centro urbano (mohafaza Dimashq), che ammontava a quell'epoca a circa trecentomila unità, si è quintuplicata nei successivi cinquanta anni, ed ammonta oggi a oltre un milione e mezzo di abitanti (Statistical Abstract, 2004). Il governatorato del Rif Dimashq, che comprende tutta l'area della Ghuta e della campagna circostante, conta oggi circa 2,5 milioni di abitanti. Nel complesso, la regione damascena ospita oltre quattro milioni di abitanti.¹ Questa crescita sproporzionata,

¹ Tra le cause di questo enorme aumento della popolazione e della densità abitativa ci sono: l'elevata natalità, specialmente nei quartieri in cui vive una popolazione dalla bassa scolarizzazione (The Oxford Business Group, 2005), tra cui alcuni vicinati della città antica (Statistical Abstract, 2002; Statistical Abstract, 2004); l'immigrazione da aree rurali esterne al Rif Dimashq e da altri governatorati, in particolare da quelli di Dar'a, Sweida, Homs, Aleppo, Lattaqia e Deir Ezzor; varie ondate di rifugiati palestinesi, dei quali al 31 dicembre del 2003 erano ufficialmente registrati quasi trecentomila (Statistical Abstract, 2003). I rifugiati palestinesi si sono stabiliti nei diversi campi della città, il più cospicuo dei quali, Iarmuk, fa parte del governatorato del Rif. L'immigrazione di rifugiati curdi che, secondo stime non ufficiali, rappresentano il dieci per cento della popolazione siriana (The Oxford Business Group, 2005).

unita all'espansione dei centri rurali,² si traduce nell'espansione dei suoli edificabili, che avviene in gran parte ai danni dei terreni dell'oasi.

Sottratta al dominio ottomano, nel 1920 la Siria era stata affidata dalla Società delle Nazioni al mandato francese che, nelle intenzioni delle potenze vincitrici della prima guerra mondiale, avrebbe condotto il paese in un periodo di transizione dalla condizione di provincia dell'impero a quella di moderno stato nazionale.

Nelle spedizioni militari degli Alleati contro l'Impero Ottomano, la città di Damasco aveva giocato un ruolo-chiave: essa rappresentava uno snodo importante nella ferrovia dell'Hijaz, che collegava Baghdad alla Mecca, linea ripetutamente bombardata dagli Alleati; inoltre Damasco fu scelta come base delle spedizioni militari anti-ottomane dal celebre Thomas Edward Lawrence, noto come Lawrence d'Arabia.

Osservando la capitale siriana dall'alto della sua principale passeggiata panoramica sul monte Qasiun, in una giornata limpida e luminosa di primavera, si è sopraffatti dall'immagine di un'enorme distesa di cemento da cui svettano i minareti e alcuni imponenti edifici nel centro degli affari e della politica; in questa foresta grigia si incuneano grandi lingue di vegetazione lussureggiante che, man mano che si volge lo sguardo verso l'esterno, si diradano nelle terre aride desertiche. È difficile scorgere, in questa enorme massa, i segni di una pianificazione urbana.

Fino agli anni del mandato francese, la città era composta essenzialmente da tre assi (Hudson, 2006): il primo era rappresentato dai quartieri ai piedi e sui fianchi del monte Qasiun, che domina la città; il secondo, comprendente la città antica, era composto dai quartieri sorti lungo le arterie che collegano questa al Qasiun; il terzo era rappresentato dai quartieri che sorgono lungo la "via del pellegrinaggio", dalla città antica verso sud, in direzione del deserto giordano e dell'Arabia Saudita (figura 3).



Figura 3

² Conversazione con Alfred Tranjan della Sharikat al-Darasat al-Istisharat al-Finia.

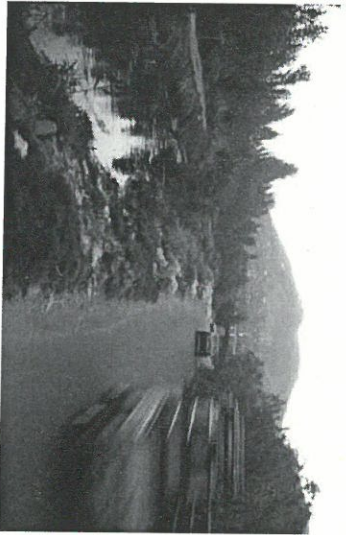


Figura 4

comprese tra un raggio e l'altro si sarebbe tutelato il verde dell'oasi della Ghuta, principale fonte di terreni coltivabili per la regione damascena (Bianquis, 1981; Naito, 1986; Rafeq, 1989; figura 4).

Il rapporto simbiotico tra la città e l'oasi è uno degli elementi che ha maggiormente influenzato i resoconti dei geografi e viaggiatori, le cui rappresentazioni letterarie di Damasco facevano costantemente riferimento alla sua caratteristica di essere una sorta di città-natura paradisiaca,³ di cui la Ghuta era una parte integrante (Keenan, 2000; Lamartine, 1856; Al-Maqdisi, cit. in Twain, 1966; Kinglake, 1962). Damasco era legata all'immaginario europeo sui luoghi esotici dell'"Oriente", in quanto tappa importante lungo gli itinerari della "via della seta" e, più tardi, meta degli scrittori europei che ne avevano fatto un luogo-simbolo della letteratura di viaggio nel Vicino Oriente. In questi resoconti, Damasco era rappresentata come una città immersa nella natura, in relazione simbiotica con la sua oasi e con le acque del fiume Barada. Mark Twain (1996, p. 23), che visitò la città nel 1867, scrisse che «Damasco vivrà per tutto il tempo in cui [al Barada] rimarranno le sue acque». Le acque e le piante dell'oasi

³ Armando Sicchenze (2000) definisce città-natura quegli insediamenti abitativi tipici dell'area mediterranea in cui i limiti tra ambiente fisico e ambiente antropico, costituiti da linee di monti, confini di boschi, fiumi, dirupi, faglie, linee d'ombra, mura urbane, sono considerati luoghi di differenze energetiche che rappresentano il senso di misura rispetto dalle forme insediative. Secondo Kevin Lynch (Lynch, 1964), nonostante l'estensione e la densità delle metropoli contemporanee tendano ad oscurare la topografia sottostante e l'ambiente naturale preesistente, elementi quali colline che delimitano le regioni o corsi d'acqua che formano margini decisi sono importanti per rafforzare l'intensità degli elementi urbani.

si circondavano la città, la attraversavano, emergevano nelle fontane e nei cortili delle case e nei bagni pubblici. Alexander Kinglake (Kinglake, 1962, p. 54), viaggiatore ottocentesco, scrisse che «il succo della sua vita è il torrente guizzante e ghiacciato che scende a cascata dai fianchi innevati dell'Antilibano. [...] Damasco, assetata per sempre, giace con le sue labbra sul suo torrente e resta attaccata alle sue acque veloci». Alphonse de Lamartine (1856, p. 12), poeta e viaggiatore francese, giunto a Damasco scrisse, nel 1833: «Attraverso una fessura nelle rocce, il mio sguardo cade sulla vista più strana e fantastica che un occhio umano abbia mai visto: era Damasco e il suo deserto sconfinato, [...] circondata dalle sue mura, una selva di minareti di ogni forma, bagnata dai sette rami del suo fiume e da innumerevoli torrenti, finché lo sguardo si perde in un labirinto di giardini di fiori ed alberi».

Anche per i viaggiatori musulmani, Damasco era una città affascinante. Nel 985, il geografo Al-Maqdisi (Al-Maqdisi, cit. in Keenan, 2000, p. 15) aveva descritto Damasco come «una città in cui convergono corsi d'acqua, circondata da alberi. I prezzi sono moderati, i frutti e la neve abbondano e si trovano prodotti sia dei climi caldi che di quelli freddi. In nessun altro posto si vedranno bagni caldi così splendidi e fontane così belle». La città rappresentava un punto di raccolta fondamentale per i pellegrini che, provenienti dal Medio Oriente, dal Nord Africa, dalla Persia e dall'area caucasica, vi si riunivano per affrontare insieme l'attraversamento del deserto giordano e arabico in direzione della Mecca.⁴ Nei resoconti di questi viaggiatori, l'arrivo a Damasco attraverso i valichi dell'Antilibano era spesso associato alla leggenda del viaggio del Profeta Maometto che, osservando la città da queste montagne, incantato dalla sua bellezza, decise di non visitarla perché «l'uomo può entrare in Paradiso una volta sola» (Keenan, 2000, p. 16).

Michel Ecochard, che aveva letto questa letteratura orientalistica, trovò a Damasco il luogo dove era possibile sperimentare il contrasto tra la "magia" dell'Oriente e la razionalità dei principi modernisti che aveva appreso all'Ecole des Beaux-Arts. Affascinato dall'"altrove" esotico offerto dalle colonie francesi nel mondo arabo e, contemporaneamente, appassionato ed entusiasta nell'impersonare il ruolo del "missionario" del movimento modernista, individuò nelle grandi metropoli del mondo

⁴ Pellitteri, 2004, p. 147. L'importanza economica del pellegrinaggio per la città, fino a tempi recenti, si è tradotta nella sua espansione verso sud e nello sviluppo del quartiere di Midan (figura 36, p. 172), attraversato dalla cosiddetta "via del Pellegrinaggio", infrastruttura fondamentale anche per il commercio di cereali con la regione di Hauran.

musulmano, in fortissima crescita demografica, gli scenari adatti a sperimentare le nuove teorie (De Mazieres, 1985, p. 22). A esigenze umane universali, il moderno disegnatore urbano avrebbe risposto con un impianto teorico-pratico universalista, con «criteri e tecniche impersonali e oggettivi» (Wright, 1991, p. 6); i fattori universalmente valide per la

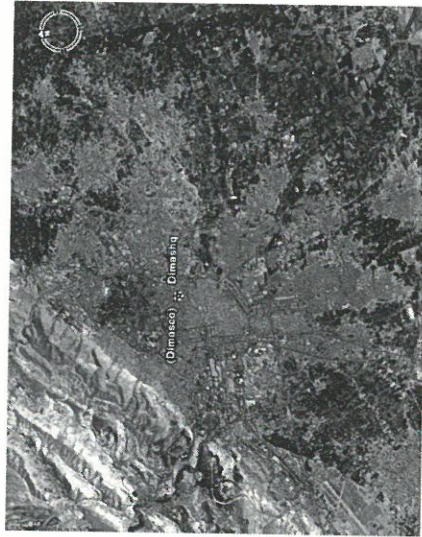


Figura 5

5): il piano urbanistico progettato da Michel Ecochard per Damasco nel 1936 fu soprannominato "dita della mano". Un piano (*mukhabbat*) aperto, come una mano, avrebbe contrastato con la chiusura e il ripiegamento su se stessa della città antica pre-mandatara.⁵ La modernità veniva così impressa nello spazio, secondo le intenzioni del disegnatore urbano coloniale.⁶

⁵ Curiosamente, anche il Museo Nazionale del Kuwait, progettato da Ecochard su mandato dell'UNESCO nel 1960, presenta una struttura basata su cinque elementi: cinque edifici, che ospitano distinte sezioni museali. Qui la divisione spaziale simboleggia le cinque tappe dell'evoluzione dei paesi produttori di petrolio della penisola Arabica: dall'area dedicata alle sale per conferenze e uffici amministrativi, si passa alla sezione della geologia, botanica e zoologia (il passato remoto), quindi all'edificio dell'archeologia, storia e folklore (il passato prossimo), poi al palazzo dedicato alle tecniche di estrazione, lavorazione e commercializzazione del petrolio (il presente) e infine al *planetarium* e museo astronomico (il futuro). In questo modo, ripercorrendo la propria storia, l'«Uomo del Kuwait» (così si chiama la sezione dedicata all'archeologia e all'etnologia) si proietta nel futuro, fiducioso del progresso del suo paese e del fatto che «con il progredire dello sviluppo materiale e culturale del Golfo, dovranno essere costruiti edifici più specializzati». Ecochard, 1980, p. 101.

⁶ Sul contrasto tra la città pre-mandatara e la città moderna del Cairo cfr. J. Abu-Lughod, 1965.

Secondo Dale Eickelman (1993, p. 96), i principi coloniali di organizzazione dello spazio rappresentavano «le proiezioni spaziali di gruppi e culture dominanti»: le conseguenze dell'imposizione delle forme europee nelle città mediorientali erano destinate a produrre effetti duraturi nel tessuto sociale locale. Questi gruppi trovarono una solida alleata nella moderna scienza del disegno urbano, «con la sua valigia di strumenti legali e direttive artistiche» (Wright, 1991, p. 6), tecniche e forme di rappresentazione cartografica che, come sostiene Nicholas B. Dirks (2002, p. 17), hanno contribuito alla dominazione coloniale. A Damasco, le tecniche del disegno urbano svolsero un ruolo centrale nell'individuazione delle aree «antiche», da tenere distinte dal resto della città. L'ovale quasi perfetto dell'area racchiusa entro le mura seljuqidi fu riconosciuto come l'area più antica della città e, mantenuto al centro del «palmo della mano aperta», rimase pressoché intatto dalle grandi costruzioni e interventi modernizzatori che coinvolsero il resto della città.⁷

Come ha notato Paul Rabinow, gli interventi modernizzatori francesi in Nord Africa e in Medio Oriente non riuscirono a raggiungere l'obiettivo per il quale erano stati concepiti, cioè armonizzare lo sviluppo urbano con la tutela delle risorse naturali, in nome dei grandi ideali ispiratori. La principale causa del fallimento, secondo Rabinow (1989), consiste nel fatto che il moderno disegnatore urbano ignorava le variabili di società, geografia, cultura, clima, materiali edili e pratiche locali. Come il successivo piano urbanistico approntato da Ecochard per Casablanca, fallito per la mancata previsione della sproporzionata crescita della capitale marocchina (Rabinow, 1989, p. 308), anche il piano di Damasco fu un insuccesso: nei decenni successivi la capitale siriana crebbe enormemente, attraendo gente dalle campagne e dai villaggi; questi andarono spopolandosi e la Ghuta fu soggetta da una parte all'erosione per la crescita della città ben oltre i limiti imposti da quegli assi, e dall'altra alla desertificazione dovuta all'abbandono delle campagne e delle tecniche agricole adatte ad ostacolare l'avanzamento delle terre aride.⁸

⁷ Il caso di Damasco non è isolato, nel panorama delle regioni conquistate dagli eserciti o dalla diplomazia francesi. La mappa di Tunisi, ad esempio, è significativa: la città post-coloniale sembra una croce che preme come un cuneo sull'antica medina.

⁸ Un'importante inversione di tendenza si è avuta a partire dagli anni Sessanta, quando i governi ba'histi hanno promosso il settore agricolo attraverso un'imponente riforma agraria (cfr. capitolo 3). Il pericolo della desertificazione, tuttavia, non è ancora stato debellato e agisce ai danni delle terre fertili della Ghuta soprattutto da est, e nella parte più orientale dell'oasi, chiamata Merj, le risorse d'acqua sotterranee, ancora reperibili in altre aree, sono esaurite (Naito, 1986).

1.2 Modernità *versus* Oriente

Tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del secolo XX, i gruppi dirigenti dei più potenti stati nazionali europei (Francia, Gran Bretagna, Prussia-Germania) iniziarono a costruire un'immagine delle proprie nazioni come i luoghi della modernità. Nel corso dei secoli precedenti, il sentimento della modernità si era manifestato in Europa come la sensazione – o il bisogno – di distacco da una tradizione avvertita come ingombrante e superata.

In diversi campi dell'arte e del sapere, questo sentimento si manifestò in tempi diversi. Una costante, nella costruzione dell'immaginario legato alla modernità, fu l'affermazione dell'unicità europea nel processo di emancipazione dal passato e dalla tradizione. Le borghesie europee immaginarono se stesse come le uniche ad essere state capaci di innescare un processo lineare e progressivo che avrebbe favorito la libertà individuale, lo sviluppo capitalistico, il progresso scientifico, artistico e culturale. In questo modo le intelligenze e i gruppi dirigenti europei iniziarono a costruire l'immagine di un'Europa moderna, borghese e capitalista, nella quale i popoli avrebbero dovuto riconoscersi per rappresentare se stessi come moderni, evoluti, capaci di manifestare un senso dell'identità nazionale appropriato.

Come dimostrano i numerosi studi di Fredrik Barth, Ugo Fabietti, Jean-Loup Amselle, Amselle e M'Bokolo sulla costruzione dell'identità,⁹ il sentimento identitario dei gruppi si produce a partire dal riconoscimento dei propri tratti, caratteristiche, valori e dalla negazione di questi tratti agli altri. Tra il sé e l'altro i gruppi individuano dei confini tanto arbitrari quanto indispensabili per ribadire i limiti e i contorni della propria appartenenza, testimoniare l'esistenza dell'alterità e affermare l'esclusione dell'alterità dai propri tratti e valori. L'appartenenza etnica è un sentimento che dipende da dinamiche ascrittive, che prevedono l'adozione di strategie nelle quali gli individui mettono in gioco le loro concezioni dell'identità e dell'alterità.

Alla fine del secolo XIX, un'alterità con la quale le potenze europee avevano una certa familiarità era quella, ammansita e resa inoffensiva da secoli di dominazione, delle colonie africane ed asiatiche. Ben più insidiosa e, sotto molti aspetti, sconosciuta e inquietante appariva l'alterità del Vicino Oriente, incarnata dalla potenza ottomana, le cui propaggini

⁹ Barth, 1998; Fabietti, 1998 e 2002; Amselle, 1997; Amselle e M'Bokolo, 2008.

«L'identità sociale e individuale si definisce tanto per ripiegamento su di sé quanto attraverso l'apertura all'altro, (...) l'identità è insieme singolare e plurale» (Amselle, M'Bokolo, 2008, p. 32).

arrivavano fin nei Balcani, a poca distanza dal cuore moderno e colonialista dell'Europa. Alla costruzione europea di *questo* Oriente come l'altro per eccellenza, Edward Said (2001) ha dedicato il suo *Orientalismo*, opera fondamentale per lo studio delle relazioni tra sapere e potere nella produzione dell'immagine di un Oriente esotico, statico, tradizionalista, tirannico, specchio rovesciato di un Occidente (europeo e nordamericano) capace di conoscerlo e in parte dominarlo attraverso gli eserciti, il potere economico, le istituzioni scientifiche e la letteratura.

Nel suo recente lavoro *Il furto della storia*, Jack Goody (2008) ha messo in discussione la validità epistemologica del concetto spaziale della distinzione tra Oriente (l'Europa) e Occidente (l'Asia). Secondo la storiografia europea, le istituzioni, i fenomeni storici, le epoche storiche, le esperienze religiose e spirituali, le conquiste tecnologiche ed economiche, i sentimenti che si ritrovano in Occidente sarebbero completamente diverse da quelli asiatici. Secondo gli storici europei, si tratterebbe di fenomeni unici e irripetibili, avvenuti esclusivamente in Occidente, che rappresenterebbero la netta superiorità di questo sull'Oriente.

L'evoluzione storica, addirittura, sarebbe – secondo la storiografia occidentale – una prerogativa dell'Occidente: l'Oriente, immutabile e statico, sarebbe privo di evoluzione storica, o quanto meno la sua evoluzione si sarebbe bloccata in epoche molto remote; come l'Oriente, tutti i popoli diversi da quelli europei sarebbero incapaci di trasformarsi se non attraverso un aiuto esterno. L'unica evoluzione verificatasi nella storia mondiale sarebbe quella che dall'età del bronzo ha portato all'antichità classica, poi al feudalesimo, quindi al rinascimento, all'assolutismo, al capitalismo, alla rivoluzione industriale e alla modernità: una traiettoria storica esclusivamente europea, di cui l'Asia sarebbe stata priva. Questo, secondo alcuni storici europei, come Fernand Braudel, sarebbe dovuto a caratteristiche culturali predefinite, che renderebbero i popoli europei più mobili e propensi al cambiamento rispetto a quelli asiatici, immobili e statici. Si tratta di un atteggiamento antistorico, secondo Goody, che sorvola sulle evidenze e comporta il mancato riconoscimento della storia alla parte orientale del continente eurasiatico – e per estensione al resto del mondo: ciò che l'antropologo britannico definisce il furto della storia (Copertino, 2008).

Come già Edward Said in *Orientalismo*, Goody individua nel furto della storia un nesso della dialettica sapere-potere: il dominio dell'Europa sul mondo, a partire dalla sua espansione nell'economia mondiale attraverso l'industrializzazione del secolo XIX, ha avuto come esito il dominio sulla ricostruzione storica delle vicende mondiali.

La cosiddetta "seconda rivoluzione industriale" del diciannovesimo secolo permise alle potenze europee (e agli Stati Uniti) di raggiungere una superiorità tecnologica, economica e militare senza precedenti rispetto al resto del mondo. Lo sviluppo industriale mise a disposizione enormi capitali e tecniche per la costruzione delle città europee come simboli della modernità. La produzione dello spazio urbano come luogo idoneo allo sviluppo capitalistico, finanziario e industriale, adatto contemporaneamente alla vita civile e alla pace sociale fu per tutto il secolo un importante settore di investimento per le borghesie europee. I progressi scientifici in ingegneria, architettura, urbanistica, igiene, furono messi al servizio di questi investimenti; la modernità si manifestava nelle città europee attraverso i segni del progresso scientifico e delle innovazioni tecnologiche: grandi viali, vie di comunicazione efficaci, splendidi monumenti, gallerie; le aree insalubri furono bonificate e gli insediamenti sottoproletari furono marginalizzati. Le esposizioni universali, istituite nella seconda metà del secolo XIX, esibivano le scoperte tecnologiche, i beni esotici e il trionfo della borghesia.

La costruzione dell'alterità orientale e soprattutto, per quello che interessa questo studio, mediorientale, poteva avvenire adesso su nuove basi. Il sostegno economico della Gran Bretagna alla guerra d'indipendenza greca (1821-1830), ad esempio, fu uno degli investimenti di capitale simbolico (oltre che finanziario) nella costruzione identitaria di un'Eropa che individuava le radici delle proprie istituzioni politiche e culturali, come la democrazia e la filosofia, nella Grecia del V secolo a.C. (Kaika, 2005). Sottrarre la Grecia del diciannovesimo secolo alla potenza musulmana ottomana significava recuperare una parte della propria identità che era stata sottratta dal temibile vicino; ricostruire Atene come una capitale europea simile, per certi aspetti, a Londra o a Parigi – recuperando contemporaneamente dal sottosuolo i resti archeologici che testimoniavano quelle "radici culturali" di cui ci si era già appropriati dal punto di vista della letteratura, della storia dell'arte e della filosofia – significava per l'intelligenza greca, educata all'estero, ribadire che la modernità era solo occidentale e si fermava ai confini tra l'Europa e l'Oriente.

1.3 La modernità francese in Marocco

Quell'alterità poteva essere normalizzata attraverso il progetto coloniale, che prevedeva di sperimentare idee e tecniche moderne in Medio Oriente. Come hanno dimostrato gli studi sulla produzione dello spazio

nei contesti coloniali, i paesi sottoposti al colonialismo francese sono stati per gli urbanisti della prima metà del Novecento dei veri e propri luoghi di formazione, in cui era possibile tradurre in pratica le teorie moderne elaborate in patria. Gwendoy Wright (Wright, 1991, p. 55) ricorda come molti giovani architetti-urbanisti francesi abbiano trovato «la loro prima vera opportunità all'estero. I professionisti coloniali sperarono di stabilire la significatività del loro lavoro, di provare la sua applicabilità in patria». I destinatari dei messaggi elaborati dalla pianificazione urbana coloniale non erano solo gli autoctoni, ma anche i Francesi; così questi «videro come le città, in patria o all'estero, potevano apparire e funzionare nel ventesimo secolo, combinando i benefici della modernità con un forte senso del luogo e della storia» (ivi, p. 6). In questo senso, è evidente che i contesti coloniali hanno partecipato in maniera sostanziale alla costruzione della modernità francese ed europea. I primi piani regolatori francesi, ad esempio, furono messi in atto in Marocco.

Il protettorato marocchino fu un esperimento di governo elitario: il generale Louis Hubert Gonsalve Lyautey interpretò il proprio ruolo nel protettorato come un pioniere delle tecniche del governo aristocratico moderno, da imporre ai Marocchini, nel rispetto della loro "tradizionale mancanza di partecipazione", per mandare un chiaro messaggio ai Francesi, animati da ideali democratici e repubblicani. Se da una parte i gruppi dirigenti del protettorato – adottando la prospettiva orientalistica – consideravano l'amministrazione marocchina arcaica ed inefficiente, dall'altra essi aborivano la democrazia parlamentare francese e consideravano i consigli comunali e il parlamento delle istituzioni sclerotiche, caotiche e ostacolanti.

In questo progetto elitario, l'ambiente edificato¹⁰ non era uno sfondo neutrale: esso era un prodotto storico dalla straordinaria ricchezza immaginativa. Per Lyautey, dare al protettorato una forma visibile era un obiettivo politico di primaria importanza; la ricostruzione del patrimonio architettonico marocchino era una componente essenziale della

¹⁰ Lawrence e Low (1990) spiegano che il concetto astratto di "ambiente edificato" descrive i prodotti dell'attività edificativa umana. Il concetto si riferisce, in senso lato, a tutte le alterazioni fisiche dell'ambiente naturale, dai focolari alle città, apportate da costruzioni umane. Secondo le due autrici, una teoria antropologica dell'ambiente edificato dovrebbe includere qualsiasi tipo di costruzione e fornire un ambito teorico più ampio di quello dell'architettura. L'architettura, infatti, per definizione comprende le forme edificate, spesso monumentali, proprie delle società complesse, progettate e costruite da specialisti. Una teoria dell'ambiente edificato, invece, dovrebbe comprendere sia le architetture che le strutture edificate di società di piccola scala (Lawrence, Low, 1990, p. 454).

pacificazione sociale non solo del Marocco, ma anche della Francia, scossa, a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, dai movimenti operai, socialisti, regionalisti, comunisti e dalle risposte reazionarie dei governi conservatori della Terza Repubblica.

A partire dal 1914, sotto il protettorato di Lyautey, ebbero luogo in Marocco i primi esperimenti francesi nella pianificazione urbana di ampio raggio. Come ha sottolineato Paul Rabinow in *French Modern*, il governo militare del protettorato francese in Marocco si pose costantemente il problema di cercare di integrare tre aspetti della gerarchia sociale: il governo elitario, la forma urbana e la valorizzazione della differenza.

Lyautey tentò di giustapporre la moderna pianificazione urbana, i sistemi insediativi tradizionali e le gerarchie sociali marocchine attraverso il programma di separazione tra le città antiche marocchine e le *villes nouvelles*; gli stanziamenti francesi sarebbero stati costruiti vicino alle città preesistenti, ma nettamente disgiunti da queste. Le *villes nouvelles* avrebbero costituito un'immagine da contrapporre non solo alle città marocchine – nei confronti delle quali si dimostrava il rispetto e delle quali non si intaccava l'integrità –, ma anche alle città europee, caotiche e malsane.

In questo modo, Lyautey sperimentava in Marocco la possibile forma di una gerarchia moderna. Già nei decenni precedenti la scienza urbanistica francese moderna si era posta il problema di trovare la giusta rappresentazione del ruolo civilizzatore dell'uomo e della storia. Gli urbanisti francesi che operarono tra il 1899 e il 1909, come Julien Gaudet, Auguste Choisy, Tony Garnier e Henri Prost, furono profondamente influenzati dalla pianificazione urbana tedesca e dall'enfasi posta da questa sulla storicità; i Francesi ebbero accesso alle opere di urbanisti tedeschi soprattutto grazie al belga Charles Buls. Questi si era occupato dei problemi della salvaguardia dei quartieri antichi di Bruxelles e aveva affermato che il principale problema delle città antiche era la loro rapida espansione. Le città antiche avevano un fascino non pianificato, che derivava dal lento accumularsi di cambiamenti storici e che rifletteva il carattere locale. Le nuove soluzioni nella pianificazione urbana erano, secondo Buls, disastri spirituali ed estetici. Buls aveva fornito una serie di suggerimenti ai pianificatori dello sviluppo urbano: rispettare la qualità storica della città; accettare le nuove esigenze di igiene e mobilità, con un occhio alla salvaguardia della peculiarità storica della città; costruire sobborghi e città moderne lontano o in disparte rispetto ai quartieri antichi; rifiutare i nuovi stili architettonici che mirassero a omogeneizzare l'ambiente edificato.

Henri Prost fu scelto da Lyautey per dirigere gli urbanisti del protettorato marocchino; Prost aveva progettato per Anversa un sistema viario che facilitasse la collocazione degli edifici monumentali, preservasse le mura della città antica e soddisficesse le esigenze di mobilità interna ed esterna alla città; in sintesi, tale sistema era pensato per integrare una città esistente, con la sua complessità storica, in un piano flessibile che consentisse il cambiamento e la continuità della prosperità economica. Prost estese gli interessi degli urbanisti francesi oltre i confini europei; egli operò a Costantinopoli e in Marocco, dove fu attratto dalla ricchezza storica e culturale che emergeva dai restanti e dalle ricostruzioni.

Paul Rabinow ha sottolineato il significato gerarchico-disciplinare della separazione tra città marocchine e città francesi e della museificazione della differenza. Nel 1914, l'amministrazione francese impose una serie di restrizioni sugli interventi di restauro e ricostruzione nelle città antiche marocchine. Il protettorato non si limitava a manifestare il rispetto per le tradizioni edilizie locali, ma imponeva la conservazione degli stanziamenti pre-protettorato, precludendone la modernizzazione. In questo modo veniva salvaguardata l'immagine della gerarchia sociale che contrapponeva i Marocchini ai Francesi.

La salvaguardia dei centri urbani marocchini fu una prerogativa del protettorato che, a differenza di altre amministrazioni coloniali – come quella algerina, che Lyautey riteneva razzista e avida –, si proponeva come difensore del tessuto sociale locale, preesistente all'arrivo dei Francesi. Nella prospettiva di Lyautey, i Marocchini erano stati capaci di preservare immutate, nel corso della loro storia, le proprie gerarchie sociali "tradizionali", a differenza dei popoli europei; il governo del protettorato non doveva eliminare o assimilare tali gerarchie, ma – al contrario – doveva valorizzare le élite marocchine e introdurle nella modernità, educandole ai concetti (moderni, cioè europei) di giustizia, umanità e progresso. Come sottolinea Manoukian (2002, p. 11),

Le politiche coloniali che identificavano forme "locali" di gestione del potere e proponevano di utilizzarle nell'amministrazione perché ritenute più vicine alla "cultura" dei colonizzati non erano esempi di limitazione del dominio, ma nodi dell'articolazione tra cultura e potere, in cui il riconoscimento di una specificità culturale era già riconduzione dell'alterità dentro l'universo concettuale del controllo.

Le *villes nouvelles* avrebbero offerto alle élite coloniali e alle borghesie locali emergenti la giusta rappresentazione sul piano della forma urbana. La nobiltà marocchina era musulmana e voleva restare separata

dagli invasori cristiani; il protettorato assecondò il loro desiderio e, in nome della tradizionale caratteristica delle città arabe mediorientali di tenere la popolazione separata in base alla religione,¹¹ mantenne le aree francesi distinte da quelle marocchine; agli europei fu addirittura proibito di entrare nelle moschee. Le città musulmane marocchine diventarono, da una prospettiva europea, le "medina" – termine arabo che significa "città" e, di conseguenza, indica un centro urbano nel suo complesso –, distinte dagli insediamenti moderni.

Il problema di come conciliare le esigenze di circolazione della città moderna con la tutela degli insediamenti antichi si pose a Rabat, scelta dal protettorato come capitale dello stato marocchino. Henri Prost pianificò uno sviluppo della città che prevedeva una zonazione detagliata, comprendente un'area amministrativa, un distretto commerciale europeo, una zona industriale, diverse aree residenziali, un sistema di parchi e giardini pubblici. Fu realizzato un moderno sistema ferroviario e furono migliorati i collegamenti stradali tra Rabat, Casablanca e Fez.

La città preesistente al protettorato, definita la medina, fu tenuta distinta dalla città europea: la città nuova si sviluppò tutto intorno alla medina, impedendone l'espansione. Secondo Rabinow, questo fu un errore di Prost, che non prevede l'aumento della popolazione residente nella città antica e il conseguente sovrappopolamento. Il sovraffollamento della medina portò da una parte al sezionamento e alla suddivisione delle abitazioni per ospitare un numero di famiglie superiore rispetto a quello previsto, dall'altra alla fuoriuscita dalla medina di alcuni gruppi, che andarono ad abitare nei quartieri spontanei e nelle baraccopoli che iniziarono a sorgere ai margini del rigido piano edilizio di Prost.

Il protettorato non mirò ad escludere la medina dai benefici della modernità: le infrastrutture che fornivano i servizi e assicuravano l'igiene furono in minima parte costruite anche nelle città antiche; nella medina di Rabat, le strade principali furono pavimentate, per facilitare il traffico di beni.

In linea generale, tuttavia, gli urbanisti francesi si adoperarono per tenere separate le due città. Prost sosteneva che europei e musulmani avessero stili di vita diversi, e gli stili di vita dei marocchini andavano tutelati limitando la modernizzazione delle medina. Il Servizio di Controllo dei municipi marocchini valutò che gli stili di vita delle classi inferiori e il fatalismo islamico fossero fattori deleteri per l'igiene, che favorivano il

¹¹ Come vedremo più avanti, tuttavia, nelle città arabe mediorientali i confini tra aree religiose sono molto porosi e le appartenenze possono cambiare nel corso del tempo.

propagarsi di epidemie. Per questa ragione, un'area intorno alla città antica di Rabat, definita "cordone sanitario", fu dichiarata non edificabile.

La città antica, di conseguenza, venne a trovarsi in una zona centrale, protetta e in qualche modo controllata dalla città europea. Essa diventò un monumento da proteggere nel suo complesso, una sorta di museo a cielo aperto della cultura marocchina. Il Servizio delle Belle Arti e dei Monumenti Storici, istituito nel 1912, mirò a proteggere non solo i monumenti più importanti ma l'insieme degli edifici dei quartieri antichi.

L'obiettivo degli urbanisti francesi non era una segregazione assoluta tra le due città; il Marocco andava accompagnato nella modernità. Questo atteggiamento, secondo l'urbanista Guillaume de Tardé (Rabinow, 1989), differiva molto sia dal primo urbanesimo coloniale francese in Nord Africa, che era stato caratterizzato dalla distruzione delle strutture esistenti e dalla creazione di spazi urbani basati su principi francesi – ad Algeri, ad esempio, molte moschee erano state distrutte o trasformate in chiese o caserme –, sia dall'urbanesimo coloniale britannico, il cui unico scopo era il controllo poliziesco della società.

1.4 L'impatto del colonialismo al Cairo

Michael Gilksan (2000) ha studiato l'impatto del colonialismo britannico sulle strutture e forme spaziali collegate al sacro nelle città mediorientali, con particolare riferimento al caso del Cairo.

Lo sviluppo della città coloniale ebbe un effetto significativo sulla vita culturale e sociale degli abitanti del Cairo: le rappresentazioni culturali della città cambiarono nel periodo coloniale e post-coloniale. In particolare, la religione islamica e le pratiche e concezioni dell'Islam subirono una radicale evoluzione collegata ai cambiamenti nell'ordine sociale e urbano.

Un segno di questo impatto è il fatto che la capitale egiziana è stata spesso rappresentata come un universo dualistico, diviso tra zone occidentali o moderne e zone non occidentali o tradizionali.

Come si è visto, gli studiosi hanno spesso definito le forme urbane mediorientali in contrasto con le città occidentali. Le cosiddette "città islamiche" sono state definite in negativo, come entità prive delle principali istituzioni occidentali, come agglomerati non funzionali e ostacolanti rispetto alle esigenze dell'economia e dell'organizzazione sociale moderne; viaggiatori, amministratori coloniali e turisti le hanno descritte

come luoghi esotici, confusi e minacciosi, l'antitesi della naturale tendenza delle città all'ordine e alla razionalità.

Il contrasto tra parti diverse delle città è reale, ma queste immagini nascondono la vera natura del contrasto e l'interdipendenza tra le parti pre-coloniali e quelle europee nelle città arabe mediorientali. Inoltre esse nascondono il significato e lo sviluppo della nozione di città tradizionale che, come si è visto, ha giocato un importante ruolo ideologico nella costituzione dell'idea di modernità.

Un dettagliato resoconto di Eric Denis (1996) sul Cairo descrive una città in cui la costruzione di ponti e strade sopraelevate ha rinforzato la segmentazione della società urbana, rendendo possibile superare e ignorare i quartieri antichi, come se questi fossero dei punti isolati lungo le vie di comunicazione principali. Questo produce nell'autore del resoconto l'impressione che il Cairo moderno sia come uno strato sovrapposto alla città antica; sembra che le autorità del moderno stato egiziano abbiano ereditato dal colonialismo britannico il disinteresse per le parti antiche della città, relegate ai margini dello sviluppo urbano e abbandonate al degrado.

Umni Wilkan (1980) ha descritto la vita in un quartiere informale del Cairo in un libro dal titolo evocativo *Life among the poor in Cairo*. Questo quartiere era definito *hara* dai suoi abitanti; il termine indicava le stradine popolari e le distingueva dalle *shar'a*, le strade principali, percepite dagli stessi abitanti delle *hara* come aree di maggior benessere, pulizia, con appartamenti più ampi, edifici ben mantenuti. Queste aree erano definite anche "quartieri francesi" o "stranieri" (*bitta frangi*), in opposizione ai quartieri "popolari" (*bitta baladi*), considerati aree di degrado e miseria dagli stessi abitanti; ad esempio, Wilkan riferisce che la gente delle *hara* descriveva con ammirazione lo stile di vita dei quartieri stranieri, in contrasto col proprio quartiere; negli *bitta frangi* la gente non stava seduta alla porta a osservare gli altri, non viveva in uno stato di continua tensione e di conflitto con i vicini, non urlava per le strade, come invece accadeva negli *bitta baladi*.

Le *hara* descritte dall'antropologa erano viottoli angusti, pieni di rifiuti e sporcizia.¹² I residenti vivevano in commistione con gli animali che allevavano in casa, come polli, piccioni, papere, conigli, pecore. Gli appartamenti erano così vicini che gli uni potevano guardare nelle case degli altri e la mancanza di privacy causava spesso esplosioni di rabbia. Gli appartamenti erano piccoli, sovraffollati e bui, invasi da scarafaggi, cimici e altri insetti. I muri erano intonacati, scrostati e crepati; nessun apparta-

¹² I quartieri informali del Cairo hanno ispirato alcuni fumetti di Pino Creanza (figura 41, p. 174). Si veda www.pinoCreanza.it

mento era provvisto di un sistema di riscaldamento dell'acqua; la cucina era di solito in un angolo, spesso accanto al gabinetto, costantemente invasa dai miismi provenienti da questo. Il gabinetto, una stanza di un metro quadrato con un buco nel pavimento per lo scarico, un rubinetto e una doccia, senza ventilazione, era l'ambiente ideale per gli scarafaggi.

Per le strade non si incontravano uomini ma solo donne e bambini. I bambini vi giocavano, urlando e facendo chiasso; molte donne stavano sedute alle porte a osservare ciò che accadeva per strada. Si vestivano con abiti scuri e nessuna portava il velo; come si vedrà nel capitolo 3, in molte società musulmane il velo è un segno di distinzione sociale.

Nelle *hara* non passava giorno senza che avvenisse una discussione o una lite tra vicini, con scambi reciproci di accuse e minacce tra i contendenti. Le donne spesso si colpivano con oggetti vari e gli uomini si fronteggiano con i coltelli. La gente che viveva in questo quartiere non ne era soddisfatta, deplorava la mancanza di privacy e la mancanza di legami solidi con i vicini e con gli stessi familiari. La mancanza di solidarietà era tale che i furti in casa erano frequenti e passavano inosservati.

Come sottolinea Wilkan, questa parte della popolazione del Cairo era povera perché percepiva se stessa ed era percepita dagli altri come povera; i poveri delle *hara* condividevano con gli altri Cairoiti i criteri per definire la povertà e, percependo le disuguaglianze negli standard materiali, consideravano la propria deprivazione come una sconfitta sociale. I poveri del Cairo non avevano un sistema culturale che li proteggesse. Si sentivano inferiori per la vita che conducevano e consideravano la propria esistenza un fallimento. Non potevano conseguire alcuni valori essenziali dell'identità egiziana, come l'ospitalità. Non potevano definirsi in positivo, come i gruppi non egemoni in altri sistemi culturali (caste indiane, beduini) ma definivano se stessi per ciò che non avevano.

Le trasformazioni materiali, culturali e simboliche dello spazio urbano carota risalgono specificamente alla fine del diciannovesimo secolo; in questo periodo i gruppi dirigenti coloniali iniziarono a produrre e controllare lo spazio in modi nuovi. I romanzi di Naghib Mahfouz (2000) raccontano l'impatto di queste trasformazioni sociali e materiali sulla vita di una famiglia cairota, i cui equilibri, affetti, relazioni, sistemi di autorità sono sconvolti dal colonialismo britannico. Come in tutto il Medio Oriente, in Egitto il potere coloniale costruì la propria capitale amministrativa, anche se i gruppi dirigenti locali rimasero formalmente indipendenti.

Con il crescere della dipendenza economica, politica e commerciale dall'Europa, in Egitto si verificò un cambiamento nelle forme urbane;

nuove forme furono imposte sopra le strutture urbane preesistenti e sopra le logiche sociali che sostenevano quelle forme.

Nel diciannovesimo secolo, il Cairo divenne un esempio dell'architettura e della pianificazione urbana che di solito sono associate a Parigi e al barone Haussman, con grandi viali convergenti nelle piazze a stella ed ampie strade aperte attraverso i quartieri antichi, per governarli e facilitarne il controllo. Una retorica spaziale fu prodotta e imposta attraverso giardini, piazze, gallerie, case, facciate europee; furono costruiti edifici prestigiosi come palazzi, ville, ambasciate e monumenti. Una parte del Cairo divenne, verso la fine dell'Ottocento, un'accumulazione di segni dell'investimento europeo nell'universo urbano mediorientale.

L'Egitto non stava attraversando un percorso più o meno lineare come quello che aveva portato l'Europa verso il capitalismo; il Cairo non stava diventando un grande centro industriale, non si stava muovendo dalla tradizione verso la modernità e non stava crescendo con una coerenza o omogeneità urbana: stava piuttosto diventando una metropoli locale dipendente, attraverso la quale una nazione capitalista europea poteva amministrare e dominare la società locale. Le forme spaziali si svilupparono in una relazione di forza e dominazione politica ed economica in cui la Gran Bretagna svolgeva un ruolo cruciale.

La città stava diventando un universo con le sue forme e relazioni sociali, dal quale le forme locali erano escluse. Questo universo non era solo simbolico, ma era uno strumento di potere sociale e ideologico e di segregazione tra colonizzatori e colonizzati e tra le classi sociali. Il commercio, le banche, la proprietà terriera, le professioni produssero una borghesia che trovava il proprio posto nella società egiziana grazie all'ordine sociale coloniale. I modelli di questa borghesia coloniale derivavano dall'Europa; essa adottò i paradigmi di status della città coloniale, con i suoi quartieri residenziali lussuosi e separati da quelli di altre classi sociali.

La mercificazione delle terre portò questo gruppo ad impossessarsi dello spazio ed a controllarne gli utilizzi e le forme, ciò che disarticolò le strutture urbane locali e le dislocò in altre aree della città.

Le classi inferiori urbane entrarono in questo universo attraverso il settore dei servizi: collaboratrici domestiche, portinai, commessi, camerieri, meccanici, muratori, lavoratori non specializzati, costituivano un settore importante perché l'industria non poteva assorbire tutti i lavoratori e non costituiva la ragion d'essere della città.

Quando i membri della nuova borghesia e delle classi mercantili, incorporati con successo nel nuovo ordine sociale ed economico, ab-

bandarono i vecchi quartieri per trasferirsi nelle nuove aree residenziali periferiche, la separazione sociale e culturale fra le classi crebbe, anche se la loro interdipendenza attraverso i servizi stava diventando più intensa.

La città antica diventò ciò che fu chiamato *medina*, sebbene la sua struttura ed economia fossero determinate dall'imposizione della città coloniale. La *medina* era il luogo delle masse urbane, un modello negativo per la città moderna, lo spazio di forze politicamente instabili e di pratiche native oscure. Per gli europei la *medina* era la città degli indigeni.

Questa visione etnocentrica giocò un ruolo importante nel creare l'immagine di due universi separati. Uno era il luogo dell'irrazionalità, della segretezza, della superstizione, del buio, della minaccia, del malessere, delle masse; l'altro era lo spazio lineare, aperto, pubblico, razionale, gerarchico, del potere e dello status borghese.

La città coloniale indebolì le rappresentazioni del sé della società locale, le sue configurazioni del sacro, le sue strutture economiche e sociali. Al Cairo, come in molte città nordafricane, furono imposti elementi urbani europei come piazze, chiese, giardini, terreni per parate militari, palazzi di stile francese ottocentesco. L'Islam, che svolgeva un ruolo importante nell'articolare le forme spaziali — come si vedrà nel capitolo 3 —, fu rigorosamente escluso dalla città coloniale, segnata dai marchi dell'universo ottocentesco europeo di stato, chiesa e tecnologia, che rifiutò la fede delle classi sottomesse.

1.5 Quartieri informali

In molte città mediorientali, interi quartieri si sono sviluppati indipendentemente dai piani regolatori imposti dalle autorità municipali o distrettuali. L'edilizia informale è gestita molto spesso da speculatori per i quali è vantaggioso mantenere queste aree al di sotto degli standard di abitabilità, allo scopo di mantenere i costi relativamente contenuti e lucrare su una quantità elevata di popolazione marginale, composta spesso da immigrati e da lavoratori dei settori informali.

Nella rigida pianificazione dello sviluppo urbano al Cairo, le autorità da una parte hanno definito una fascia di strade ad alto scorrimento di traffico, tutto intorno alla città, allo scopo di contenerne la crescita e di stabilirne in un certo senso i confini, dall'altra hanno pianificato una rete

di nuove città che avrebbero dovuto rispondere alle necessità residenziali dei gruppi dal reddito medio-basso.

Questi gruppi, tuttavia, non hanno risposto all'invito, preferendo abitare in quartieri informali periferici. In questi quartieri mancano i servizi pubblici fondamentali e le infrastrutture, ciò che spinge i residenti a provvedere spontaneamente alla fornitura di servizi quali scuole, cliniche, trasporto, mercati.

Come si è detto, sin dal periodo coloniale il settore dei servizi assorbi gran parte dei gruppi immigrati in città dalle campagne e altri gruppi marginali. L'assenza dello stato da queste aree è in parte colmata dalle fondazioni islamiche, che hanno una lunga tradizione nella fornitura di una serie di servizi e forme di assistenza, accompagnate da un indottrinamento politico e morale.

La scelta di vivere in questi quartieri è motivata dall'esigenza di risiedere vicino alla città e ai luoghi di lavoro, in aree nelle quali i costi delle abitazioni sono relativamente contenuti. Nonostante le autorità classifichino queste zone come fasce uniformi di povertà, in questi quartieri non risiede solo una popolazione marginale; il livello socioeconomico dei residenti è vario: si tratta di impiegati pubblici, operai, medici, piccoli imprenditori, lavoratori giornalieri, artigiani, laureati sottoccupati.

Seguendo lo stereotipo che contrappone la città e la campagna, molto diffuso presso le intelligenze urbane in Medio Oriente,¹³ le autorità pubbliche resoconti ufficiali nei quali questi quartieri sono presentati come il risultato dell'esodo di contadini, in particolare dall'Alto Egitto: si tratterebbe di una popolazione dal basso livello economico ed educativo, poco qualificata e priva di coscienza politica. Nella visione delle autorità, sono questi i gruppi che con maggior probabilità sono reclutati dalle organizzazioni islamiste radicali; questa equazione periferie povere – immigrati rurali – islamismo radicale permette alle autorità egiziane di localizzare un territorio, ai confini della città e della civiltà, fortemente identificato dal punto di vista etnico (i migranti provenienti dal Sud, luogo di continuo conflitto tra lo stato e le bande armate locali), socioeconomico (contadini poveri) e politico (gruppi islamisti). È come se, nello spazio sociale urbano, si volessero produrre dei confini etnici attraverso i quali rafforzare il sentimento dell'identità ed escludere l'alterità.

A Damasco, sulle pendici del monte Qasim, si sono sviluppati dei quartieri informali (*manateq* 'ashwa'ie) abitati da una popolazione dal

¹³ Cfr. capitolo 2.

basso reddito che vive in edifici dalle precarie condizioni igieniche e strutturali. I quartieri informali sono

aree di costruzione ('*amari*) irregolare, non sistemattizzata (*geir nizama*, dalla radice *nazama*), privi di autorizzazione (*rehbsa*). Sono quartieri economici, ma disordinati (*mu manazzime*, dalla stessa radice *nazama*), privi di strade, scuole e giardini. Il governo non li ha sistemattizzati.¹⁴

Si tratta delle aree che Mike Davis (2006, p. 41) definisce "di lottizzazione pirata". Sul piano della distinzione metaforica, questi quartieri indicano una popolazione marginale, di cui si preferisce non parlare. Quest'area è sempre obliterata nei discorsi sulla città. Un amico, con cui sono passato attraverso questi quartieri per recarmi in cima alla montagna, quando ha visto che scattavo foto agli edifici si è meravigliato e mi ha esortato a non mostrarle ai miei amici in Italia per non diffondere l'idea che «la Siria sia così». Ogni volta che, in compagnia di persone diverse, ho attraversato queste aree, ho notato in loro una ostentata mancanza di interesse nei confronti dell'ambiente circostante; di solito un percorso in compagnia di damasceni è un'esperienza ricca di significato, in cui le tappe intermedie non sono interruzioni ma esperienze che unificano il percorso.¹⁵ Nel movimento attraverso i quartieri informali, invece, era come se del percorso fossero interessanti soltanto il punto di partenza e la destinazione (figure 6-11).

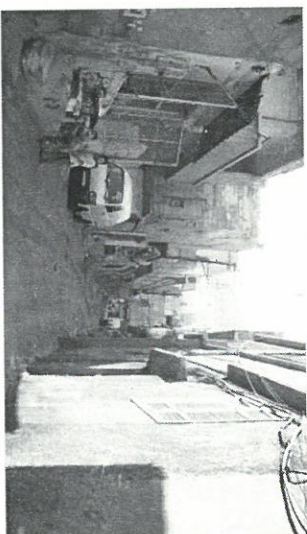


Figura 6

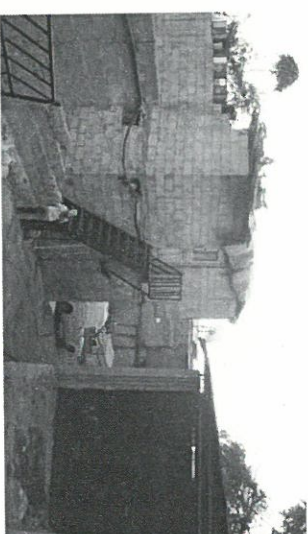


Figura 7

¹⁴ Informatore: 'Issam 'Abd al-Haq.

¹⁵ Nel capitolo 2 si vedrà come un percorso nelle città arabe mediorientali sia descrivibile come atto enunciativo e paragonabile a un racconto; la traccia di questo racconto è costituita da tutto quello che accade nel percorso.

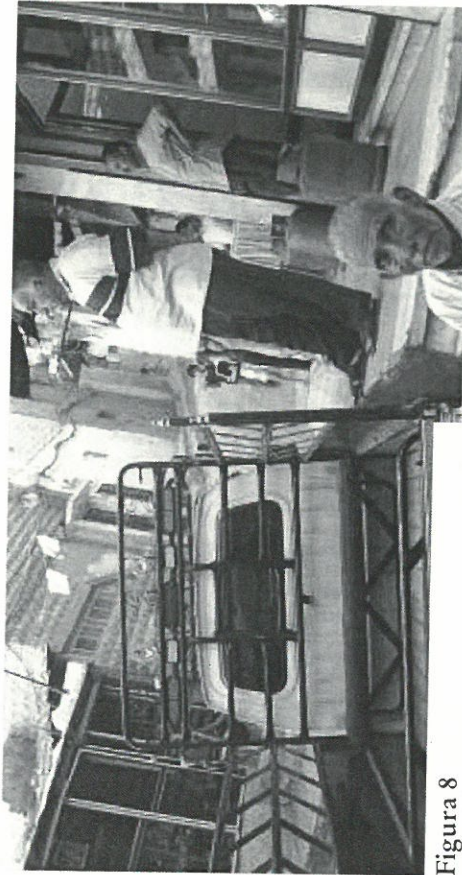


Figura 8



Figura 9

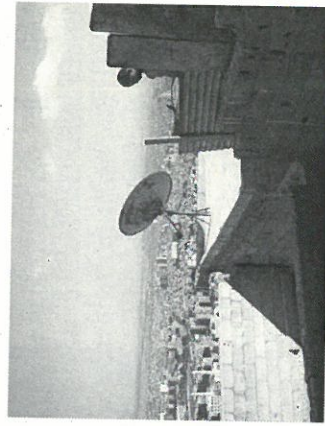


Figura 10

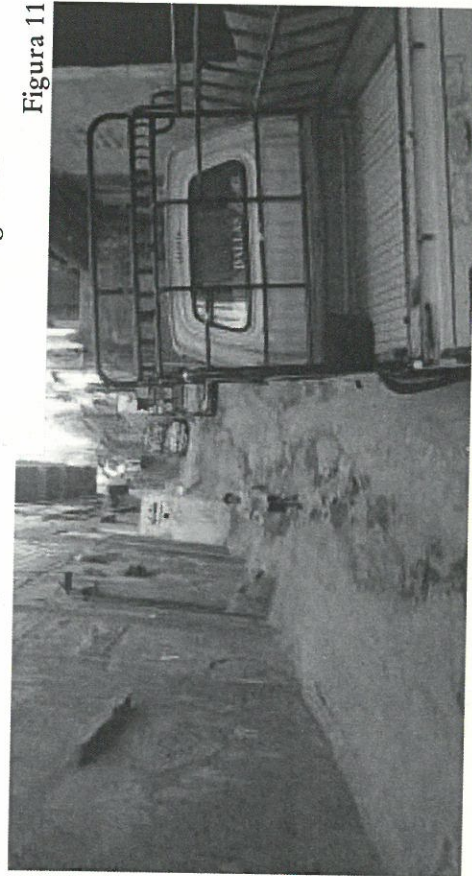


Figura 11

1.6 Eredità coloniali

Il moderno disegno urbano e i relativi sistemi legali, amministrativi e tecnici rappresentarono l'eredità lasciata dalla Francia alle popolazioni sottoposte alla sua amministrazione coloniale e mandataria. Le stesse conoscenze e tecniche cartografiche proprie della moderna scienza urbana fanno parte di questa eredità.

Stefania Pandolfo (1997) sottolinea che l'introduzione dei sistemi cartografici, elaborati a partire dall'Illuminismo in Europa, ha comportato, nelle colonie francesi del Nord Africa e Medio Oriente, un importante cambiamento nella percezione dello spazio e nella rappresentazione di esso presso gli attori sociali interessati a vario titolo alla produzione di mappe e carte geografiche. Il "dono" di strumenti quali la prospettiva o la vista a "bird's eye" mise in moto altrettante dinamiche di cambiamento nei modi di immaginare e descrivere sulla carta lo spazio. Rabah 'Abu Rabah, direttore della Mudiria 'amma al-masalah al-'aqaria (M'M': Direzione generale delle amministrazioni catastali), con sede a Damasco, in un'intervista concessami usò termini analoghi per definire il progresso nelle tecniche di rappresentazione dello spazio ai fini dell'amministrazione territoriale, introdotte dall'amministrazione mandataria francese in Siria dopo il 1926 - anno di fondazione dell'istituzione che presiede. L'introduzione dei sistemi cartografici moderni per la classificazione dello spazio è stata una vera e propria «eredità culturale» (*'irih thaqafi*) che i Francesi hanno lasciato (*taraku*) alla Siria. Attraverso simili eredità, l'Europa esportava la modernità in Medio Oriente.

Paul Rabinow ha mostrato la stretta connessione tra l'espansione del colonialismo francese e lo sviluppo della scienza geografica, in particolare dopo gli anni Sessanta-Settanta dell'Ottocento. Durante la guerra franco-prussiana (1870-1871), e dopo la sconfitta di Napoleone III a Sedan, molti importanti ufficiali coloniali come Joseph-Simon Gallieni rimasero impressionati dalla superiorità delle tecniche e conoscenze geografiche degli avversari. Le istituzioni repubblicane francesi decisero, di conseguenza, di rafforzare il collegamento tra lo studio dell'economia, delle scienze politiche, delle scienze statistiche e della geografia. I geografi francesi di fine Ottocento, come Paul Vidal de la Blache, superarono il determinismo della geografia tedesca e svilupparono il concetto di "genere di vita", secondo il quale la civilizzazione produce l'ordine che manca alla natura. Secondo i geografi sociali francesi, la

principale attività civilizzatrice consiste nel migliorare l'ambiente (*milieux*) e, di conseguenza, la vita umana (Rabinow, 1989, p. 195-196). Questo tipo di geografia si proponeva in stretto collegamento con le nascenti lobby coloniali: la Société de Géographie de Paris, fondata nel 1821, incrementò i legami con le attività coloniali a partire dagli anni Sessanta. Il suo presidente, Emile Cheysson, contemporaneamente membro della Société d'Économie Sociale e titolare della cattedra di economia alla École Libre des Sciences Politiques, già presidente della Société de Statistique de Paris, diresse l'Ufficio delle Mappe e Piante nel rinnovo della mappatura catastale dell'intero paese.

Alla fine del secolo XIX, la Francia era la nazione che contava il maggior numero di società geografiche e il maggior numero di membri di simili società. Strettamente collegate alle scienze economiche e politiche, le discipline geografiche svilupparono tecniche di agrimensura e di catasto i cui principali luoghi di collaudo furono le colonie e i paesi sottoposti a protettorato e a mandato.¹⁶

Fra le "eredità" lasciate dal mandato francese in Siria, c'è l'istituzione della M'M'. In ogni distretto governativo (*mohabafaza*) è presente una Direzione delle amministrazioni catastali (Mudiriya al-masaleh al-'aqarie); la M'M' ha sede nella capitale. Queste istituzioni si occupano dell'ampio settore dell'amministrazione immobiliare; qualsiasi atto di compravendita, riutilizzo, esproprio di immobili e di proprietà fondiarie passa attraverso gli archivi di questi enti; di conseguenza, questi si trovano dotati di straordinari strumenti di controllo e investiti del ruolo di supervisori generali del settore edile, attualmente uno dei settori trainanti dell'economia siriana,¹⁷ a differenza del settore industriale, in costante declino negli ultimi anni, e del commercio estero, fortemente penalizzato dalle sanzioni imposte dagli Stati Uniti, dai recenti disordi-

¹⁶ Rabinow, 1989, p. 140-143. Il primo decreto per l'immatricolazione del territorio, secondo il quale tutta la terra doveva essere registrata, tutti gli atti di trasferimento di proprietà stabiliti, i diritti e i doveri delle amministrazioni e dei proprietari specificati, fu emesso dal governo marocchino, sotto il protettorato francese, nel 1913. Questo decreto trasferì tutto il territorio urbano sotto il sistema di proprietà francese (*terre*, p. 292).

¹⁷ Recentemente, infatti, c'è stata una forte espansione degli investimenti nel settore edile, perché le banche hanno dimezzato i tassi di interesse ai loro creditori (8% → 4%) e molti di questi, di conseguenza, hanno investito capitali in un settore ritenuto sicuro e proficuo. Stime ufficiali calcolano che l'industria edile rappresenti il 5% del prodotto interno lordo e che essa sia in crescita (The Oxford Business Group, 2005, p. 101). Anche i prezzi degli immobili sono molto cresciuti, rendendo l'acquisto di una casa un impegno insostenibile per la maggioranza di Siriani.

ni in Libano, dall'intervento armato israeliano in questo paese¹⁸ e dalla guerra in Iraq.¹⁹

La M'M' fu fondata nel 1926 dall'amministrazione mandataria francese, che nello stesso anno eseguì un primo catasto generale della Siria e del Libano. La M'M' sostituì un'istituzione ottomana che aveva funzioni analoghe, il *tabu*, che agli occhi dei colonizzatori era incapace di gestire ordinatamente l'edilizia e i piani di sviluppo urbano.²⁰

L'eredità dell'amministrazione catastale rappresentò l'introduzione in Medio Oriente del potere disciplinare moderno che, come ha dimostrato Michel Foucault, ha sostituito nel mondo moderno — cioè in Europa — il potere della sovranità. L'amministrazione catastale, infatti, esercita una forma di controllo disciplinare sul territorio; l'obiettivo della M'M' è la completa classificazione dei terreni e degli edifici siriani, un'individualizzazione di tipo burocratico. A ogni edificio è fornito un documento chiamato ufficialmente "*sind tamliè*" ("documento di proprietà"), ma comunemente definito "carta d'identità" (*hawiè*), che ha sostituito il documento di età turca chiamato *tabu* (come la stessa istituzione); si tratta di un foglio (o più fogli) di cartoncino verde, recanti un numero in codice e una serie di dati; questi fogli vanno inseriti in un registro (*shife*); i registri sono libri rettangolari, foderati in similpelle nera, sulle cui pagine vengono registrati dati (*ishara*) quali la proprietà (*milkiya*), atti di passaggio di proprietà, eventuali debiti contratti per acquistarela, eventuali diatribe legali sorte tra le parti in causa, nonché una descrizione fisica dell'immobile, la sua collocazione geografica, la data di costruzione, notizie relative a eventuali restauri e ristrutturazioni. Un edificio con la propria *hawiè* è definito *mhabadad na mubararr* ("delimitato e redatto").

L'amministrazione catastale tende a individualizzare l'ambiente edificato a un punto tale da assegnare a ogni edificio una "carta di identità".

¹⁸ Dopo l'assassinio dell'ex premier Rafiq al-Hariri, centinaia di siriani residenti in Libano sono state costrette a rimpatriare dal paese confinante. Sul Partito Nazionale del 1943, sui palestinesi in Libano, sulla guerra civile libanese, sull'egemonia siriana nel paese, sugli accordi di Taëf, sulla «rivoluzione dei Cedri», sull'assassinio di Hariri, sull'intervento armato di Israele in Libano cfr. Corm, 1997 e 2005; Kapeliovuk, 1999; Gresh, 2000a, 2000b, 2005a e 2005b; Chesnot, 1993; Aronson, 2000; de la Gorce, 2001 e 2004; Cahen, 2002; Laurens, 2002; George, 2003; Aïta, 2005.

¹⁹ Sugli investimenti iracheni in Siria cfr. The Oxford Business Group, 2005, p. 101. Sulle relazioni tra la Siria e i paesi del Golfo cfr. George, 2003.

²⁰ Informatore: Rabah 'Abu Rabah, direttore dell'Amministrazione generale del catasto.

Intendo per individualizzazione il riconoscimento e l'assegnazione di una individualità. Secondo Michel Foucault, nel potere della sovranità l'individualizzazione è un privilegio di pochi, in primo luogo del sovrano (individualizzazione verso l'alto); nel potere disciplinare si tende invece a individualizzare ogni singolo membro della società (individualizzazione verso il basso).²¹

L'immagine della città dell'amministrazione catastale è un prodotto sociale carico di finalità e significati esclusivi, ma non indipendenti da rappresentazioni e *habitus*²² propri del contesto damasceno.²³ La M⁵M' ha suddiviso la città di Damasco in sezioni catastali (*manateq 'aqarie*) che tendono a essere distinte l'una dall'altra, sia dagli amministratori che da altri attori sociali, in base al valore del suolo, al costo degli immobili e al livello socioeconomico dei residenti.²⁴ Come ha giustamente evidenziato Christa Salamandra (2005) nel suo recente lavoro sulla capitale siriana, le aree di distinzione socioeconomica di Damasco sono facilmente individuabili dagli abitanti della città: tutta la città è suddivisa

²¹ Il potere governativo in Siria è attualmente al crocevia tra queste due forme: si tratta di una repubblica il cui presidente è stato designato per eredità, la cui carica, nella quale sono riassunti i principali poteri dello stato, viene periodicamente confermata tramite un referendum sulla sua persona, conformemente alla Costituzione siriana, promulgata nel 1973, che garantisce al Presidente il potere supremo in tutti i settori (The Oxford Business Group, 2005). Il governo svolge le sue funzioni attraverso un apparato burocratico estremamente complesso e ampio, che rappresenta uno dei principali settori occupazionali. I sindacati e le associazioni professionali, ad esempio, sono tutti sotto il controllo statale, e i loro dirigenti sono nominati dallo stato. Ogni gruppo e organizzazione, secondo Alan George, funziona non solo come associazione per i suoi membri, ma anche come una agenzia governativa e uno strumento di controllo sugli associati (George, 2003, p. 11). Si fa in modo, insomma, da allargare quanto più possibile ai membri della società gli strumenti del controllo; a ognuno, in altri termini, è consentito condividere una parte del potere di controllo della società disciplinare.

²² Secondo Pierre Bourdieu (2003), gli *habitus* sono sistemi di disposizioni che generano pratiche, azioni, pensieri, percezioni, discorsi, espressioni e rappresentazioni della gente; le pratiche quotidiane, i discorsi e le rappresentazioni della gente sembrano regolarità culturali ma sono improvvisazioni prodotte e regolate dagli *habitus*; i limiti di un particolare *habitus* sono fissati dalle condizioni materiali, storico-sociali e di classe che lo producono. Le pratiche generate dall'*habitus*, a loro volta, riproducono quelle condizioni oggettive.

²³ Per un'analisi delle organizzazioni amministrative come produttrici di senso, cfr. Anderson, 1996, p. 69-78.

²⁴ Nel laboratorio di pianificazione urbana rappresentato dal Marocco, il prototipo francese impose una simile classificazione dei quartieri nel 1917 (Rabinow, 1989, p. 293). Rabinow sottolinea la funzione di controllo-dominio di simili classificazioni.

visa dagli abitanti in quartieri, dei quali è possibile indicare immediatamente il livello sociale; si può affermare che il nome di un quartiere è a Damasco una metafora del livello socioeconomico dei suoi residenti.

L'area di 'Abu Rumaneh - quartiere di ambasciate e residenze di importanti uomini politici - si distingue per l'elevato livello socioeconomico: 'Abu Rumaneh, come vedremo in seguito, è metafora di ricchezza e di stili di vita occidentalizzati. Il costo degli immobili in quest'area rispecchia il piano della distinzione metaforica: in una scala gerarchica dei quartieri di Damasco, stilata in base al valore del suolo rapportato al costo degli immobili,²⁵ al gradino più alto si trova 'Abu Rumaneh (insieme al quartiere di Malki), seguita ai gradini successivi da Mohajrin (insieme a Sha'lan e Mezze, aree di una media borghesia commerciale e impiegatizia), scendendo fino alle parti non riqualficate della città antica e ai quartieri periferici che si intersecano con i cosiddetti campi profughi palestinesi.

L'amministrazione catastale promuove l'immagine di una società diversa e controllabile tramite strumenti burocratici come le sezioni catastali. In quest'immagine, i quartieri popolari che si sono sviluppati nelle città mediorientali durante il ventesimo secolo, in seguito all'immigrazione e agli spostamenti di popolazioni all'interno della regione, sono presentati come i quartieri bassi; l'amministrazione burocratica, in questo, dimostra di avere interiorizzato la prospettiva delle amministrazioni coloniali che avevano promosso l'immagine delle città antiche come di aree marcatamente separate dal resto del contesto urbano, perché fatiscenti e non adatte alla vita moderna.

L'analisi etnografica presso i gruppi che abitano queste località, tuttavia, mostrerà come esse costituiscano luoghi di socialità, nei quali la gente vive seguendo stili di vita significativi e dignitosi, informati molto spesso da una tradizione che essi vivono come un sistema di valori attivo e modificabile attraverso le generazioni, che fornisce loro modelli di comportamento e motivazioni per l'agire collettivo e individuale. Il discorso sulla miseria e sull'abbandono (e di conseguenza sulla salvaguardia e patrimonializzazione) si rivela essere uno strumento ideologico nelle mani di determinati gruppi sociali, interessati ad esercitare il proprio controllo su spazi urbani caricati dei valori dell'autenticità, della storicità e dello scambio.

Come si è visto in questo capitolo, le città mediorientali diventarono i cantieri nei quali le nazioni colonizzatrici sperimentarono la possibile

²⁵ Informatore: Rabah 'Abu Rabah, direttore della M⁵M'. Cfr. anche Salamandra, 2005.

trasformazione di un immaginario basato sulla separazione tra tradizioni e modernità, orientale e occidentale, disordine e burocrazia, in un linguaggio spaziale che diventava evidente e leggibile nelle forme urbane e nell'organizzazione delle città.

CAPITOLO 2 LOCALITÀ

Secondo Maurice Halbwachs, ciò che rende lo spazio una realtà sociale sono le attività umane e la memoria collettiva di queste attività, di cui lo spazio è sede. Halbwachs sottolinea che l'ambiente urbano è prodotto dall'evoluzione storica dei significati sociali attribuiti allo spazio: gli spazi delle diverse attività umane (lo spazio dello scambio economico, lo spazio delle relazioni giuridiche, lo spazio dell'amministrazione, lo spazio residenziale, lo spazio del piacere, ecc.) conservano nella propria immagine la memoria delle relazioni sociali che li hanno prodotti. Secondo Halbwachs (1996, p. 137), l'immagine dell'ambiente, che in parte i gruppi trasformano e alla quale in parte si adattano, e le relazioni tra i gruppi e l'ambiente sono fondamentali nella definizione del sé collettivo: la maggior parte dei gruppi disegna sul terreno la propria forma e ritrova i propri ricordi collettivi nel quadro spaziale così definito (*ivi*, p. 161); questa memoria è ciò che autorizza gli attori sociali a comportarsi nella maniera appropriata nel campo economico, religioso, giuridico e in tutti gli altri campi dell'esistenza.

La posizione di Halbwachs lascia intendere che lo spazio diventa sociale soltanto dopo che esso è stato edificato, abitato, frequentato. Un oggetto spaziale immacolato, di conseguenza, non sarebbe sede di socialità, perché ad esso non è collegata alcuna memoria. Un mercato è uno spazio sociale perché è sede delle relazioni e transazioni che vi hanno luogo; una chiesa è uno spazio sociale perché la comunità collega ad essa la memoria del rito e della riunione. Ma è possibile considerare la fase precedente alla costituzione della memoria come un periodo in cui quello spazio era neutro e asociale? A questa domanda rispondono gli studi sulla produzione dello spazio, che costituiscono il concetto di memoria con quello di "rappresentazione".

2.1 Produzione della località

Il capostipite degli studi sulla produzione dello spazio è Henri Lefebvre; ne *La produzione dello spazio* (1978), egli ha esteso l'analisi

marxiana dei cicli di produzione a quegli oggetti complessi, mutevoli, multifunzionali, eretti da molte mani che sono le città. Accanto alle componenti che, nel pensiero marxiano, costituiscono il ciclo di produzione (energie fisiche, intelligenze, tempi di lavoro) e rendono l'oggetto finale un prodotto sociale, Lefebvre ha individuato tre componenti specifiche della produzione degli oggetti spaziali: le pratiche spaziali (ovvero le attività sociali che si svolgono nello spazio), le rappresentazioni dello spazio (ovvero i modelli, come i piani urbanistici, formulati dai gruppi di "addetti" alla progettazione degli spazi per determinate attività), gli spazi di rappresentazione (ovvero i modelli inconsci e "poietici" che costituiscono le basi degli attori sociali per la loro azione e immaginazione dello spazio). Sin dalle prime fasi della sua produzione, di conseguenza, lo spazio è sociale, perché esso è prodotto da relazioni, tempi, attività, rappresentazioni e cicli lavorativi sociali.

Il principale contributo di Lefebvre e di quanti hanno approfondito gli studi sulla produzione dello spazio (Smith, 1982 e 1987; Zukin, 1987; Harvey, 1993; Kaika, 2005) è di arrivare a concepire lo spazio non come un campo statico in cui le relazioni e azioni umane hanno luogo, ma come un prodotto sociale delle relazioni, delle azioni, delle idee e delle rappresentazioni degli attori sociali. Lo spazio emerge come un prodotto del lavoro e dell'attività sociale che, impregnato di valori socializzati, qualità distintive e significati condivisi, può funzionare a sua volta come promotore di comportamenti, relazioni e attività sociali.

Gli studi di Arjun Appadurai sulla "produzione delle località" costituiscono il tentativo di tradurre sul piano dell'indagine etnografica le suggestioni provenienti dagli studi sociologici della produzione e memoria dello spazio. Appadurai (2001) ha indagato il ruolo che le località svolgono negli schemi dei flussi culturali globali. L'antropologo americano parte dalla constatazione, di stampo durkheimiano, che nelle società di piccola scala è sentita con forza l'esigenza di inscrivere la località nei corpi degli attori sociali e di inserire i corpi «entro comunità definite in termini sociali e spaziali» (*ivi*, p. 233). Lo spazio delle comunità diventa spazio sociale grazie alle attività ordinarie della quotidianità e a quelle straordinarie del rito; la memoria di queste attività è ciò che investe lo spazio di significati sociali. Uno spazio così saldamente legato alla comunità è una località, intesa da Appadurai come struttura di sentimento, proprietà della vita sociale e ideologia della comunità situata.

Come si è accennato nell'introduzione, tuttavia, non esistono località che non siano inserite in contesti più ampi e nelle quali gli attori sociali non abbiano sviluppato una visione del mondo di tipo globale. Anche nelle località di dimensioni più contenute, le attività di produzione, rappresentazione e riproduzione, ovvero le attività culturali (alleanze, battute di caccia, guerre, conflitti sociali, scambi), creano relazioni che trascendono i confini esistenti e "ampliano la scala" dei contesti sociali in cui queste comunità sono inserite. Le loro attività culturali, infatti, producono mutamenti nel linguaggio, nella visione del mondo e nell'auto-rappresentazione collettiva (*ivi*, p. 240-241): «Mentre i soggetti locali perseguono il loro compito incessante di riproduzione del vicinato, le contingenze della storia, dell'ambiente e dell'immaginazione accumulano il potenziale per la produzione di nuovi contesti materiali, sociali e immaginativi». La località è sempre generatrice di contesto nella misura in cui i soggetti locali sono in grado di produrre e riprodurre i propri vicinati¹ e stabilire relazioni con altri vicinati. La capacità dei soggetti locali di produrre vicinati e relazioni è condizionata dal loro rapporto con le forze produttive dello stato nazionale e di altre entità politiche ed economiche (come il capitale sovranazionale), che fanno apparire «sempre più fiochi, se non già estinti, i loro tentativi di produrre località» (*ivi*, p. 242): queste forze, infatti, hanno superiori capacità di determinare la forma generale dei vicinati entro il raggio del loro potere.

Le tecniche di produzione della località sperimentate dagli abitanti dei quartieri marginali, o bassi, delle città mediorientali, quartieri sviluppati in conseguenza di relazioni di potere translocali (lo sviluppo del capitale immobiliare, l'espansione delle città coloniali, gli spostamenti di popoli in Medio Oriente, le migrazioni interne) sono l'oggetto delle prossime pagine. Questo capitolo si apre con uno sguardo sui gruppi di "contadini" e sulla contrapposizione tra questi e i "cittadini". Dei cosiddetti contadini ci interessano ora alcune tecniche di produzione della località; nell'ultimo capitolo essi ritorneranno in quanto principali antagonisti delle istituzioni della patrimonializzazione dell'antichità.

¹ Nella definizione di Appadurai, la località è una «complessa qualità fenomenologica costituita da una serie di legami tra la sensazione di immediatezza sociale, le tecnologie dell'interattività e la relatività dei contesti» (2001, p. 231). Il vicinato indica le forme sociali in cui la località «si realizza in misura variabile. I vicinati (...) sono comunità effettive caratterizzate dalla loro concretezza, spaziale o virtuale, e dal loro potenziale di riproduzione sociale» (p. 232).

2.2 "Costruzione fuori"

In conseguenza dell'abbandono della "medina" da parte dei gruppi sociali elevati, durante il periodo dei mandati e protettorati europei, le aree antiche di alcune città mediorientali furono occupate da gruppi marginali, formati in seguito all'immigrazione dalle campagne e all'esodo di popolazioni (curdi, palestinesi, ebrei) attraverso i confini dei giovani stati nazionali mediorientali. Alcuni gruppi residenti in città e interessati a conservare strette relazioni con gli ambiti rurali dai quali provengono sottolineano la propria distinzione dal contesto urbano e adottano, come strategie per ribadire tale distinzione, modelli di comportamento definiti in opposizione a quelli cittadini.

L'apparente dicotomia tra cittadini e contadini è uno dei concetti vicini all'esperienza di molte società mediorientali, la complessità del quale può essere colta dall'indagine etnografica: la separazione tra gente di campagna e gente di città emerge dall'indagine etnografica come una di quelle frontiere etniche che perirono l'autodefinizione dei gruppi e la loro distinzione da altri gruppi.² Tuttavia, gli studi orientalistici hanno accettato acriticamente lo stereotipo della separazione tra città e campagna in Medio Oriente, producendo l'immagine fossilizzata di due universi separati. Provveremo qui ad analizzare le distinzioni che gli stessi "contadini" propongono come tecniche di produzione della località e come elementi di un discorso che permette loro di costituirsi come gruppi sociali coesi.

L'analisi degli immaginari spaziali dei gruppi che abitano la regione damascena permette di far emergere le sfumature e sovrapposizioni esistenti fra culture urbane e rurali in Medio Oriente. Lo stereotipo della città come luogo della civilizzazione e del prestigio, ma anche luogo pericoloso e decadente, che sopravvive solo grazie all'infusione di nuovo sangue proveniente dalle aree rurali, inquinare e nobili ancorché selvaggio, è un tema diffuso presso molti scrittori e filosofi musulmani (Gulick, 1969). Stereotipi sull'incapacità dei contadini di condividere i valori morali della gente di città sono riferiti da Eickelman (1976) per la città marocchina di Boujad. La distinzione città/campagna è molto cara anche alla gente dei villaggi dell'asi di Damasco e spesso è presente nei discorsi in cui i gruppi rurali presentano una propria autodefinizione.

² Fredrik Barth (1998) ha indagato la natura dei gruppi etnici come categorie ascrivibili, che forniscono criteri di identificazione agli attori stessi; la continuità del gruppo etnico dipende dal mantenimento di un confine, che permette di stabilire una dicotomia tra membri del gruppo ed esterni, nonostante i tratti culturali e l'organizzazione del gruppo possano trasformarsi.

D'altra parte, agli occhi dei gruppi elitari residenti in città, l'ambiente urbano può diventare un luogo distintivo perché sofisticato, colto, dominante sotto il profilo politico ed economico, luogo mutevole e antitradizionalista, unico luogo dove sia possibile una vita pienamente musulmana (Lapidus, 1969).

Un primo tentativo di superare la dicotomia città/campagna in Medio Oriente fu praticato dal "Symposium on ancient Islamic, and contemporary Middle Eastern urbanism", svoltosi nel 1969 a Los Angeles, i cui atti sono pubblicati in un volume a cura di Ira M. Lapidus (1969). Diversi interventi esposti in questo Symposium, tra i quali i più interessanti furono quelli di John Gulick e Ira M. Lapidus,³ mirarono a superare la netta contrapposizione tra ambiente urbano e rurale e a formulare una nuova definizione di città mediorientale che includesse sia le peculiarità del contesto urbano, sia le interrelazioni tra tale contesto e quello rurale.⁴

Più recentemente, Dale Eickelman ha sostenuto che la dicotomia netta tra città e campagna, fatta propria da molti studiosi mediorientali di matrice storico-sociale, non teneva conto del continuum che unisce le formazioni sociali e le categorie socioeconomiche della regione. Tale dicotomia serviva a convalidare lo stereotipo, comune tra gli studiosi mediorientali classici, che divideva gli abitanti della regione in due tipi ideali: gli abitanti della città (massimo grado della civilizzazione e dell'individualismo) e le tribù nomadi (mancanza di civilizzazione e

³ Insistendo sul concetto di compenetrazione tra città e campagna in Medio Oriente, Lapidus ha tentato di superare i modelli esistenti per teorizzare la realtà urbana nella regione e ha proposto il prototipo della città-regione. Esempio paradigmatico di questo tipo urbano-rurale sarebbe, secondo Lapidus, l'insieme Damasco-Ghuta. In simili regioni urbanizzate si è assistito storicamente all'interazione e alla mobilità, attraverso il territorio, di entità sociali che hanno saldamente collegato la regione al suo principale nucleo urbano, facendone una unità complessa e organica. Tra queste entità c'erano le bande di *zaw'ar*, le comunità degli "ulama", le scuole di legge, le sette e i partiti. In riferimento all'accesso alle risorse materiali, si sottolineò che stesse forme di sussistenza praticate dalle popolazioni rurali e da quelle urbane sono interdipendenti.

⁴ Ferné e Malarky si sono espressi criticamente su un altro tipo di opposizione dicotomica, che l'etnologia nordafricana avrebbe ereditato dall'Orientalismo: quella che vede da una parte il mondo "ribale", che rappresenta la coesione sociale, e dall'altra il mondo urbano, rappresenterebbe da una parte contadini e pastori stanziali o nomadi, dall'altra i commercianti urbani. Come sottolinea Eickelman, «i caratteri dell'interdipendenza tra queste forme socioeconomiche sono complessi e in continuo cambiamento, tanto che spesso risulta difficile suddividere i gruppi sociali "reali" in una tipologia che distingua semplicemente tra popolazioni rurali, popolazioni nomadi e popolazioni urbane» (Eickelman, 1993, p. 35).

massimo grado di coesione sociale); i contadini formavano una tipologia di individui incompleti, a metà tra l'uno e l'altro tipo ideale (Eickelman, 1993, p. 36; Asad, 1986, p. 10).

Le ricerche etnografiche più recenti su questi argomenti hanno sottolineato il carattere culturale, contestuale e ascrivito del senso di appartenenza a contesti urbani o rurali. Nella sua analisi della composizione familiare nelle città mediorientali, Janet Abu-Lughod (1987, p. 168) nota che un tratto che accomuna le aree urbane povere e le aree rurali è l'allargamento del senso di familiarità all'intero vicinato. Lo studio di Geoff Porter (2003) su Fez mostra come sia possibile per gente di origine rurale divenire pienamente urbana, attraverso un processo di acculturazione governato da istituzioni preposte all'educazione degli studenti provenienti da aree extraurbane; al termine di questo processo, in cui imparano le maniere, i comportamenti e i modi di parlare ortodossi per i cittadini, i "nuovi arrivati" acquisiscono un'origine Fassi, pienamente urbana. La stessa distinzione tra contadino e damasceno, come si vedrà più avanti, può essere più o meno marcata e può perdere significato nel caso di gruppi che decidono di iscriversi (e sono riconosciuti come appartenenti) a entrambe le categorie. Come sottolinea Lila Abu-Lughod (1989, p. 274), anche in gruppi relativamente omogenei si può riscontrare la coesistenza di discorsi contrastanti riguardanti le definizioni di appartenenza e di centro/periferia.

Le distinzioni tra cittadino e contadino, tra città e campagna si basano sull'oggettivazione di determinati modi di essere e, come si vedrà, di determinate condizioni materiali; di conseguenza, tali distinzioni non possono essere assunte come chiavi teoriche per comprendere le differenze esistenti tra i gruppi residenti nelle diverse aree che compongono le città mediorientali e il loro territorio. È necessario, piuttosto, indagare i modi attraverso cui – e i motivi per i quali – definizioni contestuali e ascrivite come cittadino e contadino sono scelte dagli attori sociali per definire l'identità di gruppo propria e altrui. Vanno indagate anche alcune differenze materiali che contraddistinguono diverse aree del territorio.

Il territorio di Damasco è formato da un centro urbano circondato da un'oasi composta da stanziamenti di varie dimensioni, strettamente interconnessi; secondo Lapidus, questa forma insediativa ha rappresentato un modello diffuso di organizzazione territoriale nel mondo musulmano a partire dal medioevo. La regione damascena è divisa, sul piano amministrativo, in un governatorato urbano (mohafaza Dimashq) e uno rurale (mohafaza Rif Dimashq); tale divisione da un lato sembra confermare la sua evoluzione storica come un'organica entità regionale; dall'altro, come

si vedrà, tale distinzione può essere considerata una forma di "oggettivazione culturale" (Palumbo, 2006, p. 44-47; Bourdieu, 1992; Appadurai, 2001) praticata dalla pubblica amministrazione e messa in discussione dai discorsi e pratiche quotidiane degli abitanti di alcune località.

Una prima riflessione, che consente di sfumare la demarcazione tra città e campagna, deriva dalla constatazione che esistono aree urbane dai caratteri rurali, come 'Ammara. Il quartiere di 'Ammara sorge a ridosso delle mura di Nur ed-Din, lungo il perimetro nord-occidentale della città antica di Damasco, distinto in 'Ammara Barranie ("di fuori") e 'Ammara Juanie ("di dentro") a seconda della collocazione rispetto alla cinta muraria. Si tratta di uno dei numerosi insediamenti sorti alla fine del secolo XIX, quando la forte spinta all'urbanizzazione ha indotto gente dei villaggi della Ghuta a trasferirsi nel centro urbano, che continuò a espandersi oltre la cinta muraria. Mentre i gruppi dai redditi medio-alti abbandonavano la città antica, nella prima metà del secolo XX gli immigrati dalle aree rurali si stanziarono nelle aree lasciate libere dai primi e si stabilirono negli edifici svuotati o costruirono nuovi insediamenti a ridosso delle mura, dove c'era terreno disponibile.⁵ Per acquistare una casa in città molti hanno dovuto vendere i propri terreni, come ha fatto il padre di un mio conoscente, 'Abd al-Rahman 'Abu Mohammed; quest'ultimo mi ha accompagnato spesso a visitare il suo villaggio natale, Al-Tauani, nel Rif Dimashq settentrionale, e il suo quartiere di adozione, 'Ammara Barranie.

Osservando su una carta il modello insediativo di questo quartiere se ne nota immediatamente la disomogeneità rispetto alla pianta delle vicine aree abitate, in primo luogo 'Ammara Juanie (figura 12). 'Ammara Barranie, dalla pianta più regolare, è attraversata e separata internamente dalla importante strada-suq Malik Faisal. Inoltre il quartiere esterno e quello interno sono separati dal tratto più basso del fiume Barada, da Bab 'Ammara e da Bab Salam. Si tratta di confini abbastanza netti e visibili, tali

⁵ Qualcosa di simile è accaduto in Marocco dopo il ritiro del protettorato francese (1956), quando gli «housing trends (...) were for people to move out of the medina as soon as they could afford to (...). Simultaneously, rural immigrants were coming to Fez and moving into the vacated medina neighborhoods» (Porter, 2003, p. 130-131). Questo trend, secondo Rossi, ha accomunato nel secolo XX molte metropoli dei paesi colonizzati e in fase di decolonizzazione (Rossi, 1984). Cfr. anche Davis, 2006, sulle «abitazioni di seconda mano»: «A Bab-el-Oued, il famoso quartiere lungo il mare di Algeri, (...) gli indigeni poveri hanno preso il posto dei *colonos* di classe operaia. (...) Le classi medie postcoloniali (...) fuggono dai nuclei centrali verso i sobborghi cintati e le cosiddette «edge cities», le «città di margine» (Davis, 2006, p. 35).



Figura 12

da consentire una definizione abbastanza sicura, da parte dei residenti, di dove finisce il quartiere “di fuori” e dove comincia quello “di dentro”.

La maggior parte dei residenti di ‘Ammara Barranie proviene dai villaggi del Rif Dimashq settentrionale. Come in molte città mediorientali, i nuovi migranti dipendono dall’assistenza dei parenti e amici che si sono già stabiliti in città, che spesso trovano ai primi degli alloggi nei pressi delle proprie residenze.⁶

La comune provenienza geografica è per gli abitanti di ‘Ammara Barranie un fattore di distinzione all’interno del contesto urbano damasceno, e come tale va ribadita in diversi modi. In primo luogo, è necessario mantenere saldi legami con i villaggi di provenienza. A questo scopo, essi dispongono di un sistema di comunicazioni abbastanza efficace, gli autobus privati che collegano con una certa puntualità il Rif settentrionale con la città, per via anche della presenza in quell’area degli importanti centri turistici e religiosi di Sidnaia e Ma’lula. Un mestiere abbastanza diffuso tra gli abitanti di ‘Ammara Barranie, inoltre, è quello di tassi-

⁶ Gulick, 1969. Secondo Gulick ciò si traduce in raggruppamenti residenziali di gente che in origine veniva dallo stesso villaggio o area rurale. Questa natura dei raggruppamenti residenziali di stile rurale in città non si discosta, secondo l’autore, dai tradizionali sistemi insediativi urbani. L’immigrazione di gente dalla campagna, dunque, oltre a far crescere le città contribuisce al mantenimento di modelli culturali urbani. Questa sarebbe secondo Gulick un’ulteriore prova dell’inadeguatezza teorica dell’opposizione città/campagna.

sta: molti riescono a visitare il villaggio natale durante i viaggi di lavoro, compiuti per trasportare i propri clienti.

Il mantenimento di legami col villaggio richiede infatti ritorni regolari, in occasione di matrimoni, funerali, cerimonie di vario genere, spesso utilizzate per creare nuovi legami. È abbastanza frequente che un genitore, pur risiedendo in città con tutto il suo nucleo familiare, cerchi nel villaggio i partner matrimoniali per i propri figli. I legami si mantengono anche tramite visite periodiche e scambi di doni; molto spesso, chi riesce a visitare il proprio villaggio con maggiore frequenza porta in città prodotti alimentari da regalare a quelli che si spostano con minore regolarità.

Molti dalle origini rurali mantengono saldo il legame con il proprio villaggio attraverso cambi stagionali di residenza. Questo è particolarmente vero per quelli che provengono da villaggi abbastanza distanti dalla capitale, per lo più in altri distretti regionali: in questo caso, lo spostamento richiede un certo dispendio di denaro e di energie, tale da consentire un solo trasferimento annuale in direzione del villaggio, una permanenza stagionale — di solito estiva — e un solo ritorno in città. È il caso dei residenti del quartiere cristiano di Damasco, Bab Tuma, originari della regione di Homs. I originari dei villaggi dell’oasi preferiscono invece praticare varie forme di pendolarismo, che possono essere su base giornaliera, settimanale o mensile. Alcuni residenti di ‘Ammara Barranie si recano ogni fine settimana nei loro villaggi di origine; d’estate le donne della famiglia si trasferiscono permanentemente nel villaggio, mentre il capofamiglia e i figli maschi, che lavorano in città, le raggiungono nel fine settimana.

In secondo luogo, per sottolineare la distinzione della propria provenienza geografica bisogna adottare un certo stile di vita e di comportamento. Questo può comportare il rifiuto del proprio ambiente abitativo urbano, squalificato rispetto alle superiori qualità del villaggio. ‘Abd al-Rahman ‘Abu Mohammed, ad esempio, sottolinea che nel suo villaggio di origine, Al-Tauani, il tempo è bello e l’aria è pulita; sostiene che, da quando si è trasferito a Damasco, è sempre malato (*marid*).

È come se la gente trasferitasi a Damasco in seguito alla forte espansione urbana, a partire dagli anni Sessanta-Settanta del Novecento,⁷ avvertisse il distacco da un ambiente dequalificato rispetto a quello originario e percepisse l’ambiente originario come l’unico spazio a cui è possibile tornare.

⁷ Bianquis, 1981. Sull’enorme crescita urbana, nel corso del secolo XX, in tutto il Medio Oriente, cfr. Eickelman, 2002, p. 85-88.

sibile assegnare – e in cui si possono riconoscere – le qualità necessarie a una vita soddisfacente. Le malinconiche parole di 'Abd al-Rahman sono:

vivo lì, ad 'Ammara, per il lavoro, per il cibo. Ma la vita lì no good. Qui (a Al-Tauani) i bambini vanno per strada tranquilli, lì no. Qui non c'è rumore; senti rumori? E l'aria è buona. Mia moglie ama stare qui. Mi piacerebbe risiedere in un quartiere periferico di Damasco, per arrivare più in fretta al mio paese di me,⁸ ma per il mio lavoro è meglio stare in centro.

Al-Tauani è un villaggio di cinquemila abitanti. Il patrimonio immobiliare e fondiario paterno è stato diviso tra 'Abd al-Rahman (che l'ha rivenduto per acquistare la sua casa a Damasco) e suo fratello. In seguito 'Abd al-Rahman ha messo da parte i soldi necessari per costruire a sua volta una casa nel paese natale, dove si reca in occasione di festività, cerimonie familiari, vacanze.

Dai ruderi della casa paterna, lasciati in piedi per conservare un ricordo (*albekra*) – questi villaggi sono pieni di perimetri murari cadenti che racchiudono, come recinti, delle aree in cui sorgono i nuovi edifici – non sono mai stati rimossi alcuni vecchi oggetti: un cesto di vimini, delle lampade ad olio, degli strumenti agricoli vecchi e rovinati, che mi sono stati mostrati come testimonianza della lunga storia della famiglia e della sua casa, ormai inesistente.

Mio nonno costruì questa casa; è morto quando eravamo piccoli.

C'erano dentro degli orti (*zar'*) coltivati, degli alberi. La casa è di terra (*tin*). Vedi questa corda? Vi era attaccato un secchio con cui prendevamo l'acqua dal pozzo.⁹

Le qualità di queste vestigia non risiedono tanto nella loro utilità quanto nel loro essere dei monumenti integrati nel paesaggio visivo del paese, impronta lasciata dalle generazioni passate, da tutelare come ricordo delle proprie origini. L'ambiente è abitabile, secondo West, quando non è solo un luogo pieno di risorse che aspettano di essere usate o tra-

⁸ Nei dialetti della Ghuta settentrionale è diffusa l'abitudine di rafforzare la desinenza possessiva di prima persona aggiungendo al sostantivo il pronomine personale *'ana* (io) o *'nebna* (noi); questo rafforzativo si aggiunge soprattutto quando il legame affettivo tra chi parla e l'oggetto di cui parla è molto forte. Così «il mio paese», che in città si direbbe *baladieti*, nel Rif diventa *baladieti 'ana* (il mio paese di me); «la mia casa» in città – e nell'arabo classico – è *beiti*, nel Rif è *beiti 'ana*; «mio padre» in città e nel classico è *'abi*, nel Rif settentrionale è *'abui 'ana*. Questo pronomine rafforzativo risulta strano e degno di scherno ai cittadini istruiti, come le sorelle Kaanan, con cui ne ho parlato.

⁹ Informatore: Riduan.

sformate in merci, ma quando diventa uno spazio di relazioni sociali tra i vivi e i morti.¹⁰

Per gli abitanti di 'Ammara, la distinzione tra gente di campagna e gente di città è prima di tutto performativa: sentirsi "contadini", per gruppi che non hanno con i campi e con la produzione agricola se non un contatto sporadico, richiede l'adozione di un codice etico-comportamentale e di un complesso di atteggiamenti fisici come modelli di riferimento e segni di distinzione dalla società urbana. Questi modelli sono proposti come caratteristici del proprio gruppo sociale e, di conseguenza, del proprio distretto abitativo. Le norme e le pratiche dell'ospitalità sono un campo dell'esperienza in cui emergono reciproche definizioni dell'identità di gente di città e gente di campagna. Nei villaggi di campagna della Ghuta settentrionale, gli ospiti sono ricevuti nelle medesime stanze in cui, in altri momenti della giornata, le famiglie dormono, guardano la tv, mangiano. Ai damasceni questa pratica appare come un'inammissibile esibizione di povertà. Riporto un brano da una conversazione avuta con 'Abd al-Rahman.

Domenico: «Com'è il quartiere ('Ammara Barranie)? Ti piace?».

'Abd al-Rahman: «Deve piacermi. Tra il vicino e l'amico deve esserci affetto (*mababbe*)».

D.: «Non ci sono problemi con i vicini?».

'A.: «Va tutto bene qui, siamo tutti poveri».

D.: «Conosci tutta la gente che abita qui?».

'A.: «Devo conoscerla, conosco tutti i vicini qui intorno».

D.: «Non preferiresti abitare in un appartamento piuttosto che in una casa araba?».

'A.: «Io sono della campagna, amo la casa araba».

D.: «I vicini ti conoscono?».

'A.: «Sì; chiedi "dov'è la casa di 'Abu Mohammed" e tutti te lo diranno».

D.: «Ma preferisci la città o la campagna?».

'A.: «È meglio la campagna. Qui non offrono il tè, non c'è generosità. In campagna tutti sono generosi».

Un amico di un villaggio nel Rif meridionale ritiene che una delle differenze tra Damasco e la campagna è che

Lì, a Sham, ci sono soldi. Qui i bambini lavorano, perché pensano ai propri familiari che devono fare sacrifici per loro. In città mandano tutti i bambini a scuola, anche se sono degli asini e se vengono bocciati. I bambini della campagna sono più intelligenti, anche se più poveri!

¹⁰ West, 2005, p. 636. Su questo argomento cfr. anche Bloch, 1992.

Il senso di ospitalità poco sofisticata e la consapevolezza della propria "povertà", caratteristici della gente del Rif, possono diventare per gli Shamiin o Shuam, i "pienamente urbani", elementi tipici del carattere campagnolo, dai quali è necessario prendere le distanze. L'ospitalità è un campo dell'esperienza che richiede l'assunzione e l'enfatizzazione di particolari disposizioni pratiche e discorsive (Herzfeld, 1991): il senso di appartenenza al gruppo degli Shuam può costruirsi anche sull'adozione di simili disposizioni e sull'enfatizzazione delle differenze tra cittadini e contadini.¹¹ Un amico shami mi ha fatto notare che dimostrare ospitalità prevede un certo dispendio di denaro, cosa che i "contadini" non possono permettersi:

Io in casa ho sia il *majles*, o il *tarraba*, per sedermi per terra con la mia famiglia, sia il *kanabai* (divano) e le sedie per gli ospiti che voglio sedersi in poltrona e stare più comodi. Gli ospiti di fuori (*ghurb*) si siedono in poltrona. In campagna non hanno il *kanabai*, si siedono e fanno sedere tutti per terra: "Dai, siediti per terra!"

Un proverbio diffuso a Damasco recita: "Apri e sii orgoglioso, oppure chiudi e lascia stare". L'amico shami che me l'ha riferito mi ha spiegato che

se voglio invitare gente a casa mia, devo riceverli con un bell'aspetto, devo sorridere, devo offrire loro cose adeguate per degli ospiti, devo aprire loro la porta ed essere orgoglioso. Devo essere orgoglioso di aver parlato bene e di aver offerto cose buone. Altrimenti è meglio che chiudi la porta, ti sieda nascosto e non inviti nessuno.

La condivisione delle ristrettezze non sembra un atteggiamento tollerabile da parte dei "pienamente urbani"; osservando la questione dal punto di vista delle regole dell'ospitalità, si può dire che non si possono equiparare tutti gli ospiti. Se il ricevimento dei *dunif qaribin*, gli ospiti più familiari, può essere informale e lì si può fare accomodare sul *majles*, gli "ospiti di fuori" (*ghurb*) vanno ricevuti con maggiore formalità. L'equiparazione tra i due tipi di ospiti può essere invece motivo di distinzione per gente di origini rurali. In realtà, quando da *ghurb* ho visitato villaggi di campagna, spesso sono stato ricevuto dai padroni di casa in

¹¹ Porter nota che uno dei modi per dimostrare di avere una genealogia radicata nella città consiste per gli abitanti di Fez nell'attribuire alla gente rurale una serie di caratteristiche ritenute trasgressive di un codice morale fatto di cortesia, sofisticatezza, distinzione estetica, il comportamento e le norme di condotta che denotano l'"urbanità": prevedono, tra le altre cose, una maniera appropriata per entrare in casa e per ricevere gli ospiti (Porter, 2003, p. 135-136).

poltrona, o al tavolo con le sedie per delle colazioni. In tali occasioni mi è stato fatto notare che, se sedevamo al tavolo era per via della mia presenza. Quindi anche in campagna possono essere riservati trattamenti diversi agli ospiti "di fuori" e a quelli "vicini". D'altronde, ho passato diverse serate in compagnia di amici Shuam seduto al *majles*, sia in abitazioni povere che presso famiglie medio borghesi.

Tutto questo dimostra che la definizione del sé in base all'appartenenza rurale o urbana si fonda su pratiche comportamentali formative e performative. La differenza diventa molto sfumata nel caso di gruppi che si autodefiniscono sia "contadini" che "cittadini", come nel caso degli abitanti dei villaggi-satellite (Gulick, 1969) di Damasco.

2.3 Contadini di città

Uno di questi villaggi-satellite, distante dal centro urbano una decina di chilometri, è Ghuslanie, nel Rif Dimashq meridionale. Villaggio tradizionalmente agricolo, negli ultimi decenni Ghuslanie, come molti paesi dell'area, ha assistito all'abbandono dell'attività agricola da parte di molti abitanti, che hanno trovato impieghi di varia natura, collegati con la costruzione e l'espansione dell'aeroporto internazionale, a sud di Damasco.¹²

Come gli abitanti di altri villaggi, la gente di Ghuslanie avverte la propria specificità in confronto agli Shuam e la ribadisce in vari modi. Come mi ha riferito Ziad 'Abu Iiad Faraj, un mio conoscente del villaggio, «la gente di Damasco è una cosa, la gente del Rif un'altra» ('ahl Sham lahalun, 'ahl ar-Rif lahalun).

Uno degli argomenti che gli abitanti di Ghuslanie propongono come tratto specifico dell'identità contadina è la rigorosa protezione delle donne dagli sguardi degli estranei. La percezione più diffusa è che le donne di Damasco possano uscire di casa non accompagnate, mentre in campagna questo non accade. Il motivo è la norma che invita gli uomini ad essere gelosi delle donne della propria famiglia. Un'espressione diffusa nel Rif meridionale è «non mangi carne di cammello?» e viene indirizzata a chi si ritiene che non manifesti la propria gelosia. È naturale per l'uomo, infatti, essere geloso, così come è naturale mangiare la carne di cammello. Dal

¹² Sono in corso dei lavori che espanderanno le piste dell'aeroporto in modo tale da estendere la capacità da due milioni e mezzo di passeggeri a cinque milioni (The Oxford Business Group, 2005, p. 103).

momento che questa abitudine alimentare è poco diffusa tra gli Shuam, si ritiene anche che essi non siano gelosi delle proprie donne.

Nei fatti, è molto difficile vedere in giro per le strade più ampie di Ghuslanie delle donne. È verosimile che, nella scelta dei propri percorsi quotidiani, le donne del villaggio evitino le strade più trafficate e preferiscano tragitti secondari tra le diverse abitazioni, e tra queste e i luoghi commerciali. Potrebbe valere, per aggregati simili a Ghuslanie, la distinzione proposta da Koji e Talai (1990) in sfere di competenza maschile, femminile e dei bambini: secondo questi autori, tra l'area privata della casa e quella pubblica della strada ci sarebbero una serie di aree intermedie; tra queste, l'area intermedia esterna, comprendente le panche poste fuori dalla casa, il vicolo e i negozi locali, è la sfera quotidiana delle donne; tra le aree pubbliche, il mercato è una sfera occasionale delle compere delle donne, mentre è contemporaneamente la sfera sociale quotidiana degli uomini.

La presenza femminile diventa più visibile man mano che ci si avvicina alle abitazioni; all'esterno di queste, durante il giorno, si trovano bambini che giocano e donne mature o anziane; le donne più giovani tendono a stare la maggior parte del tempo dentro casa.¹³

La spiegazione offertami è che

per la nostra legge (*ash-shar'*) e la nostra religione nostra sorella, anche se è fidanzata (*makhtabe*) non deve uscire con il fidanzato (*al-khatib*).

Solo quando si sposa può andare a casa del marito; prima può vedere il fidanzato solo accogliendolo in casa propria, in presenza di suo fratello.¹⁴

Secondo Ziad, in città questa legge non viene più osservata ed è sufficiente sottoporsi alla cerimonia del *katb 'ikeitab* (la firma del contratto matrimoniale) perché le ragazze possano uscire con i fidanzati.

Come si è visto nel paragrafo precedente, la gente del Rif definisce se stessa in contrapposizione ai cittadini riguardo ai doveri dell'ospitalità. Mentre nel villaggio, di norma, bisogna ricevere un *ghurb* – un estraneo – senza fare domande, in città ci si può rifiutare di farlo. Il motivo sarebbe che in città «le case sono piccole e lo spazio è limitato; le case di campagna (*buiut rife*) sono più grandi».¹⁵ Alcuni amici cittadini sorridono dell'habitus «rurale» che consiste nel dovere, spesso ribadito da gente dei villaggi della Ghuta, di accettare in casa propria un *ghurb* che chiede di

¹³ Dentro casa, tuttavia, mi sembra che le donne dei villaggi siano più facilmente visibili che le donne damascene.

¹⁴ Informatore: Ziad 'Abu liad.

¹⁵ *Idem*.

essere ospitato senza fargli domande per tre giorni; al quarto giorno gli si può chiedere chi sia, cosa voglia, ed eventualmente invitarlo a partire. Ho discusso di tale pratica con amici Shuam, che la trovano assurda.

Le grandi case del Rif meridionale ospitano di norma diversi nuclei familiari: i nuclei familiari dei figli maschi di una coppia anziana, i figli non sposati di questa, le figlie vedove tornate in casa; nel caso di coppie particolarmente prolifiche, c'è la possibilità che i gruppi domestici siano composti da diverse decine di individui. Il sistema abitativo basato sulla famiglia allargata, che è in fase di abbandono in città (nonostante alcuni tentativi recenti, in alcuni quartieri borghesi, di riprendere tale sistema abitativo attraverso l'acquisto, negli edifici a più piani, di appartamenti attigui), nei villaggi è funzionante.¹⁶ La prima sensazione che si avverte avvicinandosi alle case di Ghuslanie ed entrandovi è che esse siano vivaci, chiassose e affollate. Torme di bambini vi scorrazzano liberamente.

La casa di una famiglia allargata, nella campagna damascena, è composta da un edificio di uno o due piani, un atrio e un cortile. L'edificio è sede di alcuni spazi comuni, come la cucina e il deposito per gli alimenti, e dei diversi vani di competenza dei singoli nuclei familiari dei figli maschi. Questi vani vengono chiamati "case". Vi si trovano dei tappeti che coprono il pavimento per intero, lasciando solo una fascia scoperta, sul lato dell'ingresso, per depositare le scarpe; c'è di solito un mobiletto con lo stereo, la televisione e, presso le famiglie che possono permetterselo, un ricevitore satellitare; un *magles* si trova lungo uno o due lati; alle pareti si trovano nicchie per depositare materassi e coperte. Durante il giorno – e, in certi casi, come per le *sabra* (le serate in compagnia), fino a tarda sera –, questi vani appartengono all'intera famiglia, che li utiliz-

¹⁶ Gulick notava nel 1969 che nella struttura dei nuclei abitativi non sono rilevabili sostanziali differenze tra città e campagna e le famiglie rurali non sono molto più ampie delle famiglie urbane. Nelle città è abitudine diffusa che i giovani non sposati vivano con i loro genitori e fratelli, e che coppie anziane o vedove vadano ad abitare in casa dei figli. Alcuni proverbi diffusi a Damasco insistono sulla positività della vita nella stessa casa della propria famiglia: "chi vive a casa dei suoi genitori abbia salute!" (*'ili bi-beit 'ablu 'ala mablu*). Tuttavia è possibile che le osservazioni di Gulick non siano più valide per la Damasco contemporanea, in cui i dati demografici indicano una crescita della popolazione della campagna molto più rapida rispetto alla crescita della popolazione urbana: a fronte di una sostanziale parità tra la popolazione urbana e rurale all'inizio del 2004, entrambe di circa un milione e mezzo di abitanti, la previsione per il 2005 è di 1.708.000 abitanti nella Mohafaza Dimashq e di 2.427.000 abitanti nella Mohafaza Rif Dimashq (Central Bureau of Statistics, 2004). Come riporta Khawaja, la Mohafaza Rif Dimashq è la regione siriana in cui si riscontra il massimo livello di immigrazione da altri governatorati e dall'area urbana (Khawaja, 2002, p. 26).

za come stanza degli ospiti (*gburfa ad-duini*), sala da pranzo (*gburfa al-'akef*), sala delle bevute (*gburfa asb-shrob*), sala della veglia (*gburfa as-sabra*). Dopo che le funzioni comuni sono state svolte, ogni coppia si ritira nella propria stanza con i propri figli per dormire, tirando fuori dalle nicchie a muro i materassi e la stanza diventa "stanza della famiglia" (*gburfa al-'ele*).

Il cortile è protetto dagli sguardi esterni. Nell'atrio, solitamente separato dal cortile, si possono custodire gli animali domestici; vi si trova spesso un forno per cucinare il pane.

Oltre che per la maggiore estensione dei gruppi domestici, la composizione familiare nel Rif si distingue da quella della città per la tendenza da parte degli uomini a sposare più di una donna, costume poco diffuso in città. Il padre di 'Abd al-Rahman 'Abu Mohammed, ad esempio, aveva due mogli; il secondo matrimonio può essere motivato da una circostanza precisa, come nel caso in questione: il primogenito maschio infatti era morto, e c'era l'esigenza – riconosciuta anche dalla prima moglie – che il padre generasse altri figli. Anche Ziad 'Abu Iiad ha due mogli, come molti a Ghuslanie.

L'impressione, da parte di "pienamente urbani" come 'Issam 'Abd al-Haq, è che si tratti di un'abitudine bizzarra:¹⁷

Con l'avvento dell'Islam Dio disse: potete sposare solo quattro donne. Prima un uomo poteva sposarne quante voleva. Se uno sposa quattro donne, se è musulmano e ama Mohammed deve essere equo nei loro confronti: deve dare a tutti una penna, un pigiama, un bacio. Dio disse: "sposate quattro donne se volete, ma dovete essere equi. Ma io so che non sarete equi"; è come se avesse detto di sposarne solo una! In Siria solo l'uno per mille sposa più di una donna; se vedi uno che va in giro con due donne dici "ooh!": io sono musulmano, e a me sembrerebbe strano. Può capitare che un uomo sposi due donne, ma ci deve essere una ragione, come il fatto che la prima non può generare figli. Io ho un parente che l'ha fatto per questo motivo. In campagna accade più che in città. Nella campagna vicina pochi sposano più di una donna; ma nella campagna lontana, ad esempio a Deir Ezzor, o Qamishi, lavorano la terra, coltivano, e sposano le donne come se fossero delle lavoratrici: ne sposano una seconda, una terza e una quarta perché li aiutino nei campi. Una famiglia è una compagna! Si siedono al tavolo tutti insieme, il marito una volta dorme con una, una volta con l'altra, di mattina quando si svegliano vanno tutti nei campi.

¹⁷ Cfr. anche Salamandra, 2004.

Nella definizione identitaria del proprio gruppo sociale è fondamentale il fatto di sentirsi legati al mondo contadino: gli abitanti dei villaggi della Ghuta definiscono se stessi *fellah* o *zera'in*,¹⁸ ossia contadini o agricoltori, anche se praticano altre attività, o se l'agricoltura non è la principale attività di sostentamento.

Riporto un brano da una conversazione con 'Abd al-Rahman 'Abu Mohammed, a Al-Tauani:

Domenico: «Sei damasceno?».

'Abd al-Rahman: «No, io sono del Rif. Sono contadino, agricoltore».

D.: «Ma non fai il tassista?».

'A.: «Non dipende dal lavoro che faccio, ma da mio padre: lui era agricoltore e quindi anch'io sono agricoltore. È meglio essere agricoltore che essere damasceno».

L'appartenenza al gruppo dei contadini può dunque porsi in marcata contrapposizione con l'appartenenza al gruppo degli Shuam. Nei villaggi-sarillite, tuttavia, le due appartenenze possono non essere esclusive una dell'altra. La famiglia di Ziad 'Abu Iiad pratica una forma di agricoltura di sussistenza, i cui principali prodotti sono il grano, con cui producono il pane, e le verdure. Le principali attività dei due uomini in età attiva, Ziad e suo fratello Shadi, non sono legate all'agricoltura: sono entrambi tassisti e muratori.

Una imponente riforma agraria, iniziata nel 1958 e conclusasi verso la fine degli anni Settanta, comportò la burocratizzazione dell'attività agricola in tutta la Siria, la pianificazione della produzione, l'implementazione delle tecnologie agrarie, l'avvio di imponenti opere idrauliche e una parziale redistribuzione dei latifondi, sull'esempio della riforma attuata da Nasser in Egitto (nel 1958 i due paesi si erano federati nella Repubblica Araba Unita; cfr. Hinnebusch, 2001). Mentre riuscì a trasformare i grandi latifondisti in capitalisti agrari, e a rafforzare una classe media contadina fortemente legata alla terra, la riforma non riuscì a debellare la condizione di miseria della massima parte dei lavoratori dell'agricoltura, privi di proprietà fondiaria e delle risorse economiche necessarie per acquistare. Nella campagna damascena, in particolare, la distribuzione di terreni di quattro o cinque ettari a contadini e mezzadri fu praticata con l'intenzione di consolidare una classe di piccoli proprietari; mentre i nuovi capitalisti agrari, che acquistarono una notevole quantità di piccoli fondi, avevano a disposizione le superfici di terra necessarie per coltivare

¹⁸ Sulla differenza tra *fellah* e *muzar'* cfr. Van Aken, 2003.

il grano in maniera estensiva, i piccoli proprietari furono costretti, per l'esiguità delle loro terre, a convertire il loro sistema di coltivazione, passando a un sistema intensivo di colture commerciali come il cotone e la barbabietola da zucchero. Ma per la coltivazione di colture commerciali sono necessarie maggiori quantità di fertilizzanti, di acqua per l'irrigazione e di forza lavoro: con la crescita delle spese i contadini si sono visti costretti a dipendere da attività non agricole (Naito, 1986).

Questo non impedisce agli abitanti dei villaggi del Rif di autodefinirsi contadini (*fellab*). L'agricoltura può essere una priorità culturale e morale che permette di distinguersi sia dalla gente di città che dai nomadi del deserto (Van Aken, 2003 e 2005). Il termine *fellab* si riferisce ai valori morali della vita contadina tradizionale, una «comunità morale» (Eickelman, 1993, p. 41) che si ritiene radicata al villaggio d'origine (Van Aken, 2003, p. 88-90). I simboli del villaggio, i valori che si vogliono riconoscere come tipici della vita rurale, e la stessa identità collettiva di *fellab* possono essere segnali e riferimenti costanti per definire le proprie origini, soprattutto nel caso in cui le basi materiali della vita contadina si siano perse:¹⁹ tali simboli, valori, identità possono diventare vere e proprie icone di autenticità (Van Aken, 2003, p. 88-90).

Se si accetta questa definizione di *fellab*, si può dire che la maggioranza della popolazione del Rif Dimashq è di contadini. Tuttavia, malgrado Damasco e il Rif siano «due cose diverse», la famiglia Faraj si definisce come *fellabim bi-Rif Dimashq* (contadini della campagna di Damasco), sia *fellabim* che Shuam. Non è escluso che la maggiore vicinanza di simili villaggi-satellite al centro urbano rispetto a centri abitati più distanti come Al-Tauani abbia una serie di effetti su questi *fellabim*: essi possono evitare il pendolarismo su base mensile o stagionale; preferiscono compiere spostamenti quotidiani dal villaggio alla città e viceversa per il lavoro (nel caso di Ghuslanie, tra la città, il villaggio e l'aeroporto); essi possono così evitare il trasferimento coatto in città e conservare un certo contatto con l'attività agricola; nel caso di simili villaggi-satellite, l'abbandono dei campi non è totale e la creazione dell'ideale della terra (*'ard*) perduta,²⁰ plausi-

¹⁹ Come nel caso di famiglie costrette a vendere la proprietà fondiaria per acquistare proprietà immobiliari in città.

²⁰ La traumaticità dell'evento della vendita della terra è sottolineata dall'insistenza con cui molti di origine rurale sostengono che «chi non ha terra non ha onore» (*'illi ma 'andhu 'ard ma 'andhu 'ard*). Citando Emyrs Peters, Eickelman sottolinea «l'enfasi che gli stessi abitanti del villaggio ponevano sui diritti di proprietà terriera che essi considerano come il criterio fondamentale di identità sociale. Gli abitanti del villaggio asserivano l'esistenza di una speciale identità tra loro e le loro terre e parlavano di se stessi come dei

bile nel caso di trasferimenti da regioni più distanti, può non avvenire. Di conseguenza, gli abitanti di Ghuslanie evitano di porre la propria identità contadina in netto contrasto con l'identità damascena. La definizione del sé collettivo, in simili località, mette in discussione la netta contrapposizione tra città e campagna, pratica di oggettivazione culturale accettata e promossa anche dalla amministrazione pubblica nella sua chiara distinzione tra mohafaza Dimashq e mohafaza rif Dimashq. La stessa attività agricola può non essere impregnata di mito, come nel caso di gente trasferitasi in città dopo aver venduto le proprie terre e rinunciato al lavoro nei campi; le altre attività di sostentamento possono non essere considerate, di conseguenza, meno onorevoli: la spiegazione fornitami da Ziad sulla differenza tra la sua attività di sostentamento e quella di suo padre, agricoltore a tempo pieno, è che «in passato (*bi-l-'aua*) non c'erano automobili e perciò mio padre lavorava nei campi»: siamo molto lontani dal «mito della terra perduta». Inoltre per un altro amico, un «contadino» di Ghuslanie, «quest'area è bella perché è vicina all'aeroporto» dove lavora.

Fellab più che un mestiere è quindi uno status. Il carattere culturale e identitario della definizione di *fellab* e la mancanza di relazione obbligatoria tra tale definizione e l'attività di sostentamento effettivamente svolta sembrano confermate dall'osservazione che i beduini (*bedu*), che abitano nelle tende alla periferia dei villaggi della Ghuta, nonostante praticino con assiduità l'agricoltura come principale attività accanto alla pastorizia, come la grande maggioranza dei beduini mediorientali (Eickelman, 1993) o abbiano completamente abbandonato l'attività pastorale, non sono designati come *fellab*, bensì come *'arab* (Arabi, ossia Beduini).

2.4 Antropologia della quotidianità

Come emerge da questa indagine, la produzione della località coinvolge le risorse immaginative dei gruppi, che impongono allo spazio le forme adatte per poter vivere secondo i modelli comportamentali che sono comunemente ritenuti appropriati. La produzione della località avviene nel quotidiano, attraverso le pratiche abitative e i significati attribuiti dagli attori sociali al proprio spazio. Le pratiche abitative trasformano il luogo in spazio²¹ e lo popolano di significati, autorità locali, «figli» di questa» (Eickelman, 1993, p. 44).

²¹ Secondo de Certeau, un luogo è dato da una configurazione istantanea di posizioni, mentre uno spazio è dato dall'attività di entità mobili; uno spazio è un luogo praticato.

superstizioni, racconti e leggende che autorizzano determinati gesti e ne proibiscono altri, anche a prescindere dalle autorizzazioni e proibizioni amministrative e burocratiche.

Gli studi dell'antropologia del quotidiano di Pierre Bourdieu, Michel de Certeau e Arjun Appadurai hanno approfondito tematiche come l'invenzione della quotidianità e la quotidiana oggettivazione del senso della località. Secondo Certeau (2001, p. 165), i significati attribuiti allo spazio rendono abitabile il luogo che rivestono, che può essere sia una casa che un ambiente più vasto, come un quartiere o una città e lo rendono significativo e permeabile alle «leggende locali».

Nelle città e nelle aree rurali medioorientali, quando uno spazio (un vicinato, un quartiere, un paese, un territorio) è abitabile e carico di significato, percorrere questo spazio è compiere un movimento attraverso luoghi in cui si riconoscono incorporati leggende, miti e mondi sociali: è un percorso attraverso luoghi abitabili.

Le località – il paese, la campagna, il quartiere – sono spazi socioculturali oggettivati (Palumbo, 2006, p. 47; Appadurai, 2001), i cui caratteri e confini possono apparire chiari e delineati anche a un primo confronto con gli attori sociali che li vivono quotidianamente; in realtà questi spazi e il senso della località di chi li abita si definiscono attraverso processi continui di riformulazione del sé, nei quali il riferimento all'altro (l'altro quartiere, la città per i contadini e la campagna per i cittadini, l'alto e il basso) è imprescindibile.

Certeau ha analizzato le “retoriche del camminare”, ossia l'arte di inventare percorsi ricorrendo a particolari stili e norme, modi di essere e di fare che informano le quotidiane pratiche dello spazio della gente. Il percorso, secondo l'etnologo francese, ha delle caratteristiche in comune con l'atto enunciativo: entrambi permettono un'appropriazione (il pedone si appropriava del sistema topografico, il locutore della lingua), una realizzazione (un luogo si realizza in uno spazio tramite l'attività del percorrere; l'atto locutorio è una realizzazione sonora della lingua) e la creazione di rapporti fra posizioni differenziate (sotto forma di movimenti da parte di chi percorre, sotto forma di discorsi fra co-locutori). Il camminare può essere così definito come “spazio di enunciazione” che si attualizza mediante determinati stili e retoriche. Una particolare retorica è quella com-

Secondo Appadurai (2001), «la trasformazione degli spazi in luoghi richiede una fase di consapevolezza, che può in seguito essere richiamata alla memoria» (p. 238); cfr. su questa “fase di consapevolezza” nella fondazione di Salihe-Mohajrin capitolo 3.

posta da una successione di topoi fatici, ossia «termini che stabiliscono, mantengono o interrompono il contatto» (Appadurai, 2001, p. 153).

Quando passeggiavo con il mio amico Dured, un giovane perito elettronico, nella città antica di Damasco, il percorso era sempre scandito da intervalli per salutare un amico, da esclamazioni lanciate all'indirizzo di un negoziante, da scherzosi appellativi urlati a qualche conoscente. Riporto un breve brano dalle mie note:

Una passeggiata con Dured; ecco come delimita il suo spazio questo camminatore di Bab Tuma (o quello che lui chiama Bab Tuma): importa una scherzosamente il gestore dell'Internet point Rudinet, chiamandolo “Tamin” (in realtà si chiama Lassar).²² Passando davanti al negozio di un conoscente che è stato recentemente a Cipro gli rivolge un saluto in greco, che gli è stato insegnato dalla stessa persona al suo ritorno; al negozio di telefoni cellulari di un certo Maher urla: “Ya Mahura!”²³ Entrando nel ristorante Beit Jabri si rivolge a un cameriere chiamandolo ad alta voce “Abu Lulu”²⁴ “Habib” (“caro”) è un appellativo che Dured rivolge a gente di cui non conosce il nome, come un cameriere nuovo al caffè in cui sediamo.

Similmente, il percorso di Issam ‘Abd al-Haq attraverso il proprio vicinato, Jadat, che fa parte di Mohajrin, è costellato di saluti ed esclamazioni indirizzate ai conoscenti; è necessario ribadire la propria conoscenza dell'ambiente sociale e dimostrare di essere conosciuti:

Chiedi ai vicini: tutti conoscono ‘Abu Mohammed ‘Abd al-Haq. Ti diranno “entra di qua”, “esci di là”, “è la quinta porta”. I vicini conoscono i miei figli e sanno che lavoro faccio: spesso vogliono qualcosa dalla ‘*aqarie*’²⁵ un documento ad esempio, ed io dico “con piacere!”

²² Per capire lo scherzo basti sapere che Lassar è un nome di persona maschile che assomiglia alla parola *issar*, ovvero «sinistra»; *iamin* significa invece «destra».

²³ Questo modo di modificare i nomi sostituendo una *n* alla vocale che precede l'ultima consonante e aggiungendo una *A* alla fine è un vezzeggiativo molto comune: ‘Amir diviene ‘Ammura, ‘Adam diviene ‘Aduma, ‘Abdallah – in seguito a un troncamento – diviene ‘Abuda, e così via. Anche il mio nome è stato sottoposto spesso a un simile trattamento, diventando Duma.

²⁴ Si tratta di un modo per chiamare scherzosamente dei giovani, soprattutto dall'aspetto infantile, e consiste nell'invenzione di un teconimo per chi evidentemente non ha figli: il nome del figlio immaginario si ottiene raddoppiando la prima sillaba del nome dell'individuo: da Luai si ottiene ‘Abu Lulu; alcuni chiamano Dured ‘Abu Dudu o ‘Abu Dado. Si può inoltre inventare altri teconimi scherzosi per chiamare qualcuno di cui non si vuole pronunciare il nome (per gioco o perché non lo si conosce): ‘Abu Shabab (“padre di ragazzi”), ‘Abu Flan (“padre di un tale”), ‘Abu n-Nur (“padre della luce”).

²⁵ Issam lavora alla M'M’.

(ala rasi). Io saluto sempre i vicini e i negozianti; ci fermiamo a parlare di politica, della situazione sociale, dell'Iraq e della Palestina. Se mi vedono e io non saluto, dicono che sono uno antipatico, odioso (*l'im*), uno che non saluta nessuno. Ho il dovere di salutare, di dire "accomodatevi" (*tafaddal*), "benvenuto *hajji*",²⁶ "la pace sia con te, *ammu*"²⁷ e se mi dicono "vieni?" devo rispondere "sì, *inshallah*". Se no dicono che sono antipatico (*gbliz*).

Assegnare nomi ai luoghi è un altro modo di enunciare lo spazio e di renderlo significativo e abitabile (Lynch, 1964). L'attribuzione di un nome è sempre un atto di potere sull'oggetto a cui il nome si riferisce (Ong, 1986). "Chiamare" un luogo con un determinato nome rende l'ambiente significativo, e quando un nome è generalmente noto ed accettato, il gruppo umano che condivide l'interpretazione del suo significato possiede un certo potere su quel luogo. I nomi, secondo Kevin Lynch, possono intensificare l'immaginabilità dello spazio e rafforzarne l'identità e la struttura.²⁸ Le distinzioni amministrative e la stessa storia urbana possono essere interpretate dalle persone allo scopo di conseguire questa forma particolare di potere sullo spazio.

Berardino Palumbo (2006, p. 44) ha notato che le pratiche e i discorsi messi in atto dagli attori sociali per la costruzione della località sono parte di, e nello stesso tempo danno corpo a, «peculiarità poetiche sociali dello spazio/tempo connotate dalla continua sovversione degli assi temporali». Issam mi ha riferito la mitica origine del quartiere Mohajrin:

²⁶ *Hajji* è un altro termine con cui ci si rivolge al prossimo in maniera generica ma rispettosa; significa letteralmente "pellegrino" e indica uno che ha compiuto il pellegrinaggio (*hajj*) alla Mecca; più in generale, il termine è usato per rivolgersi a qualsiasi musulmano che abbia più di cinquanta anni. Al termine *hajji* si può aggiungere il nome dell'individuo cui ci si rivolge.

²⁷ Letteralmente "fratello di suo padre", ma utilizzato per rivolgersi a qualcuno, che abbia un'età rispettabile, con deferenza. A gente dall'aspetto particolarmente vetusto e venerabile ci si può rivolgere col termine *hal* ("fratello di sua madre"). Le donne possono rivolgersi a donne mature col termine *halti* ("sorella di mia madre"); la zia materna infatti dovrebbe essere coinvolta più direttamente nella vita affettiva della donna, rispetto alla sorella del padre (*amme*).

²⁸ Un punto di riferimento costante, nello svolgimento di questo studio, è costituito dal lavoro di Kevin Lynch e degli autori che hanno provato a leggere i contesti urbani mediorientali in base alle chiavi di lettura offerte da *L'immaginare della città* (Lynch, 1964) tra i quali Janet Abu-Lughod (1987) e Nilüfer Göle (2002). Secondo Göle, gli immaginari sociali sono incorporati negli *habitus* di una popolazione e sono presenti nelle concezioni implicite che soggiacciono a – e rendono possibili – le pratiche comuni: «social imagines are carried by images» (Göle, 2002, p. 177).

La zona di Mohajrin si chiama così perché c'era un gruppo di immigrati che l'ha abitata. Giunsero molti turchi musulmani ai tempi di Ataturk, che era comunista, per non farsi sottomettere.²⁹ E molti vennero dalla Cecenia. Prima la zona non era abitata, era tutta campagna: tutto il fianco del monte Qasiun era disabitato, così i primi *mohajrin*³⁰ sono venuti qui a costruire le loro case.

Ho sentito che un mio avo è venuto qui a Damasco dall'Hijaz; ho sentito dai miei genitori che qui c'erano tanti alberi, vicino a ogni casa c'era un albero.

Salhie fa parte di Mohajrin.³¹

Come ha teorizzato Arjun Appadurai (2001, p. 231-238) nell'ultimo capitolo di *Modernità in polvere*, intitolato "La produzione della località", i gruppi hanno bisogno di tracciare delle linee di confine che permettano di riconoscere qualcos'altro a cui opporsi. Questo "qualcos'altro" può essere espresso in termini ecologici: la montagna, la foresta. «Questi segni ecologici spesso marcano confini che segnano simultaneamente l'inizio del dominio delle forze non-umane o di forze ancora umane ma comunque barbariche o demoniache». I gruppi hanno anche bisogno di immaginare la propria origine in quanto vicini (ovvero gruppi sociali inseriti nel proprio spazio) e ricordare la fase di colonizzazione in cui «vi è l'esplicito riconoscimento che la produzione di un vicinato richiede una fase di azione intenzionale, rischiosa e persino violenta nei confronti del suolo, delle foreste (...) per sottrarre una località al potere di persone e luoghi fino ad allora incontrollabili»: le persone hanno quindi bisogno di produrre la propria località in contrapposizione a (o a complemento di) altre località (Mohajrin/Salhie) o luoghi non antropizzati (monte, foresta) e di richiamare alla memoria la fase in cui il lavoro per la creazione della nuova località consisteva in uno sforzo compiuto nei confronti di una natura impervia.

Chi abita in questi quartieri è in grado di riempire il proprio spazio di significati e di riconoscere, nei propri percorsi, sequenze di luoghi significativi, che bisogna conoscere e nominare. Un percorso attraverso un quartiere o una città può essere assimilato a una sequenza organica di nomi assegnati allo spazio. Dal momento che un percorso si effettua anche attraverso l'azione verbale, l'enunciazione dello spazio diventa

²⁹ Sulle origini degli stanziamenti di Mohajrin e Salhie cfr. *infra* paragrafo 4.4.

³⁰ *Mohajrin* è plurale di *mohajer* (immigrato). I *mohajrin* furono anche i primi seguaci del profeta Maometto, quelli che furono protagonisti della prima *Hijra*, (migrazione)

³¹ Informatore: Issam 'Abd al-Haq. A livello di distretti amministrativi, è Mohajrin a essere compresa in Salhie e non il contrario.

una pratica fondamentale per attribuire allo spazio identità, struttura e significato.

Riparto ancora una descrizione fatta da 'Issam 'Abd al-Haq del proprio quartiere e del percorso attraverso di esso, per recarsi al lavoro:

Salhie è una zona famosa: 'Arnus è una parte di Salhie. Salhie inizia da sotto e si estende fino a Sheikh Muheddin: è una zona bella e antica di quattrocento o cinquecento anni, un giorno andremo alla moschea di Sheikh Muheddin, che si trova nel Suq aj-Jumu'. Questo vicinato si chiama Jadat perché ci sono dei viali (*yadat*) da giù verso su. Questo è il seso; quello che sta sotto è il quinto, e così via.³² In questo viale c'è una fermata dell'autobus che si chiama Hersh, dopo c'è la fermata Jam, poi Bash Kareb, poi Shamsia. Questo giardino dove scendo si chiama Hersh e per questo anche la fermata si chiama così. Hersh significa boschetto e infatti nel giardino ci sono un po' di alberi. Da 'Arnus prendo il *servis* alla fermata Shabbandar. Per andare a lavorare ad 'Arnus prendo sempre il *servis*, perché costa meno del taxi, solo cinque lire. Anche la mattina, per andare a lavorare a Bahsa, prendo il *servis*.

Anche 'Afff appartiene a Salhie; tra 'Afff e Salhie c'è un collegamento. 'Afff è sul confine tra Salhie e Mohajrin. Se ti fermi a 'Afff e guardi la montagna, a destra c'è Salhie e a sinistra c'è Mohajrin.

Determinate direzioni possono essere ritenute benefiche, a differenza di altre. Secondo Lefebvre, in uno spazio qualificato un individuo può distinguere le direzioni benefiche da quelle malefiche. Arnalia Signorelli (1996, p. 57) nota che «lo spazio umano non è un contenitore indifferenziato, omogeneo; così come non è un'astrazione geometrica. Fa differenza essere nello spazio qui o là: ci sono spazi buoni e spazi cattivi, spazi dove si sta bene e spazi dove si sta male». Mentre da una parte lo spazio offre direzioni omologhe, dall'altro esso valorizza e privilegia certe direzioni. Come nota Lefebvre (1978, p. 174 e 214)

Da una parte lo spazio si vuole omogeneo, aperto alle azioni ragionevoli, autorizzare o dirette, dall'altra si carica di proibizioni, di qualità occulte, diventa propizio o sfavorevole per gli individui e i gruppi. Alla localizzazione e al punto centrale corrispondono l'irradiazione, la propaggine, la diffusione (...). L'energia sociale si ripartisce e si diffonde, si concentra in certi luoghi e agisce all'interno, stabilendo in questo modo, per gli spazi sociali, delle basi insieme materiali e formali: con-

³² Si tratta di un'area particolarmente ripida di Mohajrin, in cui si sono creati dei terrazzamenti collegati da vialetti a tornanti. Dopo ogni tornante il viale cambia nome, ovvero numero ordinale.

centricità o scacchiera, linea retta o linea curva, modalità di direzione e di orientamento.

Nella pratica gestuale, i luoghi e lo spazio hanno un'importanza che va sottolineata. L'alto e il basso hanno un senso, cioè il suolo (...) come pure la destra e la sinistra.

Generalmente, nelle città il cui territorio presenta dei rilievi, si apprezza l'alezza; l'atto di procedere verso l'alto è carico di significati positivi; di conseguenza, per parlare del proprio quartiere si può dire «suda noi» e per indicare un luogo sacro si può dire che esso «è molto in alto»;³³ alcuni quartieri che sorgono in zone collinari sono immersi per i residenti in un'aura di sacralità in quanto zone di confine tra la città e il suo territorio circostante. Ciò che è basso, al contrario, è considerato cattivo, tanto che nel dialetto della Siria meridionale uati significa sia «basso» che «malvagio» o «stupido»; la terra che si trova in basso, che è malvagia, assorbe più acqua del necessario, sottraendola ad altre aree, come sostiene il proverbio «la terra bassa beve per sé e per le altre» (*al-'ard al-natie btshrob ma'ha na ma' gberba*). Salire in alto può significare arricchirsi; non è un percorso facile, come ammonisce il proverbio «colui che sale in alto si stanca» (*illi bittl' la-fog bit'ab*). Compiere il percorso inverso può essere spiacevole, come andare incontro alla sfortuna e alla morte: «Colui che scende dal cielo lo acchiappa la terra» (*illi binzel min as-sama' bistalqibu al-'ard*).

2.5 Vicinati e legami di parentela

Ariun Appadurai ha proposto di considerare l'etnografia come lo studio delle tecniche di produzione della località. L'individuazione dei percorsi favorevoli e sfavorevoli, l'assegnazione di nomi allo spazio, la costituzione di una mitologia dell'ambiente che i gruppi abitano, la definizione del sé in base al proprio quartiere, la contrapposizione tra chi vive in campagna e chi vive in città, l'individuazione delle aree urbane di «interesse storico»³⁴ l'attribuzione allo spazio di qualità e valori sacri,³⁵ sono le tecniche di produzione delle località che questo libro prende in considerazione. La località è qui intesa non tanto (o non solo) nella sua

³³ Secondo 'Issam 'Abd al-Haq il Magam al-'Arba'in (cfr. *infira* paragrafo 4.4) «si trova molto in alto».

³⁴ Cfr. capitolo 5.

³⁵ Cfr. capitolo 4.

dimensione spaziale, quanto piuttosto nella sua dimensione relazionale: essa è intesa come «una struttura di sentimento prodotta da particolari forme di attività intenzionale e che produce tipi peculiari di effetti materiali» (Appadurai, 2001, p. 237). Le forme sociali in cui la località si realizza sono i vicinati, intesi come gruppi umani situati nello spazio e inseriti in un contesto di relazioni con altri vicinati e formazioni sociali di dimensioni maggiori (amministrazioni urbane e regionali, stati nazionali, organizzazioni internazionali).

Il forte significato identificativo e immaginativo dei vicinati (*hara*) nelle città mediorientali, a partire almeno dal secolo XII (Lapidus, 1969; al-Qattan, 2002) fino alla metà del Novecento, secondo alcuni, e fino ai nostri giorni secondo altri (L. Abu-Lughod, 1989, p. 282; J. Abu-Lughod, 1987), sembra comprovato.

In *Middle Eastern Cities*, Ira M. Lapidus (1969) ha parlato delle comunità di vicinato come la chiave di volta della vita urbana musulmana. I vicinati erano comunità socialmente omogenee, composte da persone che si ritenevano unite da legami fondamentali, le cui origini potevano essere disperate: potevano essere creati da gente proveniente dai villaggi, trarre origine dallo stanziamento di diverse tribù, derivare dalla fondazione di nuovi distretti etnici o governativi, essere basati su sette religiose o professionali. I vicinati erano spesso composti dalla casa di una famiglia preminente, circondata da famiglie più povere che avevano una relazione di clientela con la famiglia dominante; la relazione patrono-cliente, che forniva mezzi di sostentamento anche agli individui poveri o privi di potere, era spesso assimilata alla solidarietà (*asabiyya*) tra parenti (Fabietti, 2002, p. 84-85).

È anche attestato il ruolo difensivo che il vicinato svolgeva per i suoi residenti, soprattutto in periodi di fragilità istituzionale del potere centrale, tramite organizzazioni informali, spesso fuori legge, come le bande giovanili o gli *zū'ar* (bande criminali), anche in epoche recenti, come durante la guerra civile in Libano; in questo paese, la capillare presenza di movimenti devozionali e di gruppi dell'Islam politico come Hezbollah rende tuttora possibile una forte coesione dei vicinati. In periodi di forte presenza delle istituzioni centrali, le istituzioni del vicinato, come lo sheikh o il mukhtar, erano utili agli organi amministrativi cittadini per fornire informazioni, per assistere il governo nella tassazione, per mantenere l'ordine pubblico, per applicare le ordinanze e rappresentare il quartiere nelle occasioni politiche o cerimoniali che coinvolgevano tutta la città.

Ad alcune autorità dei vicinati spettano tuttora degli incarichi amministrativi. Nelle città siriane, il presidente di ognuna delle *baladié* (o municipalità) è eletto dai cittadini, a differenza di altre cariche locali e regionali, come il *mohafez* e il *mudir al-mantiqa*. Un'ulteriore suddivisione delle città in distretti vicinali richiede la presenza in ognuno di questi di un *mukhtar*, nominato dal *mohafez*; il *mukhtar* possiede l'archivio degli atti di nascita e il registro delle famiglie residenti nel quartiere; il suo benessere è indispensabile per il rilascio di tutti i documenti di identità e di ogni tipo di licenza. Inoltre i documenti di identità dei Siriani presentano l'indicazione del quartiere di nascita; nel caso in cui la residenza rimanga stabile attraverso le generazioni, questa indicazione contribuisce a tenere legata l'identità dell'individuo al proprio vicinato.

Esiste un legame tra l'appartenenza a un quartiere e una certa definizione del sé. Secondo West (2005, p. 633) il "sé" e l'"altro" sono creazioni dialettiche alla cui definizione contribuiscono le relazioni tra la gente e gli ambienti. Il mio amico 'Issam mi ha riferito che

noi siamo Salhie: questo è il quartiere Salhie. Sulla mia carta d'identità c'è il mio nome, Mohammed 'Issam, poi c'è il nome di mio padre, Mahmud, il nome di mia madre, Hadie, la data di nascita; poi c'è uno spazio per altre informazioni. Vi si scrive il luogo di nascita, ossia di dove sono. Io sono di Salhie. Infatti sono nato a Salhie; non è l'indirizzo dove risiedo, perché io risiedo a Mohajrin.

Mio nonno era di Salhie, vi era nato, ma abitava a Mohajrin. Sulla carta d'identità aveva scritto Salhie; così anche mio padre. Io sono nato dove abitavano mio padre e mia madre. I miei figli sono invece di Mohajrin.

Il vicinato è uno spazio produttore di senso a livello culturale e contemporaneamente è funzionante sul piano amministrativo. Come riportato da Nawal Nadim (cit. in J. Abu-Lughod, 1987), un'istituzione popolare nelle città arabo-islamiche precedenti ai mandati europei era quella dei *nazorji* (dalla radice nazara, la stessa di *manzar*), termine che potremmo approssimativamente tradurre col neologismo "guardaiolo" (il suffisso *-ji* indica chi si occupa di un certo prodotto o attività: il fruttivendolo, ad esempio, è *kbodarij*, da *kbodar*, verdura): il *nazorji* era di solito un commerciante o, in generale, il titolare di un locale collocato in un punto del vicinato tale da permettergli di tenere sotto osservazione gli spostamenti della gente e di individuare immediatamente eventuali estranei in giro per la *hara*. Non si trattava di un'istituzione amministrativa, ma di un ruolo comunemente riconosciuto e tenuto in importante considerazione dalla gente della *hara*. Un controllore o ispettore (*nuzzar*, dalla medesima ra-

dice) conosciuto da tutti, conoscitore di tutti, da tutti rispettato; un ruolo simile è quello del *'assas*, di cui riferisce Eickelman (1976).

L'esistenza di un ruolo come quello del *mazori* si giustifica con la notevole forza dei legami di vicinato e dalla funzione di questo come inibitore/promotore di comportamenti e stili di vita (Toru, 1989; J. Abu-Lughod, 1965, 1969 e 1987; Lapidus, 1969 e 1973; al-Qattan, 2002; L. Abu-Lughod, 1989, p. 282). Il comportamento dei vecchi abitanti in alcune delle località mediorientali presentate in questo libro fa pensare che simili legami abbiano ancora un'importanza considerevole.

Proverbi e modi di dire diffusi in Siria e Libano istituiscono un rapporto di analogia tra i rapporti di vicinato e i legami familiari. Come mi ha riferito un amico residente in un quartiere della città antica di Damasco, diciamo il proverbio "Il mio vicino è vicino, mio fratello è lontano" (*yari qarib wa 'akbi ba'id*). Significa che se sono malato, chi mi sente? Il vicino mi sente e mi porta all'ospedale: mio fratello quando arriva? Dove sei? Vuol dire anche che questo mio vicino è come mio fratello.

Si può ironizzare sui propri vicini come si fa con i parenti: "Mio marito vuole che io sia forte, i miei genitori vogliono che io sia ricca, i miei vicini vogliono che la mia mano sia generosa!" (*jozi bibhani gamie, abli bibbuni al-ghanie, jirani bibbuni yidi sebie*).

L'importanza dei legami di vicinato è testimoniata dalla diffusione di altri modi di dire, di cui ho discusso con il medesimo amico:

"Il vicino prima della casa" (*al-jar qabl ad-dar*): prima che compri la casa, chiedi informazioni sul vicino: chi è? È buono? È onesto (*'adhami*)? Non fa male ai vicini? Se uno ha un vicino non buono, vende la casa, la vende a poco prezzo per liberarsi del vicino, che forse è antipatico o avaro. Se vale un milione, la vende a mezzo milione per non farsi venire il mal di testa e se ne va via per stare tranquillo.

"Un cumulo di pietre e non questo vicino" (*kome bajar wa la ba-aj-jar*): se hai un vicino cattivo, che parla ad alta voce, che usa parole non buone, è meglio un cumulo di pietre, che non dà fastidio; guardarlo dà fastidio, ma non ne escono parole cattive. Io non ho trovato un vicino cattivo, grazie a Dio.

Ma il vicino può essere anche un pericolo. Un proverbio recita: "Il tuo vicino è come tuo fratello, se non vede la tua faccia vede le tue spalle" (*yarak mittl 'akbak, ina ma shaf wishak bishuf qafak*), cioè vede anche le cose che vuoi nascondere, e i tuoi lati negativi. Perciò a volte è necessario prendere le distanze dai propri vicini, come prescrive il proverbio "(hanno detto) o vicino, tu stai per conto tuo e io sto per conto mio" (*qallu ia*

yari 'anta bi-balale wa 'ama bi-bali). L'atteggiamento, degno di biasimo, di chi lascia trasparire in pubblico la propria vita privata e familiare è associato alla metafora di una casa trasparente; un proverbio recita infatti: "Chi ha la casa di vetro non tiri sassi alla gente", ovvero non bisogna accusare gli altri se si prevede che gli altri possano venire a conoscenza di quello che un individuo fa in privato.

Tra i legami di vicinato e i legami di parentela non esiste solo un rapporto di analogia: è possibile che i vicini si trasformino realmente in parenti, come ha dimostrato Ugo Fabietti in *Culture in bilico* (2002). Secondo Fabietti, nelle società mediorientali le relazioni sociali tra gli individui si strutturano molto spesso intorno a legami di vicinato, amicizia, clientela, cooperazione, alleanza; ciononostante, tali relazioni sono molto spesso espresse dagli individui in termini di parentela o discendenza comune, probabilmente allo scopo di conferire un valore biologico o naturale all'esigenza di personalizzare le relazioni sociali (*twi*, p. 93-94). I Bni Baraw, agricoltori e pastori marocchini, ad esempio, esprimono mediante il concetto di *qaraba* (prossimità o, metaforicamente, parentela), le relazioni di vicinato che comportano legami di solidarietà, cooperazione e alleanza; nella scelta degli alleati, i Bni Baraw sostengono di preferire individui o gruppi con i quali esiste un legame genealogico. Considerando che i legami genealogici sono continuamente riformulati (sia attraverso la manipolazione delle genealogie che attraverso gli scambi matrimoniali), si comprende come possano effettivamente crearsi legami di parentela tra gruppi che in precedenza erano distanti sul piano genealogico (*twi*, p. 95-98 e Eickelman, 1993).

Fabietti individua altri concetti simili alla *qaraba* marocchina, ai quali gli individui di altre società mediorientali ricorrono per trasformare alcune relazioni sociali in legami di parentela: la *hannida* degli arabi palestinesi, il *qawm* dell'Afghanistan rurale settentrionale, il *kebandan* dei baluch pachistani e iraniani, ed altri.

Per gli abitanti delle città a maggioranza musulmana, sia nei quartieri antichi e popolari, che nei quartieri nei quali l'influenza dei movimenti della devozione è forte, la trasformazione dei legami di vicinato in legami familiari avviene spesso per i motivi legati all'intimità e alla protezione visiva delle donne, che saranno discussi meglio nel capitolo successivo. La semiotica dello spazio in queste aree dà ammonimenti e aiuta le persone a eseguire i propri doveri osservando al contempo le norme che impongono ai generi diversi di evitarsi. Nelle città antiche, il vicolo cieco o la stradina che termina in un cortile chiuso sono dispositivi che

permettono di trasformare un'area comune del quartiere in uno spazio semi-privato, nel quale i residenti che possono avere inavvertitamente accesso visivo sono inseriti in una relazione di parentela fittizia, per neutralizzare il pericolo. In questo modo, il vicinato diventa un'estensione della casa e della famiglia. In particolare, quando la densità è alta e le case troppo piccole per contenere tutte le attività, lo spazio esterno diventa spazio semi-privato e la famiglia è intesa in senso più ampio. Qualcosa di simile accade nei quartieri informali di Amman, dove lo spazio semi-privato è il cortile su cui si affacciano le abitazioni di diverse famiglie, che a seconda delle circostanze si considerano o meno legate da vincoli di parentela. Secondo Seteney Shami (1994), i vicinati dei quartieri informali di Amman sono luoghi in cui l'uso dello spazio e il comportamento sono regolati dagli stessi abitanti, e non da un'autorità pubblica; in questo senso, le aree comuni tra i vicini sono «meno pubbliche» (*ivi*, p. 19) delle vie principali; le aree comuni, infatti, sono utilizzate per attività pubbliche di socializzazione, ma con un numero limitato di persone: i vicini.

Nelle case in campagna della Siria meridionale si trova di solito un recinto esterno in muratura, attraverso cui si accede all'area interna costituita da un corpo centrale – la casa – e dal cortile, protetto dagli sguardi esterni dalla sua posizione, a lato o dietro il corpo centrale; qualora l'ingresso dal recinto esterno si apra direttamente sul cortile, si collocano una staccionata di canne o delle stuoie, come protezione visiva, a qualche metro dalla porta d'ingresso. Questi accorgimenti, tuttavia, non sono indispensabili, perché spesso gli abitanti dei piccoli villaggi di campagna si considerano *qara'eb*, cioè parenti; come mi ha riferito un amico "contadino", «tutto il villaggio è fatto di parenti, non ci sono problemi».

Come ha mostrato Janet Abu-Lughod, la possibilità di trasformare i legami di vicinato in legami familiari è data soprattutto nelle aree di reddito inferiore, dove i nuclei familiari non dispongono dei dispositivi architettonici atti a prevenire il pericolo dello sguardo esterno sulle donne, come il corridoio ad angolo retto che previene gli sguardi dall'esterno all'interno delle case, la disposizione degli usci lungo la strada, la divisione della casa in aree distinte per gli ospiti, le donne, la servitù.³⁶ Nei vicinati dove il reddito medio dei residenti è basso, la raccolta dell'acqua da una fontana pubblica è un'attività che prevede che le donne escano di casa frequentemente. Data la frequenza dei tragitti casa-fontana, le donne spesso escono di casa senza proteggersi con un velo. È possibi-

³⁶ Cfr. capitolo 4.

le, di conseguenza, che estranei residenti nel vicinato vedano le donne scoperte, privilegio concesso solo agli uomini della famiglia. In questo caso, si può ricorrere all'espedito di allargare la definizione delle relazioni familiari e di considerare parenti tutti i residenti del vicinato, con i quali si hanno relazioni quotidiane di cooperazione e condivisione delle risorse: si previene il pericolo dello sguardo degli estranei semplicemente considerando i vicini dei parenti.

In un articolo sulla città marocchina di Sefrou, commentato da Dale Eickelman (1993), Hildred Geertz descrive le relazioni sociali quotidiane delle abitanti del quartiere sviluppatosi attorno alle abitazioni della famiglia estesa degli 'Adlun. Quando non erano state costruite le tubature per l'acqua, le donne andavano alla fontana pubblica; le visite alle fontane, ai bagni pubblici, gli interessi economici comuni (come la proprietà di edifici), il mantenimento della moschea, l'uso dei tetti, facilitano l'interazione tra vicini e parenti e confondono le distinzioni tra le categorie. In questa situazione di intensa prossimità, i sentimenti e le attività di parenti e vicini sono argomenti discussi pubblicamente, ciò che intensifica la vicinanza.

Lila Abu-Lughod (2007) ha sottolineato l'importanza dei legami patri-lineari nella società beduina degli Awlad 'Ali, nel Deserto Occidentale egiziano. Per queste tribù, coresidenza e parentela paterna coincidono, cioè i parenti vicini nella genealogia vivono idealmente vicini gli uni agli altri. Anche se sono lontani genealogicamente, quelli che vivono insieme sviluppano relazioni simili a quelle tra agnati paterni e creano legami parentali attraverso le azioni. I legami parentali e vicinali sono accomunati da obblighi di sostegno e unità e da azioni che simboleggiano l'assenza di ostilità e l'unità del vicinato, come lo scambio di cibo, l'aiuto reciproco nelle feste per le circoncisioni, nelle nozze e nei funerali e nei momenti di difficoltà, la condivisione dei periodi di lutto, la causa comune nelle contese con altri gruppi. L'antropologa spiega l'insorgere di legami molto forti tra vicini attraverso il concetto di "familiarità", utilizzato dai beduini per spiegare i sentimenti di attaccamento dei bambini per persone diverse dalla madre (una nonna, una sorella maggiore, una moglie del padre, una vicina).

2.6 Vedere e non vedere

Secondo Michael Gilsenan, nelle città mediorientali le questioni legate al vedere, alle quali si è accennato nel paragrafo precedente, sono mol-

to delicate. L'antropologo ha descritto accuratamente i comportamenti delle persone in relazione all'atto sociale del vedere e del non vedere, nel villaggio del Libano settentrionale in cui si è svolta la sua ricerca etnografica. Le donne che camminano lungo le strade sono visibili, nel senso stretto del termine; eppure, esse possono non essere viste. Questo può accadere perché la strada stessa non è un luogo completamente aperto: essa ha zone aperte e zone chiuse. Gli uomini passeggiano al centro della strada, mentre le donne camminano rapide lungo i lati; nessuna di esse dà segno di vedere l'altra. Le donne sono socialmente e praticamente invisibili. Dare un segnale di aver riconosciuto qualcuno può rendere il momento del transito pericoloso: un testimone può decidere di aver visto qualcosa paragonabile a un incontro, o può concordare tacitamente che non c'era niente da vedere.

Eppure le donne hanno un ruolo importante nello scambio di informazioni e negli incontri matrimoniali e in altre transazioni, e di conseguenza conducono un numero elevato di visite; questo è possibile proprio grazie alla convenzione che nessuno le vede: esse sono invisibili proprio perché sono così importanti.

Le relazioni del vedere cambiano in funzione della classe, dello status e del gruppo sociale. I poveri dipendono spesso dal lavoro delle loro donne e, se le nascondessero come fanno le famiglie "rispettabili", perderebbero manodopera e fonti di introiti. La loro sembrerebbe un'illógica pretesa di dimostrare uno status superiore a quello che compete loro. Se essi mandano le donne a lavorare, ciò è tipico del loro stile di vita; le loro donne sono visibili e ciò è un segnale del loro status inferiore.

Nel villaggio di Gilsenan, le fortezze e i palazzi del gruppo dirigente si trovano in posizione sopraelevata, ciò che permette a questi gruppi di osservare tutto il villaggio dall'alto. In questa cultura, vedere senza essere visti è un elemento simbolico legato al sapere ed al potere.

Nel nord del Libano, in un sistema di alto controllo e definizione, esistono molte aree del "come se": come se gli uomini non vedessero le donne, come se i bambini non fossero presenti, come se degli insulti non fossero avvenuti perché nessuno vi ha assistito.

Come si è visto, esistono scambi e interconnessioni tra gli spazi pubblici e quelli privati. Il mondo collettivo e pubblico e il mondo più individuale e privato dell'identità sociale, della famiglia e della casa sono collegati e sovrapposti. Dentro la casa c'è la zona della chiusura, della sacralità della famiglia, dell'onore e dell'integrità delle donne; fuori c'è una serie di gradi di apertura, che dipende dalle relazioni di parentela,

matrimonio, vicinato, status personale, momenti della giornata, attività pratiche. Oltre a moschee, tombe di santi, madrase, infatti, anche gli spazi davanti alle case e le strade intere possono essere trasformate in spazi religiosi, semplicemente montando una tenda o posizionando dei sacchi, luci, sedie o tappetini, per consentire preghiere e letture del Corano il terzo, settimo e quattordicesimo giorno dopo la morte di una persona, o per celebrare un mulid per il profeta Maometto.

Nel villaggio del Libano settentrionale studiato da Gilsenan, le case sono composte da parti diverse che si affacciano su un cortile; quando i figli si sposano possono prendere stanze separate e condividere il medesimo edificio. È indispensabile una certa flessibilità nella gestione e occupazione dello spazio, soprattutto per le donne, per le quali la casa è uno spazio di relativa libertà di movimento e incontro. Invece, in questa sfera gli uomini devono osservare una serie di norme più rigide.³⁷ Naghib Mahfouz (2000, p. 346-347) ha ritratto con ironia partecipe la segregazione degli uomini, amici del Sayyed Ahmad – protagonista della celebre trilogia del Cairo –, in occasione della festa di matrimonio della figlia di quest'ultimo. Durante la festa, la casa del Sayyed, solitamente immersa in un'atmosfera di austerità in presenza del capofamiglia, era piena di ospiti di entrambi i sessi che festeggiavano con grande allegria i giovani sposi; per evitare di mostrarsi ai propri familiari in un atteggiamento meno serio e rigido del solito, il Sayyed si era rintanato in una sala in disparte, con gli amici più fidati, compagni di allegre serate dedicate al vino, al canto e al libertinaggio. Ahmad

era rimasto chiuso nella sala di ricevimento circondato da un gruppetto di amici fra i più fedeli, finché quelli di loro che non sopportavano più di attenersi alla serietà mentre sentivano il canto *rismotare* dall'esterno, ruppero il cerchio attorno a lui e si sparpagliarono fra quelli che ascoltavano, per rallegrarsi e divertirsi. Rimasero con lui solo coloro ai quali la sua compagnia era più cara del divertimento. Rimasero tutti in uno stato di insolita serietà come se compissero un dovere o assistessero a un funerale. Avevano già immaginato che sarebbe andata così quando Ahmad Abd al-Gawwad li aveva invitati alla festa di nozze, avendo avuto esperienza della sua doppia natura di cui gli amici conoscevano un aspetto e i familiari l'altro. Nessuno degli aspetti del contrasto esistente fra quella riunione austera con cui festeggiavano la «notte degli sponsali» e le turbolenti riunioni serali, nel corso delle quali non festeg-

³⁷ Sull'esclusione degli uomini dai mondi delle donne cfr. Bourdieu, 2003; Abul-Lughod, 2007.

giavano nulla, sfuggì ai loro occhi. Non tardarono poi a fare della loro serietà oggetto di ironia e di scherzi leggeri. Così, quando si sentì la voce del *sayyed* Effat alzarsi in una sonora risata, il *sayyed* el-Far si affrettò a mettergli l'indice sulle labbra, come per ordinarli di abbassare la voce, e gli bisbigliò nell'orecchio mettendolo in guardia e rimproverandolo: «Amico mio, siamo ad un matrimonio!...».

In un altro momento, dopo essere stati a lungo immersi nel silenzio, il *sayyed* Ali si mise tutt'a un tratto a scrutare i loro visi e poi, portando la mano alla fronte in segno di ringraziamento, disse: «Che Allah ricompensi i vostri sforzi!». A quelle parole, il *sayyed* Ahmad li invitò a raggiungere fuori il resto della compagnia e a divertirsi con gli altri. Ma il *sayyed* Effat, rivolgendosi a lui con un tono di severo rimprovero, gli disse:

«Lasciarti solo in una sera come questa? Non è forse soltanto nei momenti di disagio che si riconoscono i veri amici? ...».

Ahmad Abd el-Gawwad non poté trattenersi e rispose rispondendo:

«Ancora qualche serata in occasione di feste di matrimonio e Allah ci perdonerà tutti!».

Come nota Eickelman (1976), quando un figlio o una figlia si sposa, il padre cerca di evitare quegli aspetti della festa che lo metterebbero in stretto contatto con i figli; di solito il padre siede in disparte con gli amici, lontano dalle danzatrici e dai musicisti. Il contatto diretto tra il padre e il figlio in questa occasione è considerato improprio.

Gilsenan nota che nelle aree povere le strade sono quasi annesse alle case e allo spazio familiare e di conseguenza le norme di utilizzo e le definizioni di questi spazi sono molto meno rigide rispetto ai quartieri più ricchi. Fra i poveri, l'opposizione interno-esterno può essere meno marcata ed anche alcune delle attività e incontri sociali delle donne possono avvenire davanti alle loro case, in un'area che diviene un'estensione del dominio familiare. I modi in cui la santità della famiglia è salvaguardata e praticata cambiano a seconda dei gruppi sociali.

Il tema dell'influenza dell'Islam nella costruzione degli immaginari spaziali dei gruppi è oggetto del prossimo capitolo.

CAPITOLO 3 L'ISLAM NELLA FORMA URBANA

Come si è visto nel capitolo precedente, la produzione della località è un processo che coinvolge le attività quotidiane dei gruppi, i loro modelli culturali, il loro riferimento a tradizioni nelle quali essi trovano conferme o proibizioni per i loro modi di relazionarsi agli altri e per i loro stili di vita.

Colpiti dalla stretta relazione esistente nelle società mediorientali tra cultura, località e definizioni del sé collettivo, molti studiosi hanno elaborato dei costrutti teorici con i quali hanno pensato di fissare una volta per tutte le caratteristiche delle città arabe in Medio Oriente. Questi studiosi hanno trascurato il carattere trasformativo e performativo di concetti come identità e tradizione ed hanno proposto visioni essenzializzate delle relazioni tra la cultura (e soprattutto dell'aspetto religioso delle culture mediorientali) e l'uso dello spazio. Essi hanno elaborato il concetto di "città islamica" - una città con delle caratteristiche fisse e immutabili, tra cui quella di essere chiusa su se stessa e divisa al suo interno in tre zone distinte: l'area religiosa e amministrativa (in cui si troverebbe sempre la moschea principale e il palazzo del sovrano), il mercato e le aree residenziali. Queste ultime sarebbero a loro volta separate in base alle classi giuridiche di appartenenza degli abitanti: alla *Umma* (la comunità dei fedeli musulmani) e ai *dhimmi* (i non credenti) sarebbero assegnate zone fisse e distinte. Istituzioni locali e media turistici, interessati a proporre rappresentazioni semplificate degli spazi urbani, hanno spesso accettato quest'immagine essenzializzata degli spazi sociali.

Janet Abu-Lughod (1987) ha analizzato, nel saggio "The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", la costituzione di una serie di "catene" (*isnad*) di conoscenza, composte da riferimenti e citazioni, tutte interne alla tradizione orientalistica, che hanno portato, nei primi settant'anni del ventesimo secolo, alla costruzione dell'"illusione ottica" della città islamica. Recenti interventi, anche fuori dall'ambito dell'orientalistica, spesso motivati dalla necessità di fronteggiare il problema del deterioramento delle condizioni archi-

tettoniche e sociali dei centri storici mediorientali,¹ hanno interrogato la validità teorica di un'entità chiamata "città islamica". Il concetto di "città islamica" dà per scontato che l'Islam preveda una certa forma urbana; eppure, nei testi sacri della religione musulmana non c'è traccia di indicazioni di questo genere. Anche la presenza di particolari espedienti architettonici (la finestra a graticolo, *mashrabiya*; la posizione delle porte d'ingresso non allineate una di fronte all'altra; un corridoio ad angolo con uno sbarramento subito dopo l'ingresso in casa) non sembra a Abu-Lughod condizione necessaria per parlare di un tipo islamico di città.

Ciononostante, Abu-Lughod riconosce l'esistenza di elementi che permettono immediatamente di capire se il quartiere nel quale ci si trova sia a maggioranza musulmana o meno. Più che di elementi architettonici, tuttavia, si tratta di fattori comportamentali collegati in qualche misura all'Islam, come l'abitudine di non mangiare per strada durante il ramadan (mentre nei quartieri di altre religioni questo si può fare; ovviamente, per i musulmani che la osservano, la norma del digiuno vale anche dentro casa), l'uso di non sostare sui tetti delle case (per evitare sguardi sulle parti interne delle case dei vicini che violino la privacy femminile), la presenza di particolari suoni (l'invito alla preghiera; le formule di saluto con le quali ci si rivolge prettamente a musulmani, come *hajji*, "pellegrino"); le esclamazioni con le quali si annuncia il proprio passaggio in presenza di una porta aperta sulla strada), l'abitudine delle donne di velarsi uscendo di casa. Tuttavia, questi comportamenti hanno varianti significative legate alla località, allo status socioeconomico, all'età, agli *habitus*, come si è visto nel capitolo precedente. Di conseguenza, questi comportamenti non sono utilizzabili come fattori generalmente validi per parlare di "città islamica". Malgrado questo, per tutto il Novecento gli studi d'area e l'orientalistica hanno accettato acriticamente tale concetto.

La tradizione orientalista ha dettato i parametri per la percezione della "città islamica", come di un luogo frazionato, labirintico, intricatissimo, irrazionale, sporco. Edward Said (2001) riporta, in *Orientalismo*, una storia della costituzione di tale immagine stereotipata, edificata, come tutti gli altri argomenti degli studi orientalistici, secondo Said, tramite

¹ Assi, 2006; Bshara, 2006; Brown, 1973; Galantay, 1987; Saqqaf, 1987. Anche L. Carl Brown (1973) accetta l'esistenza della città islamica, più precisamente di una «forma urbana islamica». Oleg Grabar (1969) aveva precedentemente criticato simili semplificazioni, analizzando l'evoluzione dell'architettura religiosa musulmana a partire dal VII secolo fino al periodo ottomano.

l'affastellamento di una serie di rimandi e citazioni interne alla letteratura europea e nordamericana sull'"Oriente". Così lord Cromer in *Modern Egypt*, citato da Said (2001, p. 44), riferì che «la mente dell'orientale, come le pittoresche strade delle sue città, in modo caratteristico manca di simmetria».

Dale Eickelman riporta alcuni tratti evidenziati dai lavori etnografici sulle città mediorientali, tra i quali c'è la mancanza di principi di orientamento generali che permettano di spostarsi in città in base a criteri spaziali astratti: la gente imparerebbe a spostarsi in un certo ambiente perché vi è già stata. In realtà, secondo Eickelman (1993, p. 96), «dietro a ciò che appare agli occhi di visitatori stranieri come una visione dello spazio "confusa" e "caotica" vi sono logiche culturali articolate», c'è quella che potrebbe essere definita, per parafrasare Bourdieu (2003), la conoscenza incorporata dello spazio propria degli autoctoni, così profondamente incorporata da permettere un'azione efficace anche in contesti e situazioni che all'osservatore disarmato possono sembrare caotici. Un camminatore dei quartieri popolari delle città mediorientali difficilmente troverebbe i propri percorsi inestricabili, e una donna al mercato conosce bene i movimenti da compiere dentro quello che a un estraneo può sembrare marasma.

La diffusione del concetto di città islamica si rivela come un esempio delle logiche del dominio coloniale europeo sul Medio Oriente: la città islamica sarebbe il luogo idoneo per i musulmani, incapaci di entrare nella modernità; in alcuni studi sulle città mediorientali, si arriva a deformare la lettura delle stesse mappe allegare e a sostenere che i quartieri in cui risiede gente di altre religioni abbiano piante più regolari (Sauvaget, 1934). Le distinzioni introdotte dall'amministrazione catastale siriana affondano le radici in una consolidata tradizione di studi d'area e letteratura orientalistica, che ha prodotto un lungo immaginario spaziale costituito dalle rappresentazioni che vedono le città arabe mediorientali come mosaici di entità sociali e topografiche distinte, *patchwork* di quartieri fortemente differenziati l'uno dall'altro in base alla religione, etnia, provenienza geografica, status sociale dei residenti. Questo rispecchia, a livello locale, l'immagine del "mosaico di culture", scenario spesso utilizzato per rappresentare il Medio Oriente come un'area composta da isole culturali, etniche, linguistiche, giustapposte come le tessere di un mosaico e reciprocamente non comunicanti. Immergeremo lo sguardo in questo immaginario pubblico — la città-mosaico —, osservando la sua formazione e le sue conseguenze.

3.1 Quartieri e gruppi religiosi

La distinzione delle aree residenziali in base alle classi giuridiche (e quindi alla religione) non regge all'esame approfondito condotto tramite lo sguardo etnografico prolungato e intrusivo. Malgrado la Repubblica Araba Siriana non distingua i propri cittadini in base alla loro fede, a Damasco – come in altre città mediorientali – le diverse aree urbane, e in particolare quelle antiche, sono comunemente definite in base alla loro storica caratterizzazione religiosa. Questo accade a dispetto del fatto che le aree in questione ospitano una popolazione mista in quanto ad appartenenza religiosa – come nel caso di Bab Tuma, il “quartiere cristiano” e Harat al-Jura, il “quartiere sciita” – oppure una piccola minoranza di cittadini che praticano la fede in base a cui il quartiere è riconosciuto – come nel caso di Harat al-Iahud, il quartiere ebraico. Un'immagine della città antica molto diffusa tra i suoi abitanti e frequentatori la vede suddivisa in quattro grandi aree: quella cristiana a sud ovest, quella ebraica e nord ovest, le due musulmane a nord est e sud est; in quest'ultima si trova il piccolo quartiere sciita.

Quest'immagine, diffusa dai media accademici, viene introdotta nei documenti amministrativi e da questi passa ai media turistici. Dalla diffusione di quest'immagine anche al di fuori dei centri di ricerca e delle aule universitarie “occidentali”, emerge un nodo della dialettica tra sapere e potere coloniali e post-coloniali. Tuttavia, l'utilizzo, la proprietà, l'immagine dello spazio cambiano nel tempo, nonostante nei suoi nomi e nelle sue rappresentazioni ci possa essere una certa continuità. Lo sguardo intrusivo dell'etnografia permette di cogliere tali cambiamenti e continuità; un esempio di cambiamento e continuità si trova nel cosiddetto “quartiere degli Ebrei” di Damasco.

Nel quartiere degli Ebrei (Harat al-Iahud) di Damasco, che occupa la parte sud-orientale della città antica, vivono pochissimi ebrei: quasi tutti i cittadini siriani di fede ebraica, infatti, sono emigrati in Israele o negli Stati Uniti tra gli anni Cinquanta e Ottanta del Novecento. Il quartiere è in gran parte disabitato, se si esclude un'area abitata per lo più da cristiani e numerose case trasformate dal governo distrettuale in condomini per i profughi palestinesi. Ciononostante, il riferimento all'area come “quartiere degli Ebrei” mostra una certa persistenza. Recentemente, seguendo la generale tendenza alla riqualificazione e valorizzazione della città antica,² il quartiere degli Ebrei ha iniziato ad esercitare una notevole at-

² Cfr. capitolo 5.

trazione nei confronti di gruppi decisi ad installarvi le proprie residenze e attività. In particolare, un nutrito gruppo di artisti siriani con a capo il noto scultore Mustafa Ali, vi ha trasferito i propri *atelier* e gallerie, dopo aver acquistato gli edifici dai precedenti proprietari, rappresentati da un alto comitato riconosciuto dalle autorità siriane. Nelle intenzioni di Mustafa Ali, l'area dovrebbe attrarre gli artisti della capitale siriana e del resto del paese. L'appropriazione dello spazio da parte di questo gruppo si svolge attraverso specifiche tecniche di produzione della località: la diffusione di media come volantini e manifesti in arabo e in inglese, per pubblicizzare le attività degli artisti – spesso organizzate in collaborazione con il patrocinio di istituzioni ed ambasciate europee – e presentarle immediatamente come indirizzate a un target colto e internazionale; l'installazione nel quartiere di targhe e indicazioni di percorsi per raggiungere gli *atelier*; la produzione di mappe nelle quali i nodi e i riferimenti sono le botteghe degli artisti più che i monumenti civili e religiosi e dalle quali compaiono i toponimi che caratterizzavano il quartiere come ebraico; un volume mentale che abbraccia l'intera città antica,³ mentre il volume mentale dei vecchi abitanti si limita al vicinato; la l'utilizzo di un abbigliamento distintivo rispetto a quello dei vecchi abitanti della città antica; il frequente scambio di visite con altri *mustatbmar* (cfr. capitolo 5); il restauro degli edifici secondo le norme imposte dalle istituzioni della salvaguardia del patrimonio culturale (cfr. capitolo 5). Per molti damasceni, questa zona è diventata “il quartiere degli artisti”.

Su un foglio A4, Mustafa Ali ha realizzato uno schizzo con cui mi ha illustrato le linee generali della sua “immagine” della città antica. La città è rappresentata come un cerchio (della cui circonferenza ha disegnato solo una metà) con al centro una croce (figura 47, p. 176).⁴ A sud est c'è il quartiere Amin, a nord est Bab Tuma, a nord ovest Qemarie, a sud ovest Shaghur. «Damasco è così», mi ha detto: un cerchio crociato. I riferimen-

³ Secondo Mauss e Durkheim (1976), il volume mentale è lo spazio che è possibile abbracciare con il pensiero, ovvero l'insieme delle conoscenze spaziali dei gruppi.

⁴ Molti nuovi residenti amano esporre mappe della città antica, che ne semplificano la forma, riducendola a un ovale regolare, in cui sono presenti i principali riferimenti turistici e sulle quali sono soliti segnare gli edifici che hanno acquistato, affittato, restaurato. Secondo Göle «spaces such as beaches, opera and concert halls, coffeehouses, fashion shows, public gardens, and public transportation all become sites for modern self-representation. They are instituted and imagined as public spaces through these daily micropractices in which men and women rehearse and improvise in public their new self-representations, dress codes, bodily postures, aesthetic and cultural tastes, and leisure activities» (Göle, 2002, p. 185).

ti che mi ha segnalato sono la Via Recta, Bab Sharqi, piazza Bab Tuma. Questo modo schematico di rappresentare la città antica, condiviso dal gruppo di Mustafa Ali, influenza il loro modo di agire nel quotidiano: un giorno di ramadan del 2004, a novembre, camminavo in Harat al-Iahud con due artisti del gruppo, il pittore Fadi Yaziji e il documentarista Ghanned (di cui non ricordo il cognome); usciti da casa di Mustafa ciascuno con una mela in mano, l'abbiamo mangiata nel percorso verso Qemarie-Qashla, dove si trova la casa restaurata di Ghanned; man mano che ci avvicinavamo al "confine" tra le due aree, ho notato che Fadi e Ghanned rallentavano il passo e mangiavano le loro mele più velocemente; arrivati a quella che sulla carta è rappresentata come la linea di demarcazione tra il quartiere ebraico (o degli artisti) e Qemarie, a maggioranza musulmana, i miei due amici hanno buttato via quello che restava delle loro mele, ed io li ho imitati, «per non mancare di rispetto al Ramadan».⁵ La condivisione di un immaginario spaziale può dunque rafforzare elementi come i confini tra i quartieri e può influenzare altre pratiche degli attori sociali, nel senso di una maggiore fiducia nei confronti delle definizioni locali. Come ho esposto più sopra, nel "quartiere ebraico" non abitano soltanto Ebrei (essi sono anzi una ristretta minoranza), né soltanto artisti. Eppure è come se la condivisione di una certa definizione dello spazio da parte di un gruppo, supportata dalla rappresentazione grafica di tale definizione (o immagine), consentisse al gruppo di praticare quello spazio secondo le proprie esigenze, regole e *habitus*.

3.2 Riconoscere l'Islam nella forma urbana

Il tema delle influenze della religione islamica sulla forma delle città arabe mediorientali è stato affrontato da Michael Gilsenan in *Recognizing Islam* (2005). Gilsenan, evitando di andare alla ricerca di particolari architettonici che dovrebbero essere caratteristici dell'Islam, si è soffermato sulle relazioni sociali che, collegate con la religione e con il sacro, si esprimono anche attraverso forme e relazioni spaziali.⁶

⁵ Parole di Fadi Yaziji.

⁶ Anche Lapidus (1969, 1973) adotta un approccio ermeneutico simile. Secondo Eickelman (1973), il valore del contributo di Lapidus consiste nell'aver studiato non le città stesse, ma le strutture sociali presenti nelle città. Purtroppo che cercare forme sociali tipiche delle città, Lapidus individua le forme sociali presenti nelle città che permettono lo svolgimento ordinato della vita sociale. In *Middle Eastern Cities* egli analizza le famiglie, i quar-

Nelle città mediorientali, gli edifici sacri formano una serie di punti che stabiliscono una griglia socioreligiosa che collega i quartieri. Piccole moschee, bagni, scuole coraniche, tombe di santi, luoghi di ritrovo delle confraternite religiose, formano una geografia del sacro che identifica e serve come insieme di punti di riferimento.

Gilsenan ha cercato di inserire questo rapporto tra spazio e sacro in un sistema più ampio, nel quale siano comprese le relazioni di potere e ideologia. L'autore è partito dalla sua ricerca etnografica nella regione di Akkar, nel nord del Libano.

I modelli indigeni di incorporazione della gerarchia nello spazio sono analizzati da Gilsenan su due piani: da un lato sono indagate le relazioni di potere, ideologia e sacro nello spazio; dall'altro, è analizzato il rapporto tra le forme spaziali interne e quelle esterne al villaggio libanese in cui ha condotto il suo lavoro sul campo.

Nell'edificazione di moschee, fontane, bagni, *madrassa*, ed altri edifici collegati alla moschea centrale, le strutture locali di potere svolgono un ruolo centrale. La costruzione di moschee è spesso stata tra gli obiettivi di capi, amministratori e notabili e rappresenta una sorta di legittimazione per una comunità e le sue autorità. Viceversa, l'assenza di una moschea può riflettere il mancato riconoscimento di legittimità a una comunità; nella pianura di Akkar, ad esempio, le autorità locali hanno rifiutato a un gruppo di lavoratori immigrati l'edificazione di una propria moschea o di un cimitero. Si trattava di lavoratori agricoli non possidenti, privi di un territorio o spazio sociale e, di conseguenza, privi di un'identità comune. Il rifiuto dell'autorizzazione di edificare una moschea fu un'imposizione dell'autorità dei signori, il cui scopo era di rifiutare ai lavoratori qualsiasi segno che indicasse che essi esistevano come un gruppo, e di lasciarli al livello di un agglomerato frammentario, presente solo temporaneamente e alienato dal contesto sociale.

Il villaggio collinare in cui l'antropologo ha condotto la sua ricerca etnografica presenta una struttura tripartita: la parte più elevata è sede dei palazzi-fortezze e degli altri edifici delle autorità locali, i "signori"; procedendo verso il basso, si trovano il quartiere dei discendenti dei clienti, soldati e servi dei signori; il terzo livello è occupato dalle abitazioni poveri, i gruppi religiosi, l'amministrazione, gli elementi dell'organizzazione politica, sociale, economica e geografica che permettono di capire aspetti essenziali delle città mediorientali. Emerge l'ipotesi che le città musulmane siano città in virtù di processi sociali che non sono peculiari di alcuna cultura: che esse siano però musulmane a causa della predominanza di sottocomunità che seguono le dottrine ed un modo di vita musulmani.

vere e anguste dei contadini. Questa struttura dà una forma spaziale alla distanza sociale tra i signori e i lavoratori.

Nel villaggio esistono due moschee; la prima, a un'altezza inferiore, sorge in corrispondenza di una sorgente d'acqua dove gli animali del villaggio vengono fatti abbeverare; essa si trova a un punto d'incontro fra i tre livelli del villaggio e presenta, di fronte all'ingresso, un'area aperta, luogo d'incontro di tutti gli abitanti; l'altra moschea, più lussuosa, si trova in posizione predominante ed appartiene al signore del villaggio; essa si trova in posizione periferica e non è collegata alle forme sociali, spaziali e architettoniche che la circondano. Simbolo dell'ostentazione del potere, essa non è integrata nello spazio del villaggio.

Lo spazio di fronte alla moschea "inferiore" è uno spazio di relazione fra le tre aree distinte; in tutti gli altri punti del villaggio un individuo si trova in uno spazio che è identificato con precisione come lo spazio di un determinato gruppo o di un altro: il luogo dei signori, dei clienti o dei contadini. La presenza di un individuo in un certo luogo indica un proposito specifico e una relazione con un certo gruppo o un diritto riconosciuto di trovarsi in quel posto: lo spazio significa relazione. L'area di fronte alla moschea inferiore, che è anche la zona dei negozi, è il solo luogo in cui si possa sfuggire a questa definizione.

Gli spazi pubblici, come quello di fronte alla moschea inferiore, sono luoghi in cui prendono forma le divisioni fra individui e gruppi. Gli spazi pubblici non sono solo palcoscenici su cui gli attori recitano parti precostituite, ma sono campi di forza carichi di energia sociale. È in questi luoghi che l'identità individuale è a rischio, e qui la possibilità di non vedere⁷ è molto ridotta. Un esempio di questo tipo di spazio è il mercato; esso va controllato proprio per queste caratteristiche e non può essere lasciato nell'anarchia. Nei villaggi del nord del Libano, il mercato è posto spesso sotto il controllo di qualche autorità religiosa; esso occupa un'area adiacente a una moschea; le armi non possono essere introdotte. Quest'ultimo particolare fa capire come lo status degli uomini cambi quando essi entrano nello spazio del mercato, perché le armi sono uno dei principali simboli dell'identità maschile. Abbandonare le armi significa obbedire a un imperativo religioso, considerando anche che gli unici uomini per i quali essere sprovvisti di un'arma non è un segno di inferiorità sociale sono quelli che svolgono principalmente

⁷ Cfr. capitolo 2.

attività religiose. Abbandonare le armi nel mercato corrisponde a subordinare la sacralità dell'onore⁸ a quella dell'ordine divino.

Lo stretto legame esistente tra il luogo dello scambio e la religione sembra collegato alle esigenze di una società agropastorale, nella quale i mercati sono un'istituzione centrale: sono i luoghi nei quali i gruppi entrano in relazione; il collegamento tra mercati e luoghi sacri sembra dimostrato dal fatto che le principali città sacre mediorientali sono anche sedi di importanti mercati regionali. Il funzionamento del sistema socioeconomico degli "uomini d'onore" è garantito dagli uomini di religione, che impongono la propria autorità sui mercati e stabiliscono un diverso codice comportamentale per chi vi entra. La loro garanzia può estendersi a un intero stanziamento, oltre che al mercato: in questo modo un intero villaggio può diventare un'area sacra.

Attraverso la sua analisi, Gilsenan supera le descrizioni semplicistiche di chi interpreta la vicinanza di moschea e mercato come mera vicinanza fisica; l'antropologo ha evidenziato i significati che questi spazi hanno in comune e le relazioni tra le autorità che sovrintendono ad essi.

Gli spazi pubblici creano un campo nel quale le relazioni vitali per l'identità dei gruppi vengono neutralizzate. La moschea centrale è uno spazio pubblico nel senso che gli uomini vi formano una comunità di musulmani nella quale le identità individuali e di gruppo tendono a perdere la loro importanza; in questo modo, la moschea si oppone alla definizione quotidiana degli spazi, nonostante anche all'interno delle moschee si possano cogliere differenze di status economico, sociale, ideologico, differenze che a volte sono espresse nella disposizione spaziale all'interno delle moschee o sono incorporate in codici comportamentali. Tuttavia, secondo Gilsenan, tali differenze tendono a sfumare nelle moschee centrali nelle quali si svolge la preghiera del venerdì. Nella moschea gli uomini dormono, parlano, pregano, studiano, idealmente liberi dai loro marchi di rango e relazione.

In questo senso, è possibile considerare la moschea centrale – il principale spazio pubblico collettivo – come un'estensione del vicino mercato; può valere anche il contrario e il mercato può essere considerato un'estensione della vicina moschea, perché il mercato non ha solo una qualità economica ma è intensamente personale e sociale: le relazioni di onore e fiducia sono fondamentali e le transazioni sono accompagnate da formule religiose e giuramenti sul Corano e sul Profeta, che te-

⁸ Sul discorso dell'onore in Medio Oriente cfr. Bourdieu, 2003 e L. Abu-Lughod, 2007.

stimolano la capillare incorporazione della fede nella vita quotidiana. La moschea e il mercato non sono solo luoghi fisici, ma luoghi sociali incorporati nella vita quotidiana delle comunità.

L'emergere di una borghesia strettamente collegata al potere coloniale e il conseguente aumento delle distinzioni sociali in base allo status economico, a partire dalla prima parte del ventesimo secolo, introdussero nelle città mediorientali nuovi criteri di separazione spaziale, che analizzeremo nel prossimo paragrafo.

3.3 Distinzioni socioeconomiche

Dale Eickelman (1993) ha notato che in varie zone del Medio Oriente si stanno diffondendo differenziazioni spaziali fondate sul grado di ricchezza,⁹ accanto alle identità settarie, regionali e tribali e allo status di migranti. In questo senso, si assiste al superamento di una caratteristica dell'organizzazione spaziale pre-coloniale, che non prevedeva la distanza fisica tra famiglie di diverso livello economico e non distingueva i quartieri urbani in base al ceto sociale dei residenti. Spesso i quartieri si sviluppavano attraverso il progressivo stanziamento dei clienti di capi tribali, marabutti, uomini politici, intorno alle case delle famiglie principali; all'interno dei quartieri, gli edifici delle famiglie premienti non erano distanti da quelli dei clienti e di altri residenti, né si distinguevano per una particolare ricchezza delle superfici esterne. Con l'aumento dell'importanza della ricchezza materiale come segnale dello status sociale, che va di pari passo con i progressi nella liberalizzazione economica (George, 2003; Hinnebusch, 2001), anche le aree urbane sono identificate con simili criteri, e «un'abitazione in un quartiere d'élite è il più chiaro e inconfondibile segnale di prestigio sociale».¹⁰ Il recente lavoro di Christa Salamandra su Damasco mostra una geografia urbana di distinzione sociale, in cui i quartieri indicano il grado e il tipo di ricchezza dei gruppi che li abitano. La divisione

⁹ Halbwachs nota che, in generale, «nelle grandi città, i quartieri si differenziano a seconda (...) di un certo grado di ricchezza o di povertà (...) e non ci sono paesaggi urbani su cui una classe sociale o un'altra non abbia impresso il suo marchio» (Halbwachs, 1996, p. 146).

¹⁰ Salamandra, 2004, p. 21. Nel 1969 Janet Abu-Lughod proponeva una spiegazione socioeconomica per le distinzioni spaziali all'interno delle città mediorientali. Nella sua indagine sul Cairo, Abu-Lughod divide la città in una serie di "sottocittà", aree che tendono a specializzarsi nell'accomodare popolazioni con simili caratteristiche ed esigenze sociali, livelli di introiti e stili di vita.

della città in sezioni catastrali¹¹ di diversi livelli socioeconomici fornisce un'efficace conferma, sul piano istituzionale, di tale distinzione.¹² Un proverbio abbastanza diffuso recita "Chi vuole fare il cammelliere deve fare la porta di casa più alta".¹³ ovvero, lo status di ognuno ha bisogno di una adeguata rappresentazione spaziale. Come ho potuto constatare durante le mie conversazioni con i pianificatori dello sviluppo urbano di Damasco, un importante criterio di classificazione delle aree (*manateq*) è proprio il livello economico dei loro residenti.¹⁴

In occasione di una visita ad una moschea che si trova sul monte Qasiun, a Damasco, ho attraversato i quartieri informali in compagnia di un amico damasceno, 'Omar al-Imam, che, nei primi mesi del mio campo, mi aveva fatto da interprete in alcune conversazioni. 'Omar, infatti, lavorava nella ditta di suo padre, che esporta serramenti domestici anche in Italia, dove ha soggiornato per qualche mese. Come molti Siriani, ha tratti somatici caucasici, essendo molto alto, dalla carnagione chiara e avendo capelli biondi.¹⁵ Tra il 2003 e il 2007 portava inoltre i capelli molto lunghi, spesso raccolti in una coda, vestiva abiti di marche occidentali e guidava la sua Renault Megan; musulmano, assolutamente astemio, frequentava tuttavia i molti locali notturni della città, molto spesso in cerca di avventure sentimentali con ragazze siriane e straniere. Utilizzava spesso la sua conoscenza della lingua italiana e il suo aspetto fisico per farsi credere, appunto, un italiano – cosa che, a suo parere, avrebbe dovuto avvantaggiarlo nell'approccio con le ragazze.

'Omar è anche un fotografo semiprofessionista e pubblica le proprie foto migliori sul suo sito Internet personale e su un *blog* in cui

¹¹ Cfr. capitolo 1.

¹² Cfr. capitolo 2.

¹³ «*Ulli baddu i'amal jammal baddu i'ali bab darbu*», riferimenti da 'Abu Samra, residente a Tell al-Hajjar ("Collina dei falegnami"), un vicinato che si trova in un'area dove le mappe segnano il confine tra Bab Tuma e Harat al-Jahud.

¹⁴ Ad esempio Moataq Dughman, il direttore della Muqdira al-Medina al-Qadima, mi ha fornito almeno tre ordini di classificazione delle aree urbane di Damasco: in base alla ricchezza dei residenti (*asul, mutunast e dum*, ricchi, medi, dal reddito basso), in base alla religione e in base all'appetibilità (o al valore potenziale del loro suolo) per gli investitori nel settore immobiliare.

¹⁵ Cospicui apporti di popolazioni di origine caucasica in Siria si devono all'epoca dei sovrani mamelucchi (secoli XII-XVII), che reclutavano gli eserciti nelle regioni del Caucaso e soprattutto in Georgia, Armenia e Azerbaygian (Pellitteri, 2004, p. 124). Verso la fine dell'Ottocento, inoltre, si sono verificate imponenti ondate migratorie dal Caucaso e dall'Europa orientale, provocate dal lungo conflitto tra l'impero ottomano e la Russia (Pellitteri, 2004, p. 166).

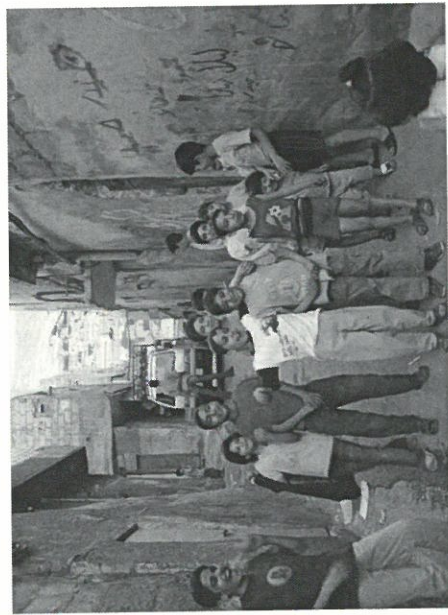


Figura 13

paggiamento, insieme al suo aspetto fisico, e alla mia presenza – anche io per molti mesi sono stato immediatamente riconosciuto come un “occidentale” –, ha fatto sì che venissimo entrambi scambiati per turisti. Né la moschea del Qasiun, né tanto meno i quartieri informali sono tuttavia meta di escursioni turistiche; di conseguenza, abbiamo destato l'attenzione di un gruppo di ragazzi e bambini che hanno preso a seguirci, a salutarci con dei “welcome” e a tentare di indovinare da quale nazione europea provenivamo (figura 13).

Ho lasciato a 'Omar l'incarico di rispondere. In questo periodo, dopo quasi un anno di soggiorno a Damasco, avevo raggiunto una buona conoscenza del dialetto arabo locale, che parlavo con una certa fluidità. Avevo anche raggiunto, per così dire, una “competenza fisica” che mi permetteva di muovermi in maniera appropriata, di usare i toni di voce e le espressioni giuste nelle diverse circostanze, nonostante i miei tratti somatici e il mio abbigliamento non fossero tra i più comuni nella Siria meridionale. Questo mi permetteva di raggiungere un certo grado di confidenza con la società locale, a un livello che non avevo raggiunto in precedenza tramite altri tentativi, come quello di lasciarmi crescere i baffi.¹⁶ Certamente, alcune imperfezioni di pronuncia tradivano la mia non completa assimilazione nel contesto locale (così come l'uso di un abbigliamento non diffusissimo destava sospetti di estraneità), ma dopo

¹⁶ La scelta estetica di portare i baffi è un tratto molto diffuso nella moda maschile delle società arabe mediorientali; si tratta altresì di un elemento di rappresentazione dell'idea di virilità che riscuote molto successo in tutte le fasce d'età dai diciotto anni in su.

quasi un anno di soggiorno venivo spesso identificato con un “cugino” arabo-libanese, algerino, o un Siriano residente all'estero.

Ciononostante, durante l'incontro con quella banda di ragazzini sono restato zitto, e ho lasciato che 'Omar spiegasse che eravamo entrambi Siriani, di Damasco. Dopo qualche secondo di incredulità, i ragazzini, convinti da 'Omar e dai miei cenni (pur senza parlare rispondendo alle loro domande con dei cenni di assenso e diniego, dimostrando così di capire), ci hanno chiesto: «Ma siete di 'Abu Rumaneh, allora?». Hanno in effetti indovinato il quartiere di residenza di 'Omar.

Il quartiere di 'Abu Rumaneh, insieme al vicino Malki e al piccolo sobborgo chiamato al-Medinat Basel, è una delle aree di Damasco in cui le case sono più costose e il livello socioeconomico medio dei residenti è più elevato. 'Abu Rumaneh è inoltre il quartiere in cui si concentrano quasi tutte le ambasciate straniere e in cui risiedono molti dei loro impiegati; lo stesso presidente della Repubblica Araba Siriana risiede in questo quartiere. Vi si concentrano molti locali di stile occidentale, frequentati principalmente dai lavoratori delle ambasciate e dai Siriani con forte potere d'acquisto.

Le caratteristiche di quest'area sono simili a quelle descritte da Janet Abu-Lughod (1969) per i quartieri del Cairo che ospitano gli stili di vita più alti: le strutture residenziali sono di stile “urbano internazionale” nella forma e nell'utilizzo, i negozi hanno vetrine lucide e prezzi fissi; gli abitanti vestono abiti occidentali. Gran parte dei residenti lavora nei settori moderni dell'economia urbana, si sposa tardi, ha pochi figli, ha un livello educativo più elevato della media. Abitare a 'Abu Rumaneh è un segno di distinzione; chi vi risiede è riconoscibile per determinate caratteristiche e, come mostra il caso riportato, un certo atteggiamento e certi tratti fisici possono essere immediatamente associati alla residenza in quel quartiere.

3.4 Religione e mercato

Nella sua indagine sulle forme insediative marocchine, Dale Eickelman (1993, p. 95) ha constatato la possibilità che diverse persone dividano la città in numeri di quartieri diversi, e ne ha dedotto che esistono contesti socioculturali in cui lo spazio non è una categoria concepita in modo fisso sulla base di parametri fisici astratti:

il modo in cui i residenti (...) definivano i quartieri dipendeva da ciò che essi conoscevano della storia sociale della loro città, un fatto questo che dipendeva a sua volta dalla generazione, dalla posizione sociale e dalle esperienze sociali degli individui con cui parlavo. Le demarcazioni tra quartieri non sono sempre rese chiare da segni fisici. Talvolta essi sono definiti da interruzioni spaziali ma ciò non si verifica sempre. Va poi notato che i confini sociali tra un quartiere e l'altro sono in continua evoluzione e che vi sono case che non sono considerate necessariamente come parte di un quartiere. Soltanto i conglomerati di gruppi domestici che si pensa condividano qualità sociali comuni sono definiti come quartieri.

I confini dei quartieri cambiano a seconda di molti fattori e non solo dei blocchi di territorio, ma soprattutto a seconda dei mutevoli modelli di influenza politica, economica o religiosa. Per parlare di un quartiere, è necessario che ci sia una persona o diversi individui o famiglie preminenti, capaci di esercitare l'autorità, mobilitare gruppi e segaci e ottenere dei servizi. Aree povere prive di queste caratteristiche possono non essere considerate quartieri, come si è visto più sopra.

Il criterio della ricchezza materiale come elemento principale nelle distinzioni spaziali può entrare in conflitto con il criterio dell'autorità religiosa. In *Moroccan Islam*, Eickelman (1976) ha analizzato l'evoluzione storica del ruolo dei santi, o marabutti, a Boujad nel secolo XIX e XX. Nella città marocchina il senso della località si cristallizzava intorno a segnali come le moschee e le tombe dei santi, fulcri attorno ai quali la popolazione, proveniente per lo più da gruppi di nomadi sedentarizzati, si raggruppava. Si tratta di un processo che accomunava Marocco, Algeria e Tunisia.

Le famiglie di marabutti più importanti, che esercitavano la propria influenza su intere regioni, controllavano i santuari centrali. La famiglia più importante di Boujad era quella degli Shergawa; essi esercitavano la propria *baraka*, o santità,¹⁷ come protettori della pace nel mercato che si svolgeva nei pressi del santuario principale, dove era sepolto Sidi Mhammed Sherga, capostipite della famiglia marabutica degli Shergawa, morto nel 1601. In questo santuario i marabutti shergawa presiedevano alle alleanze tra gruppi e ad accordi di altro genere, accompagnati da offerte e

¹⁷ Sul concetto di *baraka*, una "forza" trasmissibile ed ereditaria che attribuisce a chi ne è in possesso un carattere di santità, grazie al quale il "santo" o marabutto può mediare tra gli uomini e Dio e tra gli uomini stessi, cfr. Fabretti, 2002, p. 180-191. La *baraka* ha come elementi "lo straordinario coraggio fisico, l'assoluta lealtà personale, l'intensità dell'estasi morale" (Geertz, 2008, p. 34).

sacrifici. I marabutti ricoprivano un ruolo fondamentale nella risoluzione dei conflitti che coinvolgevano sia gruppi di persone che abitavano a Boujad, sia gente proveniente dai villaggi rurali e dai gruppi seminomadi della regione di Tadla.

Pellegrini provenienti dall'intera regione visitavano i santuari di Boujad in occasione sia delle feste del calendario islamico che delle celebrazioni locali (*manhad*) per i marabutti della città. Le offerte fatte ai santuari durante i pellegrinaggi e gli introiti dei custodi dei luoghi sacri erano cospicui ed erano distribuiti in parte nelle famiglie dei marabutti in parte ai bisognosi. Oltre a presiedere alle alleanze, a mediare tra le parti in conflitto, a garantire la sicurezza del mercato e a trasmettere la benedizione divina ai pellegrini della regione, i marabutti vivi (e quelli morti attraverso i loro rappresentanti presso i santuari) estendevano la propria *baraka* alle carovane che transitavano attraverso la regione, intercedevano presso il sultano nella scelta dei *qadi* (giudici autorizzati a pronunciare sentenze in cause riguardanti il diritto islamico), erano riconosciuti come capi tribali (*qaid*) e come portavoce della comunità presso il governo centrale marocchino. In virtù dei vantaggi politici e soprannaturali derivanti dall'essere clienti dei marabutti, i gruppi tribali di Boujad e dell'intera regione tenevano in alta considerazione i legami con gli Shergawa. In sintesi, essi ricoprivano un ruolo fondamentale in un'ampia gamma di attività, nelle quali l'aspetto religioso non era distinto da quello economico e politico.

I collegamenti tra mercati, offerte, santuari, protezioni, pellegrinaggi e carovane erano pluridimensionali e complessi; le famiglie dei marabutti shergawa erano pienamente inserite nelle relazioni politiche locali e più ampie. La *baraka* era un potere che si estendeva attraverso la vita sociale. Questa struttura, che si era consolidata a partire dal periodo della cosiddetta "crisi marabutica" (secoli XV-XVII), iniziò a trasformarsi negli anni che precedettero il protettorato francese (1912) e nel periodo coloniale, definito da Eickelman *pax gallica*; la famiglia Shergawa e l'intera città persero la loro preminenza, in conseguenza del calo dell'importanza del mercato e dell'artigianato locali; gli investimenti francesi nell'agricoltura e nell'estrazione di materie prime spostavano altrove i capitali monetari. I gruppi tribali collegati con gli Shergawa persero terre da pascolo a causa della politica francese di sedentarizzazione e della trasformazione della terra da proprietà collettiva a proprietà privata e merce di scambio. Le figure politiche rurali e la nuova borghesia urbana (notai, ricchi mercanti, professionisti), che emersero nella nuova situazione po-

litica ed economica del Marocco, non avevano bisogno di legami con le autorità religiose e non ricercavano l'appoggio dei custodi dei santuari.

Mentre nei secoli precedenti l'autorità dei marabutti era stata negoziabile - diverse famiglie, oltre agli Sherqawa, si erano contese il ruolo di preminenza nella società -, il protettorato congelò la posizione di alcuni notabili locali nelle gerarchie sociali di Boujad, allo scopo di assicurarsi uno strumento di legittimazione ideologica. Il generale Lyautay assicurò alle principali famiglie di marabutti Sherqawa - gli 'Arbawa e gli Zawya - che il loro ruolo di preminenza sarebbe stato mantenuto, in cambio della loro collaborazione con il potere francese. Ai marabutti sherqawa furono assicurate posizioni di prestigio come ufficiali locali (Hajj Muhammed, della famiglia Zawya, fu nominato *qaid* di Boujad, mentre Sidi 'Abdallah ben l-'Arbi, della famiglia 'Arbawa, fu nominato *qaid* dei gruppi tribali che tradizionalmente costituivano la sua clientela e, in seguito, *qadi* di Boujad), ma furono sottratte ad essi le funzioni politiche ed economiche che in precedenza erano associate ai marabutti.

Nella struttura sociale che emerse nel periodo del protettorato, la religione non era più il principale strumento ideologico, economico e politico. Il protettorato francese impose una distinzione tra quelle che, dal punto di vista dei colonizzatori europei, erano sfere separate della società. I marabutti e le loro clientele furono incoraggiati a ritornare alle loro "originali" e "appropriate" attività "spirituali", anche se questo, come evidenzia Eickelman, comportò una separazione poco tradizionale delle funzioni religiose da quelle laiche dei marabutti. Le funzioni amministrative e giudiziarie degli stessi *qadi* e *qaid* di Boujad erano molto circoscritte e le clientele degli Sherqawa che ricoprivano questi ruoli iniziarono subito a distinguere tra la loro autorità marabuttica e la loro autorità amministrativa. Ai marabutti fu proibito di svolgere le offerte all'esterno della città di Boujad. L'autorità religiosa dei marabutti fu formalmente mantenuta, ma le loro condizioni di sussistenza e il loro ruolo nelle attività sociali furono radicalmente alterati.

Il cambiamento nella struttura sociale si riflesse nelle forme urbane e nelle relazioni spaziali di Boujad: i poveri e sottoproletari furono attirati nei vecchi quartieri della città,¹⁸ spesso attorno ai santuari, mentre la

¹⁸ Eickelman sostiene che gli immigrati rurali che andavano ad abitare nelle città antiche reclamavano una discendenza Sherqawi come mezzo per accrescere il proprio prestigio.

nuova borghesia - di cui alcuni degli Sherqawa facevano parte - si spostò nella nuova città, moderna, costruita secondo modelli francesi.

Nella struttura delle relazioni sociali si svilupparono delle separazioni di classe, espresse anche in termini religiosi. La borghesia si caratterizzò per l'insistenza su un'ideologia religiosa sobria, riformista, testuale, che non serviva come legittimazione del suo predominio politico ed economico.

Come sottolinea Gilsenan nel suo compendio del lavoro di Eickelman, questa classe sociale si allontanò dalle tombe dei marabutti anche nel senso letterale; la sua rappresentazione collettiva era la città della gente "evoluta", Boujad nuova.

La città antica rimase un centro religioso, spazio di un Islam in cui le tombe dei santi erano centri di attività, potere, cura, speranza e identità; tuttavia, la cornice generale di potere e organizzazione sociale era cambiata; la gente di origine tribale iniziò a fornire lavoratori poco qualificati nei servizi; essi non erano più al centro del sistema politico-economico della città e della regione.

La borghesia urbana musulmana, composta da artigiani e commercianti che non dipendevano più dagli Sherqawa per il proprio benessere, fu attratta dalle confraternite che predicavano un ritorno all'Islam delle origini e dei testi sacri. Questa classe sociale di musulmani con un alto livello educativo, comunemente definiti scritturalisti, negli anni quaranta e cinquanta del secolo XX fu la principale animatrice del movimento nazionalista, che promosse l'indipendenza del Marocco. Gli scritturalisti ritenevano che tutti gli uomini, compreso il Profeta Maometto, fossero uguali al cospetto di Dio e di conseguenza non esistessero intermediari tra Dio e gli uomini. La borghesia scritturalista si allontanò dalle credenze legate al marabuttismo e dal sistema sociale che esse supportavano.

La coesistenza di queste due nozioni opposte dell'Islam è frequente nel mondo musulmano e si presenta in genere come una dialettica tra chi ritiene che nelle relazioni tra Dio e gli uomini esistano degli intermediari (come i marabutti) e chi esclude tale possibilità. Le élite riformiste e gli studiosi dell'Islam attribuiscono le persistenti credenze locali nei santi e negli intermediari all'ignoranza del "vero" Islam.¹⁹ Tuttavia, lo

¹⁹ Nella sua critica degli assunti orientalistici sull'Islam, di cui molti antropologi si sono appropriati, Talal Asad (1986, p. 11) interroga la validità della distinzione tra un Islam urbano, legato alle scritture, e un Islam tribale, legato alle figure dei santi. Asad ha elaborato il concetto di "validazione della tradizione", secondo il quale sono islamiche le pratiche che superano il vaglio della tradizione; per Asad, la tradizione è un sistema

studio antropologico delle società musulmane, come spiega Ugo Fabietti (2002, p. 167-173 e 167-168), sebbene non disdegni le espressioni "colte" dell'Islam, «si concentra preferibilmente sulle pratiche e sulle rappresentazioni che informano la vita quotidiana delle comunità che studia. [...] Esistono tanti "veri Islam" quanti sono i punti di vista di coloro che ne parlano».

In un lavoro di recente pubblicazione in Italia, Clifford Geertz ha approfondito l'impatto del colonialismo sulle forme marocchine dell'autorità religiosa; l'antropologo statunitense ha sostenuto che una parte della società marocchina reagì all'imposizione del potere coloniale e al contatto con i gruppi dirigenti stranieri (soldati, ufficiali coloniali, proprietari di piantagioni, agricoltori con aziende commerciali per i loro prodotti, banchieri, dirigenti delle miniere, esportatori, mercanti, studiosi ed ecclesiastici) avvicinando sempre di più la fede religiosa al centro della propria autodefinizione: i marocchini iniziarono a pensare se stessi come musulmani "per opposizione"; il contenuto della loro devozione fu fornito dallo scritturalismo, ciò che Geertz preferisce definire la "svolta" – più che il "ritorno" – verso il Corano, gli *hadith* e la *shari'a* come sole fonti accettabili di autorità religiosa.

Lo spostamento verso un Islam del libro, più che dell'estasi, del miracolo e del santo, polarizzò la devozione intorno alla figura dello studioso di religione (*talab*), figura che si impose nel periodo coloniale. In Marocco, lo scritturalismo, rappresentato dal movimento fondamentalista o modernista, fondato alla fine dell'Ottocento, cercò di sostituire il marabutismo con l'ortodossia; lo scritturalismo reagì non tanto contro il Cristianesimo, quanto contro gli stili religiosi classici.

3.5 I quartieri degli Immigrati e dei Savi

In *Interpretazione di culture* (1988), Geertz spiega che la religione, in quanto fenomeno culturale, va interpretata come un sistema di significati che motiva l'azione sociale degli individui in due modi complementari: da un lato essa giustifica la loro condotta quotidiana e offre di discorsi che tendono a istruire i praticanti sulla forma e sullo scopo corretti di una pratica che ha una propria storia. La tradizione islamica, secondo Asad, è discorsiva; una pratica islamica è accettata e ritenuta ortodossa quando è autorizzata dalla tradizione discorsiva dell'Islam, rappresentata «*by an 'alim, a khatib, a Safi shaykh, or an untaored parent*» (Asad, 1986, p. 15).

loro dei modelli di comportamento e interazione (*ethos*); dall'altro, la religione presenta ai gruppi un sistema di conoscenza e interpretazione del mondo, attraverso il quale gli individui spiegano la propria esistenza e trovano risposte ad interrogativi di portata più ampia delle questioni quotidiane.

In *Islam* (Geertz, 2008) Geertz ha offerto una acuta interpretazione di quella che, alla fine degli anni Sessanta, si andava configurando come una crisi di questa religione: l'Islam trovava grandi difficoltà a svolgere la propria missione, ossia adattare il sistema di riti e credenze rivelato dal Corano (o ciò che la tradizione sunnita ritiene che esso riveli) alle capacità di ricezione locali e alle fedi particolari, individuali, mantenendo contemporaneamente l'identità come religione e sistema di regole comunicate da Dio a Maometto.

Infatti, in Marocco e in altri paesi musulmani la religiosità, ossia la capacità non di conoscere la verità rivelata ma di incarnarla e viverla incondizionatamente, si stava indebolendo. Non erano cambiati i contenuti della fede, ma il modo in cui i credenti credevano: le affermazioni erano sostituite da ipotesi, le vedute religiose non sostenevano ma erano sostenute.

La crisi religiosa è stata generata dal confronto tra forme stabilite di fede e mutate condizioni di vita: la modernizzazione ha avuto implicazioni spirituali; in molti paesi mediorientali la modernizzazione ha comportato un tentativo di circoscrivere la sfera religiosa e di tenerla separata da altre sfere (politica, economica) della vita sociale.

Secondo Eickelman e Salvatore (2002), tuttavia, anche nelle società in cui le espressioni e pratiche religiose nella sfera pubblica sono regolate e circoscritte, esse costituiscono un importante "sottotondo concettuale" per la maggior parte delle persone. La definizione del sé in base a tale sottotondo concettuale porta i gruppi a riconoscere incorporati nello spazio i propri valori; lo spazio sociale diventa un elemento che promuove una determinata definizione del sé e delle proprie appartenenze.

Il quartiere di Damasco chiamato Mohajirin sorge alle pendici del monte Qasim, in parte distinto e in parte integrato al quartiere chiamato Salhié. Salhié e Mohajirin hanno fama di essere quartieri abitati da gente molto religiosa; per molti residenti, Salhié è sinonimo di pietà e virtù religiosa. Si tratta di uno dei luoghi simbolo della Damasco contemporanea, che vi riconosce una testimonianza della propria storia

plurimillennaria. Una famosissima *soap-opera* è stata recentemente dedicata alla vita in questo quartiere in epoca ottomana.²⁰

Salhie è uno dei più antichi insediamenti *extra moenia* di Damasco, distante alcuni chilometri dal nucleo urbano preislamico (la città antica).²¹ Lo stanziamento si costituì nel 1158, durante il regno di Nur ed-Din, in seguito allo spostamento di gruppi provenienti da Jamma'il, in Palestina, occupata dagli eserciti crociati; questi gruppi si erano stabiliti, due anni prima, nei pressi della moschea di 'Abu Salih, da cui deriva il nome del quartiere. In seguito a contrasti interni, una parte di questi nuovi residenti di Damasco si trasferì nei pressi di un monastero ai piedi del monte Qasiun, dando vita allo stanziamento sul suo sito attuale (Toru, 1989).

Il quartiere di Mohajrin si costituì come un'estensione di Salhie, e tutt'ora è considerato tale dal punto di vista amministrativo. Il nome stesso (*mohajrin* significa "immigrati") indica le origini dello stanziamento, nato in seguito all'immigrazione di genti musulmane dalle parti dell'impero ottomano conquistate dalle principali potenze europee e dalla Russia; simili stanziamenti sono sorti per le medesime cause, in quel periodo, in molte città dell'impero ottomano (Weber, 2005, non pubblicato). Cospicui gruppi di immigrati musulmani giunsero dai Balcani all'epoca di 'Abdulhamid II, tra il 1890 e il 1892, e si stabilirono in massa parte a Mohajrin (Pellitteri, 2004, p. 166).

²⁰ L'esclusione di Salhie dal mandato dell'UNESCO, relativo alla protezione delle antichità, ha però comportato l'assenza in quest'area di spazi adatti a diventare set cinematografici; di conseguenza, la *soap-opera* è stata filmata negli studi della casa di produzione e in alcune grandi "case arabe" di proprietà pubblica, nella città antica.

²¹ Nel mondo musulmano medievale erano diffuse "città gemelle" o "città doppie", composte da entità fisiche completamente distinte, spesso separate da spazio aperto. Esistevano diversi tipi di città doppie: quelle composte dalle fortezze e i loro sobborghi; quelle formate quando i sobborghi crescevano nelle dimensioni, nelle strutture e infrastrutture fino a eguagliare lo stanziamento originario. Città doppie furono create dai conquistatori arabi e dai successivi regimi musulmani per vari motivi: per stanziare gli eserciti conquistatori o gli alleati – che spesso si consideravano gruppi etnici distinti – delle nuove dinastie; per ospitare le famiglie dei governatori, l'amministrazione, le forze armate. I conquistatori arabi crearono nuovi sobborghi, e i regimi successivi adottarono la stessa politica. Queste città doppie erano divise internamente in quartieri. Le origini di tali quartieri erano disparate: nelle città fondate come accampamenti beduini la popolazione si stabiliva in quartieri su basi claniche e tribali; le città fondate tramite il raggruppamento di vari villaggi o la creazione di un mercato che serviva diversi stanziamenti mantenevano lo spazio aperto tra i quartieri e col tempo, sebbene cresciute come una massa unica, continuavano a ospitare gli originali stanziamenti come quartieri distinti; ancora, potevano esserci all'origine divisioni sociali nella popolazione che richiedevano la creazione di quartieri separati (Lapidus, 1969).

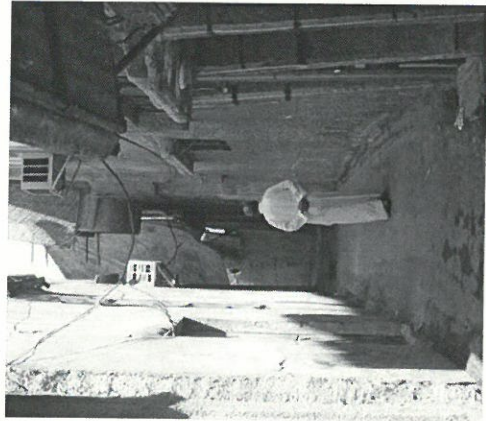


Figura 14

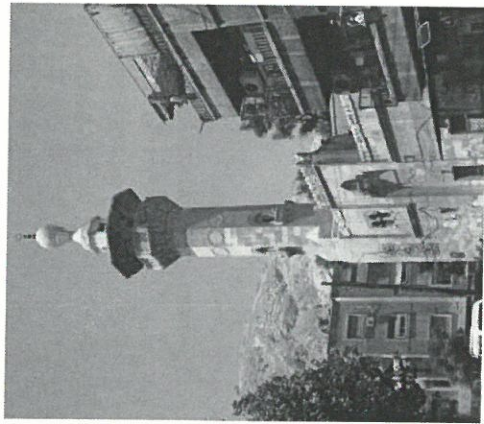


Figura 15

Mohajrin e Salhie sono quindi, per antonomasia, i quartieri dei musulmani,²² sorti in seguito alle persecuzioni, reali o presunte, che i fedeli dell'Islam avevano sofferto all'estero. Attualmente Mohajrin è abitato da una media borghesia di commercianti e impiegati nel settore dei servizi. I residenti di Mohajrin e Salhie hanno la sensazione di vivere in un ambiente particolarmente sacro. 'Issam 'Abd al-Haq mi ha fornito una spiegazione etimologica del nome del quartiere, collegata con le virtù dei suoi fondatori: «Queste popolazioni erano molto religiose e vicine a Dio, e perciò una parte dell'area si chiama Salhie».

Il nome Salhie è collegato etimologicamente a *saleh*, che vuol dire "pio", "savio"; per gli abitanti del posto (figure 14-16) è possibile collegare il nome dell'area (che – come si è visto – deriva dal nome della moschea di 'Abu Salih, situata nel primo stanziamento dei profughi provenienti dalla Palestina, nel 1156) alle virtù che si vogliono ritrovare incorporate nello spazio. L'intera montagna del Qasiun è immersa per i damasceni in un'aura di sacralità, di cui sono consapevoli molti residenti dei quartieri che si arrampicano sul suo fianco meridionale. Esistono sulla montagna diversi luoghi sacri, curati da addetti residenti in questi quartieri, mete di brevi pellegrinaggi da parte di piccoli gruppi di fedeli.

²² *Mohajrin* o, in arabo classico, *muhajirin* erano anche i primi musulmani, protagonisti dell'Egira insieme al Profeta Maometto.

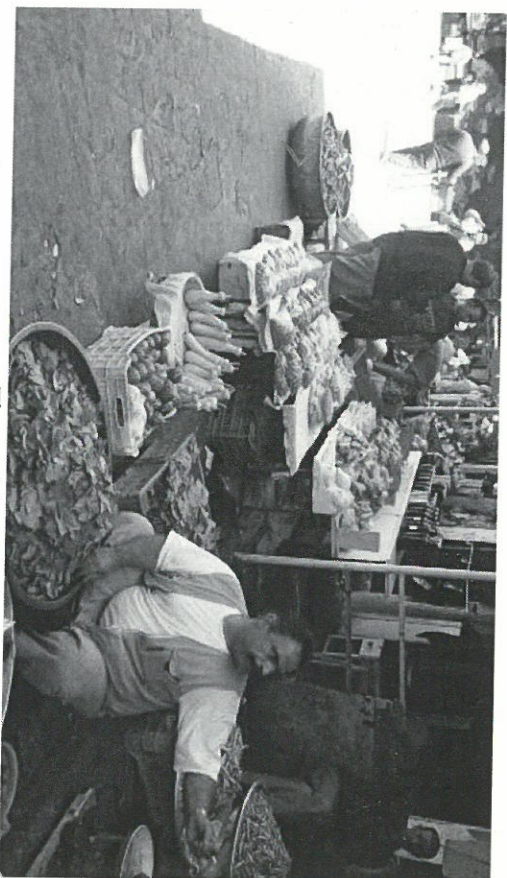


Figura 16

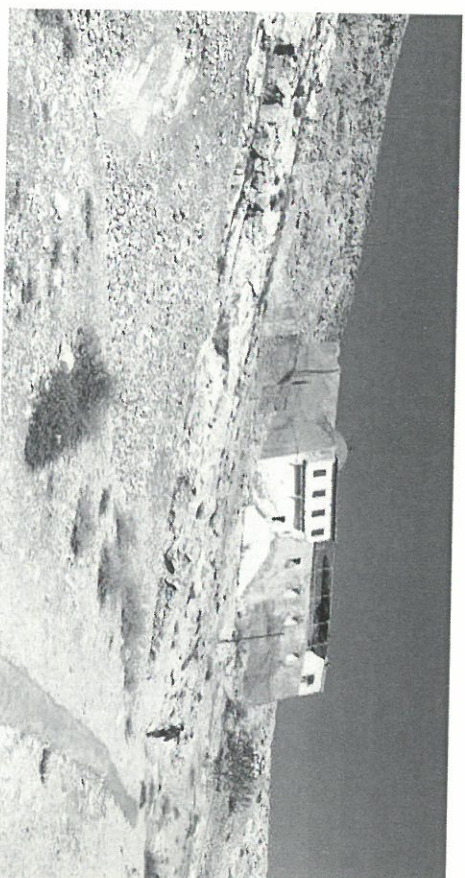


Figura 17

Uno di questi luoghi, il Magam al-'Arba'in, «si trova molto in alto»,²³ raggiungibile da Sallhie e Akhrad (figura 17). La leggenda narra che quaranta (*'arba'in*) uomini savi (*saliib*), che ai tempi dei sovrani pagani²⁴

²³ Informatore: 'Issam 'Abd al-Haq.

²⁴ Probabilmente ci si riferisce all'epoca dei regni ellenistici o al periodo della dominazione romana.

veneravano un'unica divinità, «lasciarono mogli e beni»²⁵ e si recarono in montagna a pregare il loro dio. Appresa la notizia che un crudele sovrano di Damasco aveva inviato una guarnigione di soldati per catturarli, i quaranta savi chiesero a Dio di proteggerli; Dio concesse loro un miracolo: li fece scomparire nella roccia della montagna. Su questo luogo, i fedeli di epoche successive costruirono il *magam*, un piccolo tempio, che ospita ancora oggi, sul muro di una sala, quaranta *mibrab*, le nicchie che indicano la direzione della Mecca. Il *magam* è sede delle preghiere quotidiane dei fedeli, oltre che di una scuola coranica. Questo evento mitico e fondativo potrebbe derivare da leggende collegate ai gruppi di immigrati musulmani giunti da parti cristianizzate dell'impero ottomano, in cui essi erano discriminati.

Alcuni collegano alla vicenda dei quaranta savi (*saliib*) l'origine del nome Sallhie. In generale, il quartiere ha fama di essere un'area abitata da gente molto religiosa; Sallhie e Mohajrin sono note come i quartieri della scuola giuridica Hanbali; si ritiene che alla stessa fondazione del quartiere, nel secolo XII, abbiano partecipato gruppi che aderivano a questa scuola sunnita (Toru, 1989).

Esiste a Sallhie un altro importante luogo sacro: il luogo dove le credenze locali tramandano che sia accaduto l'episodio biblico del primo assassinio (*iarine*) della storia dell'umanità, quello di Abele per mano di Caino. Sulla parete rocciosa di una caverna, custodita da diverse generazioni da una famiglia di origine turca, si trova un'apertura circolare, di circa un metro di diametro, che ricorda molto realisticamente una grande bocca spalancata. Si dice che in questo luogo Caino abbia ucciso suo fratello e che la montagna, inorridita alla vista del primo assassinio, abbia spalancato la bocca, ammutolita. Altre leggende locali arricchiscono la vicenda biblica:

Adamo, padre dell'umanità, aveva generato con Eva dei figli e delle figlie, ovvero Abele e sua sorella gemella, e poi Caino e sua sorella gemella; poi le coppie di gemelli si sposarono, incrociandosi; la moglie di Abele era bella, l'altra no: perciò Caino lo uccise. Sul Corano non sono scritti i motivi dell'omicidio: quello che ti ho detto l'ho saputo per passaparola (*qil'an qad*), mio padre l'ha sentito da qualcuno e me l'ha riferito. Dicono poi, ma non è certo, che lì ci fu l'assassino: è parola di Dio, che sa di più (*i'a' Lam*). Dopo avere ucciso Abele, Caino lo prese in spalla e lo portò via. A Zabladani, stanco, si sedette e Dio gli mandò due gazze (*ghurab*); queste si misero a litigare e una uccise l'altra, poi

²⁵ Informatore: 'Omar al-Imam.

scavò nella terra e la seppelli. Così Caino imparò e disse: ho ucciso mio fratello e farò come le gazze. Così l'uomo imparò cos'è una tomba e come si sotterrano i defunti.²⁶

Questo episodio mitico serve ad alcuni a spiegare l'esistenza di numerosi cimiteri lungo il fianco del monte Qasiun: il luogo sarebbe infatti collegato con l'origine dell'esigenza di creare luoghi idonei per i defunti. Un proverbio molto usato a Mohajrin si esprime sull'amore fraterno in questi termini: "Chi scava una fossa per suo fratello vi cade dentro" (*min hafra l'akbbu waq fiba*). Ancora, in una caverna nel vicinato di 'Ahl Kaf, ad Akrad, custodita da una residente, giacciono addormentati da duemila anni degli energumani "musulmani", che si rifugiarono nella caverna perché perseguitati da un imperatore.

Come sottolinea Lefebvre (Lefebvre, 1978, p. 196),

lo spazio sociale eredita da quello naturale un carattere tridimensionale; comprende le montagne, le alture, i corpi celesti, le grotte, le caverne, la superficie delle acque e le pianure che separano e collegano altezze e profondità. Sono questi elementi che, elaborati, si trasformano in una rappresentazione del cosmo; come le caverne, le grotte, i luoghi nascosti e sotterranei si trasformano in rappresentazioni e miti della terra-madre e del mondo.

Damasceno nato – come sottolinea – nell'antico quartiere di Sahlie, 'Issam, di cui ho parlato nel capitolo precedente, è un assiduo frequentatore della moschea e delle discussioni condotte dagli *imam* del suo quartiere. A queste discussioni 'Issam ha appreso che esistono tre tipi di musulmani: i *mutashaddidin* ("coloro che tirano"), i *wasat* ("di mezzo") e i *bat'ama* ("coloro che si svendono") o *mutafallitun* ("coloro che lasciano perdere"). I primi sono i più legati alla legge (*shar'*), gli ultimi sono "fuorilegge" e irreligiosi; i *wasat* sono la maggioranza e stanno giustamente nel mezzo tra i due eccessi: 'Issam si considera uno di questi.

La presa di distanza dai *mutashaddidin*, termine con il quale si indicano i sostenitori dell'Islam politico, è da collegarsi al generale rifiuto, da parte della società siriana, del fondamentalismo religioso. La maggioranza dei siriani adulti contemporanei è stata educata all'ombra di Hafez al-Assad e del potere stabile e autoritario da lui instaurato a partire dal 1970, quando la fazione nazionalista del partito Ba'th, guidata dall'ex generale dell'aeronautica, prese il potere con un colpo di stato.

Il partito Ba'th, parte del partito socialista nazionalista arabo, era al governo sin dal 1963. Le prime azioni del governo Ba'th consistettero

²⁶ Leggenda appresa da un visitatore del sito e confermata da Dured Haj Hosen.

nella nazionalizzazione di tutte le banche e di numerose industrie. Il governo promosse una riforma agraria con la quale ridistribuí gran parte dei latifondi. Tali iniziative suscitarono l'insoddisfazione del mondo degli affari e dei proprietari terrieri, che, uniti a parte degli 'Ulama' (insoddisfatti per il crescente monopolio del potere nelle mani della setta alawita)²⁷ e dei Fratelli Musulmani (scontenti per la designazione, con la Costituzione del 1964, della Siria come di una repubblica socialista democratica), organizzarono nel 1964 una serie di rivolte. Il governo rispose nel 1965 con l'istituzione di una corte militare contro gli oppositori.

Subito dopo il colpo di stato, definito dal nuovo regime ba'thista «movimento di correzione»,²⁸ Hafez al-Assad consolidò la propria supremazia grazie al superamento dell'importante prova della guerra del Kippur.²⁹ Le prime crepe nel clima di unità nazionale comparvero dopo il 1976, anno dell'intervento siriano in Libano, contro la resistenza palestinese e i suoi alleati di sinistra. In quell'occasione il regime repressivamente un movimento della società civile (composto da sindacati di categoria e partiti politici non inclusi nel Fronte Progressista Nazionale³⁰, i cui membri sono stati detenuti in carcere per decine di anni) che esigeva la fine dello stato di emergenza in vigore dal 1963.³¹

La situazione nel paese si fece incandescente: il paese fu scosso da un'ondata di attentati realizzati dagli islamisti radicali, sostenuti militarmente – secondo alcuni – dal rivale ba'thista iracheno, Saddam Hussein. La Siria si trovò sull'orlo di una guerra civile, che culminò nei massacri di Palmyra (1980) e di Hama (1982). La borghesia sunnita entrò in sciopere

²⁷ Gli alawiti, comunità musulmana nata dallo scisma duodecimano, costituiscono l'11% della popolazione siriana. In maggioranza vivono sulla montagna che porta lo stesso nome, nell'area di Lattaqia.

²⁸ Nella retorica del nuovo regime, il movimento di correzione era rivolto contro la corruzione dei militari ba'thisti al potere; il nuovo sistema strumentalizzò una parte della comunità alawita per fondare il suo dominio sugli affari del paese.

²⁹ Nel 1973 la Siria e l'Egitto dichiararono guerra a Israele, con l'obiettivo di recuperare i territori persi nella guerra del 1967 (il Jolan siriano e il Sinai egiziano). Egitto e Siria non raggiunsero alcun risultato immediato sul piano delle conquiste territoriali (il Sinai fu restituito all'Egitto solo nel 1978, e il Jolan è ancora occupato da Israele), ma inflissero serie perdite al loro rivale, tanto che la guerra fu salutata come un trionfo nella regione, e la popolarità di Assad crebbe.

³⁰ Un'alleanza di partiti vicini al Ba'th e lo stesso partito del presidente, creata nel 1973.

³¹ La legge dello stato d'emergenza, ancora in vigore, è del 1962, attivata con il colpo di stato dell'8 marzo 1963.

ro, ma poi, per evitare la disgregazione del paese, scelse il compromesso e bloccò il movimento a Damasco.

I movimenti sostenitori dell'Islam politico sono fuorilegge sin da quegli anni; i membri siriani dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani sono stati costretti in massima parte all'esilio. La Siria ha collaborato alle inchieste su al-Qaeda e sull'integralismo islamico, chiudendo numerose sedi di movimenti radicali palestinesi con sede a Damasco e rinunciando ad appoggiare il movimento degli Hezbollah in Libano.

Secondo Nilüfer Göle (2002, p. 174), il "fallimento dell'Islam politico" ha segnato il passaggio a un orientamento sociale e culturale della religione, che permette all'Islam di penetrare anche più a fondo nella pratica e nell'immaginario sociale. In Marocco, ad esempio, gli intellettuali definiti *mubadram* avevano condiviso la speranza nel cambiamento politico e nelle riforme economiche negli anni successivi all'indipendenza, ma oggi si trovano disincantati, per aver visto che la fine dell'era coloniale non ha portato trasformazioni significative. Di conseguenza, molti hanno riposto le proprie speranze nelle nuove forme di religiosità, con la loro promessa implicita di riforma e rinnovamento (Eickelman, 1992, p. 652-653). In molti paesi a maggioranza musulmana, le pratiche islamiche stanno diventando forme di costruzione di un sé e di un immaginario sociale fondati sul valore della devozione religiosa (Göle, 2002, p. 178 e Hirschkind, 2001b): i movimenti del "risveglio islamico" (Mahmood, 2001; Hefner, 1998, p. 90; Abenante) hanno creato in questi paesi arene pubbliche che enfatizzano il recupero e la cura delle virtù islamiche; queste virtù diventano le condizioni etiche per un dominio di discussione e dibattito pubblico;³² così è possibile che attori sociali che riconoscono nelle virtù islamiche modelli di riferimento prendano le distanze anche dai "mutafallihin". Tali virtù, coltivate e praticate nella vita quotidiana, tendono a essere interiorizzate attraverso il comportamento, come modi disciplinati di essere e di agire; le *performance* e le espressioni corporee sono parte integrante di queste discipline. Il movimento *da'wa* (predicazione), in Egitto, ha promosso tra i seguaci musulmani il senso del dovere nel promuovere la devozione in tutti gli aspetti della loro vita (Hirschkind, 2001a, p. 6). Saba Mahmood ha analizzato un simile movi-

³² Per un'analisi dell'arena pubblica creata in Egitto dal movimento *Da'wa* cfr. Hirschkind, 2001a; sull'Islam come "tradizione discorsiva" cfr. Asad, 1986: «Reason and argument are necessarily involved in traditional practice whenever people have to be taught about the point and proper performance of that practice, and whenever the teaching meets with doubt, indifference, or lack of understanding» (Asad, 1986, p. 16).

mento femminile di discussione e pratica delle virtù islamiche e ha notato che in Egitto le donne si sono mobilitate per tenere incontri pubblici nelle moschee, nei quali esse approfondiscono le dottrine islamiche. Secondo Mahmood (2001, p. 203), questo fenomeno è stato facilitato dal maggiore accesso delle donne all'istruzione e al lavoro al di fuori delle mura domestiche, nella fase post-coloniale in Egitto.

Anche Dale Eickelman (1992) ha indagato il ruolo svolto dall'educazione di massa nel promuovere le competenze nello studio della religione; Eickelman e Salvatore (2002) hanno evidenziato il contributo dell'educazione di massa alla frammentazione e contestazione delle autorità politiche e religiose; d'altro canto, Eickelman (1992, p. 651) ha dimostrato che il potere politico può enfatizzare il valore di unità nazionale delle discussioni pubbliche sulle materie religiose, come accade in Oman: anche quando l'intelligenza è indipendente dall'autorità statale e scettica nei confronti di questa, essa resta un prodotto dello stato moderno, educata e impiegata da questo, e concorre con lo stato a definire i limiti del discorso pubblico. Secondo Eickelman (*ibid.*, p. 652), l'educazione di massa favorisce un accesso diretto e selettivo alla parola stampata e quindi una rottura con le precedenti tradizioni di autorità, basate sulla padronanza dei testi da parte di studiosi riconosciuti: in questo modo, l'autorità religiosa passa dall'élite di specialisti dei testi agli attivisti – religiosi e politici – che promuovono l'apertura della discussione e dell'azione religiosa; la loro autorità si basa sulla persuasione e sull'interpretazione di testi accessibili.

3.6 L'Islam negli spazi domestici

Nel saggio già citato *The Islamic City*, Janet Abu-Lughod spiegò che la distinzione delle zone maschili da quelle femminili è forse il più importante elemento della struttura della città a cui abbia contribuito l'Islam. Più che stabilire regioni distinte fisicamente, le norme islamiche relative alla distinzione delle zone in base al genere stabilivano regioni isolate visivamente.³³ Lo scopo non era solo di prevenire il contatto fisico, ma di proteggere l'intimità visiva. Nei quartieri antichi l'oggetto del

³³ Göle sottolinea che «of the sensory organs, the eye has a uniquely sociological function: the union and interaction of individuals is based upon mutual glances. Especially where issues of religion and gender are in question, the vocabulary of gaze and spatial conventions acquire a greater salience» (Göle, 2002, p. 188).

disegno urbano era la distanza della linea di visuale, più che la distanza fisica. Perciò le norme islamiche regolavano la sistemazione delle finestre, le altezze di edifici adiacenti, la collocazione delle porte di edifici posti sui lati opposti della strada e le reciproche responsabilità dei vicini per proteggere l'intimità visiva. L'architettura contribuiva a questo processo: un espediente come la finestra a graticolo (*mashribiia*), ma anche la stessa pianta delle case – con la divisione, almeno nelle case più ricche, di aree di competenza esclusivamente femminile e di aree riservate, in certi momenti della giornata, agli uomini – creavano la «realtà stranamente asimmetrica» (J. Abu-Lughod, 1987, p. 167) che le donne potevano vedere gli uomini, ma non viceversa.

Come nota Abu-Lughod, l'Islam ha creato una serie di imperativi architettonici e spaziali che avevano un limitato raggio di soluzioni,³⁴ che avevano lo scopo di dividere funzioni e luoghi sulla base del genere e di creare barriere visive tra di essi. Le antiche case musulmane di Damasco (*beit shami*, Roujon, Vilan, 1997) offrono degli esempi di questi espedienti architettonici. A queste case si accedeva tramite una piccola e bassa porta d'ingresso che si affacciava sulla strada (*tariq*) o vicolo (*dakble*); varcata questa, ci si trovava di fronte uno stretto corridoio con una svolta ad angolo retto. Si trattava di un accorgimento architettonico finalizzato a impedire agli estranei di guardare nel cortile quando la porta d'ingresso era aperta; questo ostacolo architettonico non era necessariamente presente nelle case cristiane.

Gli edifici dei quartieri moderni di Damasco e di altre città medio-orientali sono privi di simili accorgimenti architettonici; i quartieri sorti nel periodo dei mandati e nei decenni successivi si sono sviluppati in un periodo in cui la secolarizzazione e l'educazione nazionalista della società sembrava aver reso superflue simili preoccupazioni. Il recente successo dei movimenti della devozione, la diffusione di discorsi che promuovono comportamenti quotidiani ispirati alla religione e l'adesione da parte di molta gente a stili di vita fortemente influenzati da questi discorsi rendono necessari degli adattamenti degli spazi e dei modi in cui le persone li utilizzano.

Agli ingressi delle case nei quartieri informali, ad esempio, dove non esiste un accorgimento come il corridoio ad angolo, gli abitanti applicano delle tende spesso che svolgono la medesima funzione.

³⁴ J. Abu-Lughod, 1987; cfr. anche Göle, 2002 sulla «visibilità pubblica» dell'Islam e «the specific gender, corporeal, and spatial practices underpinning it» (p. 174).

Nel vicinato di Mohajrin, a Damasco, dove risiede il mio amico 'Issam, è molto difficile isolare le case limitrofe dalla visibilità reciproca: il quartiere, infatti, sorge lungo un tratto particolarmente scosceso del monte Qasiun; dal cortile di 'Issam, guardando a monte si ha uno scorcio della mirabolante foresta di cemento che è Mohajrin. Nei quartieri popolari costruiti lungo i fianchi delle colline, come sono alcune località di 'Amman, Beirut, Damasco e molti villaggi del Libano, i luoghi che offrono viste panoramiche (*manazer*) sono molto apprezzati. Abitare e percorrere le località che si sviluppano in altezza, tuttavia, può essere rischioso perché può violare la protezione delle donne dagli sguardi degli estranei, violazione molto grave per i gruppi che praticano in qualche misura la segregazione dei generi (J. Abu-Lughod, 1987). Al di là dei muri che chiudono la casa di 'Issam spuntano gli edifici dei vicini, non uniformi in altezza. Finestre in anticorodal e vetro opaco chiudono balconi che si affacciano sul cortile di 'Issam che, visibile dall'esterno, perde il carattere di spazio privato. L'edificio che si trova più in alto della casa di 'Issam, salendo la ripida salita, appare tra i muri del piano superiore della casa di 'Issam.

Stando su un tetto può facilmente capitare di vedere i vicini di casa – e in particolare le donne – nel loro cortile; perciò quando qualcuno deve recarsi – per contingenze precise e mai per stazionarvi – ha il dovere di annunciare il proprio passaggio tramite esclamazioni o rumori; qualora le occasioni di salire sul tetto si moltiplichino, si ha il dovere di erigere delle barriere alla propria visuale sugli spazi privati dei vicini. 'Issam mi ha riferito che

Se io voglio salire sul tetto, metto una scala e salgo; forse dal tetto vedo dentro (*'anzzar 'ila dakbal*) i vicini; magari se il mio vicino sale sul tetto vede casa mia qui. Uno che sale dice: "*Ialla! Ialla!*", allora le donne in casa si mettono il velo (*'isharabu*), o entrano dentro finché il vicino finisce sul tetto. Perché quello potrebbe vedere nel cuore della casa. E se uno apre le finestre, cerca per quanto può di non vedere; oppure tossisce (*bem bem*): lei così sente che c'è un uomo.

Noi ad esempio non siamo soliti fare salotto (*al-qa'da*) sul tetto; i nostri vicini lo fanno, perché il loro tetto ha una vista su Sham, e hanno fatto un muretto. Io, se Dio vuole, d'estate voglio sistemare il tetto, voglio portare delle piante e fare salotto; erigo un muro, così non do fastidio (*da'iq*) ai vicini.

Oppure a volte io salgo per la salita (*tal'a*) e mi accorgo che una porta è aperta, e allora tossisco: se la donna in casa sta per uscire a buttarre dei rifiuti o a innaffiare le piante o a lavare, non lo fa perché sente che c'è un uomo che sale. Se non tossisco dico "*al-Lab!*".

La stessa soluzione si adotta nei paesi della campagna di Damasco; come mi ha riferito 'Abu Shadi, un contadino di Ghuslanie, «se vogliamo salire sul tetto informiamo i nostri vicini; mandiamo avanti i bambini e diciamo loro di dire ai vicini: "C'è un uomo (*zalmne*) che sale su, nascondetevi!"».

Nei quartieri moderni delle città mediorientali, l'appartamento monofamiliare è un utile espediente per rispondere alle esigenze di intimità visiva. In questo senso, le polemiche antimoderne dei sostenitori del revival dell'architettura islamica,³⁵ indirizzate contro le moderne costruzioni in stile "central business district" (Amirahmadi, el-Shakhs, 1994) e i materiali edili di importazione,³⁶ sembrano non tenere conto del fatto che, pur nel contesto metropolitano di città inserite nei flussi culturali globali, nuovi stili architettonici possono offrire risposte valide a nuove esigenze di protezione visiva delle abitanti delle città arabo-musulmane mediorientali.

Mohajrin è un quartiere dal profilo obliquo, fatto di strade ripide, muri di tufo che ritagliano terrazze di cemento, scalinate attraverso cui si accede ai palazzi; questi edifici, per lo più di colore grigio, sono privi portoni d'ingresso ma recano delle aperture al pianterreno, tramite le quali si accede a due rampe di scale: una reca al piano rialzato e ai piani superiori, l'altra conduce al sottoscala, che solitamente ospita uno o più appartamenti.

Nel quartiere di Mohajrin, ho potuto osservare diversi stili di comportamento femminile. In casa di 'Issam 'Abd al-Haq non mi è stato mai consentito di incontrare sua moglie e sua figlia; quando sedevamo in cortile o nel salone 'Issam ordinava spesso ai suoi figli maschi di chiudere le porte, o di annunciare alle donne il nostro passaggio da una stanza all'altra. 'Issam ha collocato in casa degli ostacoli visivi come porte di vetro opaco (*balhar mubajjar*) e tramezzi di legno per dividere un ambiente domestico dall'altro, ad esempio il cortile dal corridoio. Le porte con il vetro trasparente sono corredate da pesanti tende verdi e azzurre. Simili elementi spaziali funzionano da promotori e inibitori di comportamenti. Il tramezzo scorrevole permette a 'Issam di isolare il cortile dal resto della casa e, dopo aver spedito i figli a controllare se esso è chiuso bene, di affrontare discorsi, tabù per la componente femminile della sua famiglia, sulle donne e sul sesso in compagnia mia e degli stessi figli.

³⁵ Nasr, 1978; Khan, 1978; Berque, 1978; Serageldin, 1990; Khan, 1990: cfr. *infra* paragrafo 2.3.

³⁶ Cfr. capitolo 5.

Una serie di proverbi diffusi a Damasco mostra questa capacità degli oggetti spaziali di essere parti integranti e vive delle interazioni sociali. Una porta aperta, ad esempio, è simbolo di negatività che dall'esterno tenta di entrare in casa; il proverbio "se c'è una porta che lascia entrare il vento, chiudila e rilassati" (*al-bab illi biftu minbu ar-rib sidhu wa istih*) si recita a chi «porta in casa i problemi del lavoro». Un altro proverbio recita (hanno detto che) è meglio dormire all'aperto che vicino a una finestra da cui entra aria" (*gallu nam bil-barrie wa la tnam qeddam taqa hawie*). Il rischio è che questi elementi architettonici ostacolino la fortuna e la felicità della casa: "Se la povertà entra dalla porta, l'amore esce dalla finestra" (*'idha biftu al-fur min al-bab bharob al-hob min ash-shubbake*).

Chiudere una porta può rendere *off-limits* un ambiente domestico: in questo modo gli uomini possono affrontare argomenti tabù per le donne di casa, o procedere a incontri ai quali le donne decidono di non partecipare. In alcune occasioni, infatti, può darsi che la scelta di non farsi vedere sia stata presa spontaneamente dalle donne, visto che dopo un certo numero di visite 'Issam cominciò a invitare sua moglie — senza successo — a entrare nella sala dove sedevamo e a non vergognarsi. Avendo acquisito una certa familiarità con 'Issam e i suoi figli, probabilmente mi trovavo in una condizione simile a quella descritta da Lila Abu-Lughod (2007) per gli Awlad 'Ali, in cui non si prevedeva che la mia presenza generasse sentimenti e comportamenti di *basbarm* (pudore, modestia).

Sono molto diversi gli stili di comportamento femminili che ho osservato in casa delle sorelle Kaanan. Uso degli pseudonimi per parlare di queste coraggiose giovani donne siriane di origine palestinese, capaci di affrontare una vita molto difficile, prive o quasi di protezione da parte degli elementi maschili della loro famiglia; non le ringrazierò mai abbastanza per la loro amicizia, ospitalità e per la loro dedizione nell'insegnarmi la lingua araba nei primi mesi della mia ricerca, quando il mio arabo era paragonabile a quello di un bambino nel periodo olofrastico e mi coglieva frequentemente un senso di impotenza e frustrazione per un lavoro di ricerca che mi sembrava improbo; le sorelle Kaanan e Amina, loro madre, mi hanno sempre sostenuto in questi momenti, con le loro semplici attenzioni, facendo crescere dentro di me la forza di proseguire con passione e gioia nell'incontro culturale che è la ricerca etnografica.

L'abbigliamento femminile in casa Kaanan è molto vario e non prevede il rigoroso utilizzo del velo. Le sorelle Khadija e Halima sono figlie di un giornalista palestinese, rifugiato in Siria, e di Amina, una "contadina" nata in un villaggio nelle montagne del Rif Dimashq occiden-

tale, lungo il corso superiore del fiume Barada. Dopo aver divorziato da Amina, il marito ha sposato un'altra donna, con cui ha generato due figlie e un figlio. Oltre a queste sorellastre e a questo fratellastro, Khadija e Halima hanno altre due sorelle e un fratello, figli di Amina. Quasi tutti hanno avuto accesso all'istruzione scolastica superiore e le figlie più grandi, tra cui Khadija, hanno avuto accesso alla formazione universitaria, conseguendo la laurea in lingue. Il figlio e le altre due figlie di Amina risiedono all'estero con i rispettivi coniugi europei. Khadija provvede al sostentamento della propria famiglia offrendo lezioni di arabo agli stranieri (tra i quali, per un certo periodo, sono stato anch'io) e affittando a studenti stranieri alcune stanze dell'appartamento di Mohajrin. Amina contribuisce al sostentamento della famiglia fornendo i prodotti agricoli che coltiva nel suo paese natale, dove è tornata a vivere in seguito al divorzio; la donna fa frequentemente visita alle due figlie a Damasco, dove spesso rimane loro ospite per giorni interi.

All'epoca della mia ricerca, l'ambiente di casa Kaanan era sempre accogliente e spesso festoso. Oltre all'arabo vi si parlavano correntemente l'inglese e il francese; sono frequenti le visite di giovani amici di sesso maschile, sia siriani che palestinesi e di altre nazionalità. La familiarità con un simile ambiente cosmopolita non impediva ad Amina di adottare dei modelli comportamentali conformi alle norme che i movimenti della devozione promuovono nel quartiere. Perché le proprie figlie frequentassero i propri partner europei e cristiani, Amina ha preteso che questi si convertissero alla religione musulmana e affrontassero la cerimonia del fidanzamento (*kitab*). Inoltre, nell'abbigliamento e negli atteggiamenti fisico-corporei Amina



Figura 18

³⁷ Il ricorso alla netta distinzione tra spazi interni ed esterni (Göle, 2002, p. 175) non è sufficiente a spiegare tale varietà di possibilità. Sull'ampia varietà dei capi d'abbigliamento femminile cfr. Fabietti, 2002, p. 162-163.

occasione di importanti festività musulmane come 'Aid al-Kabir – la festa di fine pellegrinaggio – o 'Aid al-Futur – la festa che chiude il Ramadan –, i variopinti vestiti del Rif erano sostituiti dai lunghi abiti beige, grigi e celesti, molto diffusi tra le donne delle città mediorientali, e i foulard variopinti, decorati, dai colori forti, erano dimessi in favore di veli dai colori e dalla fattura delicata (figura 19). In queste occasioni Amina si trasferiva dalle sue figlie e compiva lunghe passeggiate in centro, conformemente a quanto l'occasione festiva richiede agli abitanti di Damasco. Il dovere di indossare il velo in presenza di estranei di sesso maschile non era rigido per Amina, che spesso si è coperta il capo solo in seguito al mio ingresso in casa, dopo che l'avevo vista sprovvista del velo; inoltre, alcune foto di Amina con i capelli sciolti nel suo villaggio circolavano in casa ed erano appese ai muri. Il saluto con la stretta di mano o il bacio sulla guancia, concessi spesso in casa, mi è stato rifiutato da Amina per strada, nei pressi dell'edificio dove si trovava l'appartamento delle sue figlie.

Figura 19



La stessa Khadija compie scelte di comportamento e di abbigliamento diverse a seconda dello spazio e delle circostanze. Senza voler porre una precisa tassonomia di tali scelte, motivate a volte da esigenze o pulsioni non facilmente individuabili e comunicabili, mi è sembrato di notare una preferenza, da parte di Khadija, per lunghi e ampi fazzoletti colorati indossati come dei turbanti, con una lunga coda posteriore, in una forgia poco diffusa tra le donne siriane; sempre a capo scoperto in casa, nei locali pubblici e nei brevi spostamenti all'interno del quartiere, Khadija indossava tali fazzoletti in occasione di spostamenti di portata più ampia, da una parte all'altra della città o in direzione del villaggio materno, soprattutto quando tali spostamenti prevedevano l'utilizzo di mezzi di trasporto.³⁸ Interrogata sul motivo delle sue scelte, Khadija mi ha fornito una sua personale autoanalisi:

³⁸ I piccoli autobus a dodici posti (*servis*) sono il principale mezzo di trasporto per raggiungere Mohajrin (figura 37, p. 172), dove gli autobus più grandi (*bas*) (figura 38, p. 173) non si inerpicano. I *servis* sono mezzi privati, costituiti da quattro panche di diversa ampiezza e capienza; alle tre posteriori si accede attraverso uno sportello scorrevole;

Quando frequentavo la scuola, da piccola, nessuna delle mie compagne si copriva il capo. In quel periodo l'influenza dell'Unione Sovietica era forte e il partito del presidente proponeva uno stile di vita laico e l'abbandono di certe tradizioni. Io però sono sempre stata un tipo particolare (*sab mzaq*), *moody*, mi è sempre piaciuto distinguermi: così mi coprivo il capo. Ero l'unica tra le mie compagne a portare il velo! Dopo il crollo dell'Unione Sovietica, e in seguito anche all'11 settembre, molta gente in Siria si è rifugiata nelle tradizioni e nella religione: molte donne hanno deciso di indossare il velo.³⁹ Allora io l'ho tolto, sempre per distinguermi: sono un tipo particolare!

Secondo Lila Abu-Lughod (1989, p. 287-294), il tema del comportamento femminile e della segregazione dei generi costituisce una delle "zone di teoria" più frequentate dall'antropologia del Medio Oriente; l'autrice ha sottolineato come, a dispetto dello stereotipo segregazionista, utilizzato indiscriminatamente dagli orientalisti per ritrarre il mondo delle donne nelle società mediorientali, i lavori di antropologi e antropologhe su questo tema dimostrano l'eccezionale varietà delle relazioni sociali delle donne con altre donne, con i loro bambini e con gli uomini (*zvi*, p. 290); le attività delle donne si svolgono sia dentro che fuori casa e vanno dalla cura della casa agli accordi matrimoniali, dalla partecipazione alle attività religiose all'impegno nelle attività produttive, dall'educazione dei bambini alla creazione di reti di parentela, affinità e vicinato (*zvi*, p. 291). Abu-Lughod sottolinea come le ricerche in questi campi abbiano sancito il tramonto del mito della passività femminile e abbiano messo in luce il ruolo attivo che le donne svolgono nei loro mondi sociali, mostrando i modi in cui le donne mettono in atto strategie, manipolano, l'altra, quella anteriore, si trova nella cabina dell'autista; questa panca contiene il posto riservato all'autista e, senza divisioni, due posti per i passeggeri. Questi due posti sono *off-limits* per le donne, malgrado esse possano condividere con uomini le panche posteriori. In alcune occasioni ho assistito, e sono stato coinvolto, nei movimenti dei passeggeri di sesso maschile che, per lasciare il proprio posto a una donna, qualora la panca anteriore fosse libera scendevano dal *seweis* per andare a occuparla, lasciando libero per le nuove passeggeri il proprio posto. Non è proibito, secondo alcuni informatori, che le donne si siedano nella cabina dell'autista, ma è disdicevole (*sab*). Sul concetto di *sab* cfr. Fabietti, 2002, p. 153-155.

³⁹ Su una simile disposizione generale nell'abbigliamento femminile nelle scuole turche negli anni Ottanta cfr. Göle, 2002, p. 180. In precedenza «women have entered into modernity through emancipation from religion, which was symbolized by taking off the veil. They have experimented with modernity as a tangible entity inscribed on their bodies, clothes, and ways of life (...). They are products of a historical, emotional, corporeal fracture with the Muslim identity; a fracture with the past that made it possible for them to have access to modernity» (Göle, 2002, p. 184).

guadagnano influenza, resistono. Le attività e le relazioni che si svolgono nei mondi delle donne influiscono dialetticamente anche sui mondi degli uomini, il che mette in crisi lo stesso modello della separazione tra sfere maschili e sfere femminili e della sottomissione femminile.

La stessa distinzione delle competenze spaziali in base al genere è stato sottoposto a una seria critica (Bourdieu, 2003): la distinzione tra pubblico e privato è stata indagata e resa più complessa (Koji, Talay, 1990; Fabietti, 2002, p. 148-149; Bourdieu, 2003; cfr. capitolo 2), in seguito alle conquiste degli studi di genere in Medio Oriente.

L'utilizzo del velo e l'adozione di comportamenti improntati al valore della modestia, quindi, possono essere soggetti a disparate interpretazioni da parte delle attrici sociali. A seconda dei periodi, delle circostanze e degli spazi frequentati, una donna può decidere se e come indossare un velo.

Come ha notato Nilüfer Göle, «il fazzoletto islamico è deliberatamente scelto e non sopportato o tramandato passivamente di generazione in generazione»;⁴⁰ Göle sottolinea che, in Turchia, l'uso del velo è reclamato da una generazione di donne che, nonostante le origini modeste, ha avuto accesso all'educazione superiore ed universitaria: adottando il velo, queste donne sottolineano l'incorporazione della loro differenza e la loro visibilità pubblica. L'uso del velo non deriva, in questo caso, da abitudini culturali predominanti e da convenzioni prestabilite, ma è il risultato di un'attitudine selettiva e riflessiva che amplifica e drammatizza i segni performativi della differenza (Göle, 2002, p. 181). Di per sé l'Islam non prescrive alle donne la copertura del capo; le scuole giuridiche islamiche non concordano nella definizione delle modalità di abbigliamento femminile. Paola Abenante ha riferito della confraternita Sufi cairota, presso la quale ha svolto la sua ricerca di dottorato, che incoraggia le donne a non indossare il velo, in quanto la sunna che consiglia alle donne di coprirsi il capo è influenzata dal sentimento di *kehanf*, il timore, sentimento fortemente criticato da questa confraternita. Inoltre «il velo può assumere anche un significato di rivendicazione di uno stato di parità con il sesso maschile» (Fabietti, 2002, p. 163); Paola Sacchi (2003) ha suggerito che l'utilizzo del velo possa essere considerato uno strumento di emancipazione per le donne che lo indossano, in quanto permette loro di uscire di casa e frequentare anche luoghi di appannaggio maschile. In questo senso, l'utilizzo del velo e l'interpretazione dell'uso fornita dalle stesse attrici sociali si richiamano a motivazioni diametralmente opposte

⁴⁰ Göle, 2002, p. 181: «The Islamic headscarf is deliberately appropriated, not passively carried and handed down from generation to generation».

a quelle sottolineate dagli stereotipi orientalisti, utilizzati spesso come pratiche di dominio da parte delle potenze coloniali (Fabietti, 2002, p. 141) e collegabili generalmente al tema della segregazione.

Saba Mahmood rovescia tale prospettiva, analizzando i diversi significati del concetto di *agency* e le possibili implicazioni del riferimento, da parte delle donne dei movimenti di devozione alle virtù di timidezza o modestia (*al-ba'iaa'*), umiltà e perseveranza (*as-sabr*). L'adozione di un comportamento improntato a questi valori, che si attua attraverso un processo di esercitazione pratico-fisica e discorsiva, è tutt'altro che una accettazione passiva di norme imposte dai "dominatori" maschi, repressiva dei desideri e della volontà femminile: l'adozione di tali comportamenti, che prevedono come pratica formativa, oltre che performativa, l'uso del velo, coinvolge le capacità di scelta e di azione delle donne. Mahmood (2001, p. 210) sottolinea che la resistenza e la contestazione non sono i soli modi in cui si esplica l'*agency* femminile: l'*agency* può non essere motivata dal desiderio di cambiamento, ma dal desiderio e dalla volontà di continuità, stasi e stabilità. Se accettiamo che tutte le forme di desiderio sono costruite socialmente, bisogna indagare sotto quali condizioni emergano diverse forme di desiderio, compreso il desiderio di sottomissione a determinati obiettivi; ad esempio, la docilità non va associata per forza all'abbandono dell'azione: essa presuppone la malleabilità richiesta all'individuo per essere istruito a una particolare abilità o conoscenza; un significato che non implica un senso di passività, ma quello della lotta, della fatica, della dedizione e della conquista.

Lila Abu-Lughod (2007) ha analizzato in modo innovativo il significato dell'onore in una società tribale mediorientale: *Sentimenti velati* rivela l'esistenza di due strade separate verso l'onore e la rispettabilità, una appropriata per le persone socialmente ed economicamente indipendenti, l'altra per le persone dipendenti. Alle persone che si trovano in situazione di subalternità nelle gerarchie sociali degli Awlad Ali, come le donne, l'ideologia e le pratiche della modestia (*hasham*) permettono di condurre un'esistenza attiva e soddisfacente e di raggiungere un elevato grado di rispettabilità sociale. Inserito nel contesto delle pratiche di *hasham*, nelle quali si dispiega la capacità delle donne di agire attivamente per conseguire gli obiettivi socialmente condivisi, l'uso del velo femminile appare non tanto come uno strumento dell'oppressione imposta dagli uomini sulle donne, quanto un *habitus* finalizzato al conseguimento di obiettivi desiderabili dalle stesse donne.

Michael Fisher, commentato da Eickelman (1993), ha sostenuto che il velo è uno strumento morale complesso; tra le donne delle città marocchine degli anni Settanta, tanto più elevato era lo status delle donne, tanto meno esse dovevano essere viste in pubblico; le donne del Nord Africa in ambienti rurali, pur mostrando una modestia socialmente appropriata in presenza di estranei, raramente usavano il velo. L'uso del velo può essere un indicatore di uno status sociale alto e denota modi diversi di intendere la modestia, a seconda di ciò che è ritenuto appropriato nei diversi spazi sociali.

La copertura del capo si accompagna di solito a un particolare atteggiamento fisico interpersonale: lasciato il suo appartamento dopo una allegra cena in compagnia mia e di una sorellastra minore, osservando che quest'ultima non smetteva, per strada, di parlare ad alta voce e di scherzare con me, Khadija l'ha rimproverata con severità, ammonendola che non ci si comporta così per strada.⁴¹ Secondo Khadija, infatti, vanno adottati comportamenti adeguati all'ambiente sociale di Mohajrin, che è un quartiere molto tradizionalista (*taqalidi*):⁴² i suoi vicini sono molto religiosi e legati alla scuola Hanbali e non ammettono certi comportamenti disinnibiti da parte delle donne. Secondo una visione delle differenze di genere diffusa dai movimenti di devozione, molto attivi nel quartiere in cui vive Khadija, le donne devono mantenere per strada un atteggiamento umile e silenzioso; quando incontrano una conoscente dovrebbero accostarsi e salutarla a bassa voce. L'uomo può salutare a voce alta e da lontano i propri conoscenti, come si è visto nel caso di 'Issam (cfr. capitolo 2): il modo di parlare, salutare, camminare attraverso Mohajrin adottato da 'Issam è molto diverso da quello di Khadija e della sua famiglia. In un'altra occasione, Khadija mi ha spiegato che il motivo per cui sua madre aveva rifiutato di stringermi la mano, incontrandomi per la strada, era simile.

I piccoli autobus chiamati *servis* percorrono Mohajrin seguendo un tragitto circolare; in salita si ha sempre il fianco della collina a destra e

⁴¹ Secondo Göle «the modern gendered subject has been constituted through women role as models and repetitive performances, including language styles, dress codes, modes of habitation, and modes of address» (Göle, 2002, p. 177).

⁴² Nella sua analisi dei doveri civici promossi dal movimento *Da'ua*, sostenuti dalle risorse concettuali radicate in una lunga tradizione di pratica islamica e finalizzati all'espressione dei bisogni generati dalla modernizzazione politica, Hirschkind sostiene che: «the elaboration of Da'ua as a civic duty, in this sense, involved neither what has been termed "retraditionalization" nor, on the other hand, simply the instrumentalization of a traditional category within a modernizing or secularizing project» (Hirschkind, 2001a, p. 11).

la valle a sinistra. Guardando a valle, attraverso le ripide stradine che si incrociano e gli spazi liberi tra un palazzo e l'altro, si ha una visuale sulla città in pianura. Le donne sui *servis* a Mohajrin hanno sempre il capo velato e vestono abiti lunghi; il tragitto sul *servis* in compagnia delle sorelle Shahn era sempre silenzioso.

Il comportamento e l'atteggiamento fisico di Khadija in altri quartieri era molto diverso. A volte, ad esempio, passeggiava con compagnie rumorose per le strade della città antica di Damasco senza che questo le comportasse preoccupazioni. Nei locali pubblici sorti in edifici rivalificati, che spesso frequentava nel fine settimana con le sue sorelle, ballava, faceva nuove conoscenze, beveva bevande alcoliche. Probabilmente questi particolari comportamenti erano indotti alle sorelle Keenan proprio dalla consapevolezza del movimento effettuato attraverso la città, dalla certezza della distanza geografica e sociale dal proprio quartiere di residenza e dalla particolare immagine che esse associavano alla città antica.

In sintesi, l'incorporazione nello spazio delle virtù promosse dal risveglio islamico permette un certo tipo di pratiche spaziali agli attori sociali che si riferiscono a quelle virtù per la formazione e la definizione del proprio sé e delle proprie appartenenze. L'immagine dell'area di Mohajrin-Salhié come quartiere particolarmente devoto è riconosciuta anche da quanti manifestano un certo distacco da quei valori: per costoro il centro della città – in particolare la città antica patrimonializzata – può diventare uno spazio promotore di un certo livello di emancipazione.

3.7 Immaginarari televisivi

Una fortunata *soap-opera*, trasmessa nel mese di ramadan del 2004 dalla principale emittente televisiva siriana, intorno alle 20, era ambientata idealmente a Salhié; la *soap-opera* si chiamava "Liaili al-Salhié" ("Notte di Salhié"). Questo programma televisivo rappresentò per tutto il mese un appuntamento irrinunciabile per un grande numero di Siriani e di gente araba di altri paesi: l'*yftar*, il pasto che si consuma dopo il digiuno quotidiano, si svolgeva in molte case con la televisione accesa per seguire le avventure di 'Omar, al-Mukhtar, il barbiere 'Abu Ahmad, al-Makhez e gli altri protagonisti del *musalsal* (*soap-opera*). Secondo Fuad al-Shurbashi, autore e produttore della serie, con cui ho avuto una conversazione, in media in Siria la gente guarda la tv cinque ore al giorno, di cui due o tre ore guarda le *soap-opera*. Durante il Ramadan la guardano di più; duran-

te il Ramadan le abitudini della vita rendono necessario rallentare. Non si può mangiare né bere, e molti guardano più televisione. Poi quando la famiglia si riunisce e fa *yftar* insieme, si fa conversazione (*al-bakaia*), su ciò che si è fatto durante il giorno e il giorno prima; oppure la gente segue (*bihadaru*) le *musalsalat* e vi partecipa (*bishariku*); ad esempio uno dice: "Teri ho visto questo personaggio" e "bisogna fare così" e un altro risponde: "No, si fa così", e si apre la discussione. Durante il ramadan nella società siriana e araba si socializzano i dolci, la frutta e la televisione.

Alcuni autisti dei mezzi pubblici attrezzarono i propri *servis* con piccoli televisori in bianco e nero, che accendevano all'ora della *soap-opera*; il fatto che la visione della trasmissione potesse distrarli dalla guida non sembrava rappresentare un problema per loro, né per i passeggeri. Televisioni sintonizzate sul canale nazionale siriano che trasmetteva Liaili al-Salhié si vedevano un po' ovunque, se capitava di passeggiare per le strade semideserte all'ora dell'*yftar*: nei negozi, nei prefabbricati dei servizi segreti, nei chioschi degli autisti degli autobus.

Liaili al-Salhié rappresenta la storia di due famiglie damascene, residenti nel quartiere di Salhié durante la dominazione ottomana, in un'epoca collocabile tra i secoli XVIII e XIX. Un conflitto sorge tra le due famiglie nel momento in cui il capofamiglia di una, 'Omar, protagonista della serie ed eroe positivo, rifiuta di consegnare al capofamiglia dell'altra, al-Makhez, principale antagonista della *soap-opera*, un'ingente somma di denaro, consegnatagli in deposito da un congiunto del Makhez.

Osservando la *soap-opera*, un grandissimo numero di damasцени ha avuto la possibilità di rispecchiarsi in un'immagine del proprio passato; i telespettatori hanno scoperto tutti gli aspetti della vita nella propria città in un'epoca in cui «la gente era più felice, si mangiava meglio, non c'era inquinamento, si viveva più a lungo e si era più forti», secondo il mio amico Dured Haj Hosen. In passato, mi ha riferito Dured, mancavano tante cose, non c'era la tecnologia che abbiamo oggi, grazie al progresso; non c'era il telefono, non c'era Internet, ma senza queste cose si può vivere. Liaili al-Salhié mostra, invece, gli aspetti della vita dei quali non si può fare a meno: il senso dell'onore e della sfida, il sentimento familiare, i modi appropriati di esprimere l'amore fraterno e filiale, le giuste relazioni tra uomini e donne, la fiducia nell'autorità locale (vicina, accessibile, equa e magnanima, impersonata dal Mukhtar) – così diversa dall'autorità statale o imperiale (aliena, incomprensibile, corrotta e crudele, impersonata dagli ufficiali ottomani), la manifestazione del sentimento luttuoso, i rapporti di vicinato ed altri aspetti.

Le puntate della *soap-opera* sono state, per gli spettatori, occasioni di riflessione sulla propria condizione, paragonata a quella dei protagonisti, e di conversazione su questi argomenti. Per 'Um George, la mia prima padrona di casa, cristiana, con cui ho visto molte puntate della serie, gli aspetti della vita dei musulmani del passato mostrati nella *soap opera* sono stati degli spunti di riflessione sulla propria esistenza familiare. Una sottotrama della *soap-opera* riguarda le negoziazioni svolte dalla madre di 'Omar e dalla moglie del barbiere per far sposare a 'Omar, già coniugato con Sadié, un'altra donna, Fatima. Alterando questa sottotrama, 'Um George ha stabilito che Fatima fosse una cognata di 'Omar: sposare la propria cognata vedova per i musulmani è possibile, mentre per i cristiani è proibito in quanto, secondo 'Um George, la moglie del fratello è per un cristiano come una sorella. Inoltre, secondo 'Um George i musulmani, a differenza dei cristiani, possono divorziare con facilità; per accettare il divorzio, si è lamentata, la moglie di suo figlio ha chiesto invece un'enorme somma in denaro. Il matrimonio di suo figlio è andato male perché lei e suo marito non hanno avuto voce in capitolo negli accordi matrimoniali e si sono trovati di fronte al fatto compiuto; in passato, come mostra Liali al-Salhié, i giovani non potevano sposarsi se gli accordi non erano presi dai genitori: questo valeva sia per i musulmani che per i cristiani.

Il principale effetto di questa sorta di "evento sociale totale" (Maus, 2002) è stato di proporre delle immagini del sé alle quali gli spettatori dovrebbero fare riferimento; per rendere più efficace l'immedesimazione con l'immagine proposta, gli autori della *soap-opera* hanno insistito sul senso della località e sul sentimento della nostalgia. Il quartiere di Salhié, utilizzato come metonimia di una città araba a maggioranza musulmana, è stato presentato come una località densa di relazioni, qualità e valori capaci di stimolare nei telespettatori un paragone tra la condizione del passato in Medio Oriente e la propria contemporaneità e di suscitare un senso di nostalgia per quel passato idealizzato.

Gli ambienti in cui le vicende della *soap-opera* si svolgono permettono di inserire i modelli di comportamento negli spazi appropriati; la prima puntata inizia con una panoramica nel cortile di una grande casa, prima dell'alba; il canto del *moeddin* sveglia un uomo sulla quarantina, che attraversa il cortile pronunciando alcune preghiere e si prepara ad uscire di casa per recarsi alla moschea del quartiere; dopo alcuni stracchiamenti, l'uomo - che si scoprirà essere Omar, il protagonista della serie - chiama ad alta voce Sadié, sua moglie, che dovrà accoglierlo in casa al suo ritorno dalla moschea; la telecamera allora si sposta nella stanza della giovane

Sadié che, ancora a capo scoperto, si alza da letto borbottando alcune lamentele e va allo specchio per velarsi il capo con un *hijab* colorato; una volta in piedi, Sadié andrà a svegliare il giovane fratello di Omar, che vive nella stessa casa, in una stanza separata, ed avrà con questi un battibecco, che sarà sanato dall'intervento della madre di Omar, svegliata dal vocio.

Questa prima scena mostra in pochi minuti alcuni tratti del comportamento dei personaggi della *soap-opera* che si ritroveranno anche nelle puntate successive. La grandezza e lo splendore della casa, della quale sono stati finora mostrati solo il cortile e due stanze da letto, dimostra che il suo padrone è un uomo benestante e affermato; in casa, è lui il padrone e i tempi delle sue attività sociali (maschili), svolte all'esterno, scandiscono anche i tempi delle attività che si svolgono all'interno della casa; Omar è un buon musulmano, capace di una rigorosa disciplina morale, che gli impone di alzarsi molto presto per recarsi alla moschea; quando egli è fuori, le donne adulte assumono l'autorità sulla casa; l'occhio della telecamera può entrare nelle stanze di queste donne (cosa che un occhio umano non può fare) e mostrarcele nei loro spazi privati, prive delle protezioni che saranno necessarie nei momenti dei loro rari spostamenti all'esterno della casa; tutto lascia supporre che la casa presenti tutte le caratteristiche architettoniche adatte per separare gli spazi maschili (nei quali l'interno e l'esterno entrano in comunicazione, quando avvengono le visite di amici e conoscenti del padrone di casa) da quelli femminili (nei quali è massimo il livello di protezione delle donne, perché gli estranei di sesso maschile ne sono esclusi); l'impermeabilità di questi spazi distinti non è totale e, origliando alle porte e alle finestre in occasione delle riunioni maschili, le donne si metteranno nelle condizioni di agire e mettere in atto delle strategie che contribuiranno allo svolgimento delle vicende raccontate.

Recitata nel dialetto damasceno, da attori con un forte accento Shami, questa *soap-opera* non è costruita con un approfondimento storico particolarmente accurato, tale da consentire una totale immersione di uno spettatore attento nelle atmosfere dell'epoca presentata. Il mio amico Ghaned, regista cinematografico, ad esempio, ha lamentato la decontestualizzazione degli ambienti: le scene di interni sono state girate in alcune case della città antica e non del quartiere di Salhié, ciò che non permette una ricostruzione precisa degli spazi in cui si svolgono le vicende; gli ambienti esterni, d'altro canto, sono stati ricostruiti in studio. Più che la precisa ricostruzione storica, all'autore e produttore della serie Fuad al-Shurbashi, con cui ho avuto una conversazione, interessava su-

scitare dei sentimenti negli spettatori, mettendo in scena delle relazioni interpersonali negli spazi appropriati:

L'argomento di Damasco antica suscita la nostalgia (*hannin*): la gente sente la nostalgia per la vita con il padre e il nonno e lo zio, per la casa dell'infanzia, per le serate (*sabrat*) in casa, e sente che quelle relazioni erano migliori. La vita era più umana, la casa era più umana: c'era un albero, c'era aria, e c'era l'acqua, era un pezzo di paradiso portato in casa.

Uno dei pregi delle *soap-opera* ambientate "nel passato" è di lasciar emergere dei modelli di comportamento e degli stili di vita attraverso l'evocazione e l'invito al sogno, più che la ricostruzione storica. Secondo al-Shurbashi,

c'è una relazione tra la gente (*al-bashr*) e lo spazio (*al-makan*), tra la gente e le pietre.

Damasco è una città drammatica, dove c'è sempre una relazione tra il passato e il presente; la vita è piena di conflitti, di sentimenti e contraddizioni, di progetti e di pensieri. Tutto questo costituisce dei drammi: le *musalsalat* fanno parte del genere drammatico.

Lila Abu-Lughod ha analizzato il *medium* televisivo come uno strumento che il potere politico può utilizzare per educare i cittadini, come nel caso delle *soap-opera* egiziane, finalizzate – nelle intenzioni della committenza pubblica – a costruire dei buoni cittadini, anche in contesti periferici come i villaggi di campagna o il Deserto Occidentale. Attraverso lo strumento televisivo, tuttavia, filtrano anche i messaggi educativi dei gruppi del risveglio islamico, interessati a promuovere modelli di vita informati dalle pratiche di devozione.

Lo scenario in cui questi stili di vita "drammatici" possono essere rappresentati è la "città antica", un luogo che sta oltre l'"orizzonte dell'immaginario" che è la città visibile, prodotto della modernità anche nelle sue aree antiche, prima abbandonate e marginalizzate, poi patrimonializzate, riqualificate e mercificate, come si vedrà nel capitolo successivo. Oltre che un luogo reale (una città antica), questo spazio diventa un luogo immaginario (la città antica), anche grazie all'investimento immaginativo dei produttori cinematografici.

Come sottolinea Lila Abu-Lughod, la televisione è una presenza costante nelle vite e negli immaginari della gente nel mondo contemporaneo. L'atto di guardare la televisione fa parte di una serie di pratiche e discorsi quotidiani e come questi è un'azione sociale. I programmi televisivi sono prodotti da professionisti che lavorano all'interno di strutture di potere ed organizzazioni che operano per interessi commerciali e politici, nazionali

e internazionali; Abu-Lughod analizza questi programmi come testi culturali che sono prodotti, messi in circolazione – ossia mandati in onda nei circuiti nazionali o attraverso le frontiere – e consumati.

Lo studio etnografico della produzione e consumo della televisione permette, secondo Abu-Lughod, di collocare gente che abita nelle parti più disperate del pianeta all'interno degli stessi mondi culturali, fatti di mezzi di comunicazione di massa, consumo e comunità di immaginazione deterritorializzate. «Scrivere della televisione in Egitto, o in Indonesia, o in Brasile significa scrivere dell'articolazione del transazionale, del nazionale, del locale e del personale».⁴³

La grande circolazione di *soap-opera* siriane sia nelle emittenti nazionali che in altri paesi di lingua araba dell'area, è un fenomeno che richiama l'attenzione sulle dinamiche della circolazione globale di prodotti culturali, capitali e stili di vita. Molte di queste *soap-opera* sono ambientate nel passato e sono girate negli ambienti riqualificati dei quartieri antichi di Damasco (figura 20 e 21); secondo quanto mi ha riferito Shurbashi

alcuni produttori sono imprenditori (*mustatbman*), alcuni sono solo produttori. Gli imprenditori posseggono compagnie di telecomunicazioni e compagnie televisive. I produttori adesso cercano *musalsalat* che siano vendibili, che portino pubblicità (*i'alan*); ora ci sono 2 tipi di *musalsalat* che si vendono: quelle storiche (i cui argomenti sono fantastici,



Figura 20

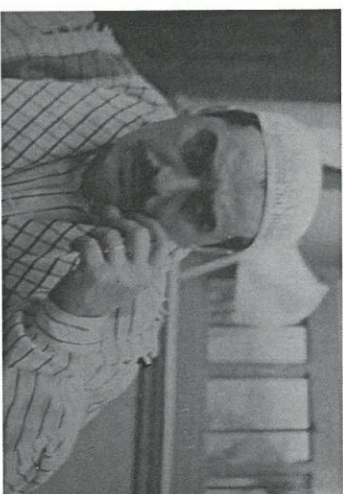


Figura 21

⁴³ L. Abu-Lughod, 1997, p. 128: «To write about television in Egypt, or Indonesia, or Brazil is to write about the articulation of the transnational, the national, the local, and the personal».

o riguardano le guerre dei paesi arabi, o gli spadaccini, o le tribù arabe) e quelle sui quartieri popolari antichi; questi due tipi sono molto ricercati, circolano molto sia in Siria che nei paesi del Golfo.

La liberalizzazione dell'economia (Al-Hamwy, 1992; Wedeen, 1999; Kienle, 1994; Heydemann, 1999; George, 2003; Hinnebusch, 2001) in Siria ha permesso ai produttori di accedere a un mercato in cui la vivacità della dinamica di domanda/offerta rende i loro prodotti facilmente spendibili, «molto più che negli anni Novanta». ⁴⁴ L'organizzazione della produzione delle *musalsalat* prevede che il regista e l'autore vendano le loro opere al produttore; questi acquista tutti i diritti sull'opera e sul nome dell'autore; a sua volta il produttore vende i lavori alle emittenti televisive siriane o a compagnie di produzione estere.

Il caso di Liali al-Salhié rende evidente come la produzione della località e del senso di nostalgia faccia parte dei flussi culturali globali in cui la città di Damasco è inserita: la produzione, la distribuzione e il consumo di «immagini pubbliche» (Lynch, 1964) o «immaginari sociali» (Göle, 2002) (la località, la nostalgia, la storia) nel caso del *musalsal* sono dinamiche il cui dispiegarsi è letteralmente sotto gli occhi di tutti – almeno di tutti i telespettatori.

CAPITOLO 4 CANTIERI

Negli ultimi venti anni, le città antiche mediorientali sono state collocate al centro di una fitta rete di interessi, dall'analisi dei quali emergono nodi delle relazioni di potere post-coloniale in Medio Oriente. In questo capitolo analizzerò un importante nodo di queste relazioni: la patrimonializzazione delle antichità. Ancora una volta, l'analisi etnografica del caso di Damasco servirà come punto di partenza per affrontare questioni antropologiche di carattere più generale.

Sarà esaminato il ruolo svolto dalla United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) e da altri attori istituzionali, sociali ed economici in tale processo. Esaminerò le pratiche attraverso le quali lo spazio globale immaginario della World Heritage List (WHL) si iscrive dentro (e diventa) spazi locali concreti, località non meno immaginarie, ma contemporaneamente reali, costruite utilizzando materiali come legno, sabbia, idee e sentimenti.

A lungo considerata un'area di degrado e marginalità, la città antica di Damasco è "ritornata" al centro degli interessi convergenti di diversi gruppi sin dagli anni Novanta del secolo scorso. Il governo siriano e il governatorato (*mubafaza*) di Damasco hanno promosso gli investimenti nel settore turistico e nel restauro dei principali monumenti; il valore potenziale del suolo è cresciuto e molti investitori siriani hanno spostato i propri capitali da settori meno sicuri (come il commercio estero con i partner mediorientali sottoposti a embargo o a interventi armati) al settore immobiliare, in particolare nel restauro (Wilson, 2004; Salamandra, 2004; Copertino, 2007); edifici danneggiati sono stati trasformati in case, alberghi, ristoranti, caffè, *atelier*, gallerie d'arte e centri culturali.¹

La riabilitazione delle case antiche degradate non richiedeva l'investimento di enormi capitali, e dunque ha attratto molta gente delle classi medie, che ha potuto acquistare edifici a prezzi moderati e utilizzarli per l'affitto, l'attività lavorativa e l'abitazione. Contemporaneamente i proprietari delle grandi "case arabe", che durante il ventesimo secolo aveva-

¹ Ciò che nel mondo anglosassone è definito *gentrification*: leggere Sassen, 2002; 2001a, 2000, 1990; Hardt, Negri, 2001; Smith, 1992, 1982, 1987, Schaffer, Smith, 1986; Clark, 1988.

⁴⁴ Informatore: Fuad al-Shurbashi.

no "abbandonato" la città antica,² vi hanno fatto "ritorno", aprendovi attività commerciali. Questi gruppi hanno contribuito alla riqualificazione dell'area; il valore del suolo, i prezzi degli edifici e gli affitti sono aumentati e questo ha portato molti vecchi residenti a trasferirsi in altre aree urbane, nelle quali i costi erano inferiori.

Quelli che chiamo vecchi abitanti sono sia quelle persone che fino agli anni Novanta del ventesimo secolo hanno abitato nelle case costruite dai loro antenati nella città antica, sia i gruppi dai bassi introiti (i cosiddetti "contadini" della campagna damasena, gli immigrati da altre parti della Siria, i rifugiati dal Golan e dalla Palestina in seguito alle guerre arabo-israeliane, i rifugiati dal Kurdistan iracheno e turco) che durante il ventesimo secolo si sono trasferiti nella città antica di Damasco,³ dove hanno trovato abitazioni economiche o gratuite, occupando o prendendo in affitto piccole sezioni delle case. La dislocazione di questi gruppi dai bassi introiti costituisce l'ultimo e più drammatico effetto della patrimonializzazione e valorizzazione della città antica.

Quelli che i damaseni definiscono "*mustabmarin*" (letteralmente "valorizzatori", cioè coloro che contribuiscono alla valorizzazione del patrimonio culturale) sono un gruppo abbastanza eterogeneo: gli investitori siriani nel restauro e valorizzazione degli antichi edifici, spesso proprietari di locali restaurati, attività culturali e strutture turistiche nella città antica; gli impiegati siriani ed europei dell'UNESCO, che sostengono il valore storico delle aree antiche della città; gli impiegati siriani delle istituzioni che soprintendono alla protezione del patrimonio culturale; gli architetti siriani ed europei, sostenitori del valore dell'autenticità; i nuovi abitanti ("*alli bidakbhalu*", letteralmente "quelli che entrano"), sostenitori di qualità come la naturalezza e l'abitabilità, spesso appassionati di letteratura orientalistica, benestanti e dal livello educativo e professionale elevato (intellettuali, artisti, dirigenti, impiegati pubblici, piccoli imprenditori).

Tra queste due categorie che ho presentato in modo un po' polarizzato, vecchi abitanti da una parte e *mustabmarin* dall'altra, mi sono avvicinato maggiormente ai primi, per il mio punto di vista e per la mia vita "sul campo". Considerando che, come si vedrà più avanti, tra gli uni e gli altri esiste una contesa per stabilire chi siano i primi e "autentici" abitanti della città antica, chiamando uno di questi gruppi "vecchi abitanti" in un certo senso sto prendendo parte alla contesa. Al contrario, le autorità po-

² Cfr. capitolo 1. Inoltre cfr. Weber, 1997-98, 1999 e 2004; Pellitteri, 2004.

³ Cfr. capitolo 1.

litiche e le istituzioni della salvaguardia scelgono i *mustabmarin* come interlocutori privilegiati nella valorizzazione del patrimonio culturale.

4.1 Patrimonio

Come i materiali edilizi, gli immaginari pubblici sono incorporati nello spazio; l'immaginario legato al patrimonio mondiale dell'umanità viene incorporato nello spazio attraverso strategie di oggettivazione e di localizzazione. È necessario indagare tali strategie per capire in modi in cui l'immaginazione opera nelle vite delle persone e un luogo immaginato (un sito della WHL) diventa uno spazio reale in cui la gente vive e agisce.

Un sopralluogo condotto nel 1953 in diverse località siriane, tra cui Damasco, da Paul Collart, Selim Abul-Hak e Armando Dillon (1954), per conto dell'UNESCO, produsse il primo documento di studio della città antica (i cui confini non erano ancora ben definiti), nel quale venivano proposte delle linee-guida per la salvaguardia delle antichità damasene. Le proposte erano riconducibili a due criteri principali: conservazione e valorizzazione. Fino agli anni Novanta del '900 sono stati condotti limitati interventi, riconducibili soltanto al primo criterio: la conservazione. Il motivo principale è che il compito della salvaguardia delle antichità è stato a lungo appannaggio esclusivo delle autorità politiche, come la Direzione delle Antichità, e religiose; queste si sono occupate del restauro dei principali monumenti civili e religiosi, come il Palazzo 'Azem e la Moschea degli Omayadi, mentre la *mise en valeur* del sito, come si vedrà più avanti, è stata intrapresa molto più tardi, grazie alla convergenza degli interessi di attori privati e investitori da una parte, e pubbliche amministrazioni dall'altra.

Gli autori del rapporto del 1953-54 scrissero che, negli antichi edifici damaseni, «c'è tutta un'architettura formata attraverso i secoli, una sorta di pietrificazione della storia, dei costumi, degli stessi bisogni della popolazione».⁴ Negli edifici antichi, in altri termini, sono incorporate, pietrificate, oggettivate le tradizioni, la storia, le esigenze della gente. È per questo motivo, secondo gli autori, che le antichità damasene devono essere conservate, valorizzate e trasformate in beni patrimoniali.

⁴ *Ibid.*, p. 18: «Il y a toute une architecture formée par les siècles, une sorte de pétrification de l'histoire, des coutumes, des besoins même de la population».

L'immaginario legato al patrimonio storico-architettonico si costruisce sulle idee di storia, tradizione (Clifford, 2002; Fischer, 1997; Palumbo, 2003), nostalgia (Cunningham Bissell, 2005; Bettini, 1992; Herzfeld, 1991; Luz, 2006, non pubblicato), cultura abitativa. Si tratta di campi di esperienza e relazione, di sentimenti e di conoscenze sociali, realtà intangibili che possono diventare "beni" solo a patto di riconoscerli dentro particolari cose, oggetti su cui è possibile posare lo sguardo, che si possono toccare, gustare, maneggiare. È così che determinate scelte abitative, particolarmente fortunate e frequenti in una certa area, presso un certo gruppo umano, diventano le "tradizioni architettoniche" di quel gruppo.⁵ Bisogna però chiedersi se il gruppo al quale sono attribuite determinate tradizioni architettoniche e abitative sia compatto nella scelta di questi modelli di insediamento; ci si deve domandare se la scelta di un modello e l'abbandono di un altro, la produzione e riproduzione dei modelli, l'organizzazione del lavoro di produzione e riproduzione siano fenomeni lineari oppure diacono luogo a conflitti, esclusioni, gerarchie. L'*oggettivazione*⁶ dell'esperienza, della conoscenza e dei sentimenti è possibile solo a patto di eliminare tali articolazioni e conflitti interni e di *reificare* quei campi di esperienza, quelle conoscenze e quei sentimenti. Ciò che diventa bene storico, patrimonio architettonico, è il risultato dell'essenzializzazione delle pratiche e conoscenze edilizie del gruppo, ovvero l'eliminazione delle articolazioni, gerarchie, conflitti interni ai processi di produzione.

Il principale attore istituzionale su scala planetaria della patrimonializzazione dei prodotti architettonici, monumentali e territoriali è l'UNESCO. Edifici, monumenti, siti urbani e rurali sono prodotti del lavoro sociale; la loro oggettivazione e trasformazione in "beni" culturali (Palumbo, 2006; Poulot, 2006; Herzfeld, 2006 e 1991; Maffi, 2006) richiede la cancellazione delle tracce di quel lavoro e delle articolazioni interne, conflittualità, materialità e tempi propri dei processi di produzione: da *prodotti* del lavoro sociale, tramite il processo di patrimonializzazione, edifici, monumenti e siti sono trasformati nelle *creazioni* di un'entità astratta chiamata "umanità". L'obiettivo al quale l'UNESCO contribuisce insieme ad altre organizzazioni internazionali è, infatti, quello di costruire un'ideale comunità umana fondata su «beni (monu-

⁵ Rabinow, 1989; Low, 1996. Qualcosa di simile accade con la "musica tradizionale" o "etnica" (Shannon, 2003a e 2003b; Agamennone, 2005; Cestellini, Piazza, 2004) e con le "tradizioni gastronomiche" (Boudan, 2005; Montanari, 2002; La Cecla, 1998).

⁶ Sull'oggettivazione dell'esperienza umana cfr. Bourdieu, 1992; sull'oggettivazione della differenza culturale cfr. Palumbo, 2003, 2006; Herzfeld, 1991.

menti, gruppi di costruzioni, formazioni geologiche o fisiologiche, siti o tratti naturali) che siano giudicati espressione di un "dichiarato valore universale"» (Palumbo, 2006, p. 344); i beni vengono inseriti nello spazio globale immaginario della WHL, in cui ogni singolo "bene" è un'icona patrimoniale, idealmente paritetica, delle capacità creative dell'umanità.

Geoff D. Porter ha fatto notare che attribuire la realizzazione di alcune opere a un "genio creativo dell'umanità" costituisce un tentativo, da parte di istituzioni occidentali, con le proprie sedi e centri di diffusione dei propri discorsi in Europa,⁷ di sottrarre quelle opere ai paesi in cui esse sono state prodotte. Secondo Porter, il discorso sul patrimonio culturale è una strategia di dominio coloniale, esercitata ad esempio dal protettorato francese del Marocco, che indicò le culture e le vestigia culturali marocchine come proprietà dell'umanità intera e non solo della nazione in cui quelle vestigia erano situate. Nel rapporto UNESCO del 1953-54 sulla Siria si legge che l'influenza del valore storico delle ricchezze monumentali siriane "si irradia" attraverso le frontiere e interessa tutte le nazioni civilizzate: «La loro conservazione non interessa solo al paese che le possiede, ma a tutte le nazioni civilizzate [...]. I monumenti [...] fanno pienamente parte del tesoro culturale dell'umanità».⁸

Secondo il progetto dei mandati europei, gli stati nazionali e i popoli mediorientali dovevano essere preparati ad entrare nella modernità attraverso un percorso di educazione alle forme di legittimazione del potere e delle istituzioni politiche. Irene Maffi sostiene che, in epoca post-coloniale, il discorso sul patrimonio culturale e le pratiche ad esso connesse sono diventate uno strumento fondamentale nella legittimazione del modello degli Stati-nazione mediorientali,⁹ essi stessi delle eredità politico-istituzionali imposte dagli stati europei ai popoli colonizzati.

⁷ Irene Maffi sostiene che «non a caso è in Europa che si trova la sede dell'UNESCO e dei diversi organismi che regolano la scelta, la gestione e la protezione del patrimonio culturale mondiale. L'ubicazione di tali organismi e la storia della nozione di patrimonio culturale non sono ovviamente casuali né privi di conseguenze sul piano ideologico e politico» (Maffi, 2006, p. 6-7).

⁸ Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p. 34: «Les richesses monumentales de la Syrie sont l'expression visible de [la sienne] histoire millénaire [...]. Leur rayonnement dépasse les frontières; leur conservation n'importe pas seulement au pays qui les possède, elle intéresse toutes les nations civilisées [...]. Les monuments [...] s'incorporent [...] complètement au trésor culturel de l'humanité».

⁹ Come ha mostrato Abu el-Haj (2001), in Israele le pratiche della salvaguardia del patrimonio storico-architettonico sono al servizio delle rivendicazioni di autenticità e di proprietà territoriale sia del governo che di diversi gruppi sociali.

Le amministrazioni coloniali incoraggiarono i paesi che avevano appena conquistato l'indipendenza a dimostrare di essere adatti per partecipare al consesso delle nazioni indipendenti continuando le politiche di salvaguardia del patrimonio iniziate dai loro predecessori, moderni e civilizzati.¹⁰ Come sottolinea l'antropologa (2006, p. 9),

paradossalmente dunque uno strumento di oppressione coloniale, utilizzato dagli occupanti per imporre la loro dominazione sui popoli sottomessi, si è trasformato in uno strumento di potere utilizzato dai governanti locali dopo la partenza degli Europei. [...] Il patrimonio culturale selezionato, valorizzato e rivendicato è diventato la posta in gioco di relazioni politiche più o meno asimmetriche tra attori di vario tipo.

Come si è visto nel primo capitolo, la ricostruzione dei prodotti architettonici, la museificazione della differenza e la salvaguardia dei beni culturali erano state strategie utilizzate dai gruppi dirigenti coloniali come dispositivi di governo della società. In questo capitolo e in quello successivo mostrerò come la valorizzazione del patrimonio culturale in Medio Oriente risponda a finalità analoghe.¹¹

L'UNESCO ha inserito le antichità di Damasco nel patrimonio mondiale dell'umanità nel 1979, dopo un sopralluogo condotto da André Chastel, Henry Millon e Jean Taralon; nel rapporto approntato dopo il sopralluogo del sito, gli specialisti dell'organizzazione hanno specificato i motivi della scelta: nei quartieri antichi della città si riscontrano eccezionali realizzazioni artistiche ed estetiche e si registrano influenze di tali realizzazioni sugli sviluppi successivi; la città antica, ininterrottamente abitata da cinque millenni, si è evoluta conservando un legame con le "tradizioni edilizie"; nel rapporto si evidenzia l'autenticità delle strutture e la rarità di alcuni elementi architettonici; si sottolinea la presenza

¹⁰ Porter, 2003, p. 128. Le istituzioni locali vanno educate perché non compiano errori nella pianificazione degli interventi sul patrimonio culturale: il direttore della missione UNESCO 1953 in Siria, Paul Collart, professore di archeologia alle università di Ginevra e Losanna, criticò lo stato di degrado, l'applicazione di nuovi piani urbanistici e l'arbitrarietà ricostruzione nel quartiere "che si estende tra il fianco meridionale della cittadella e la Via Recta", ovvero il quartiere comunemente definito al-Hariga; come si nota nella figura (figura 39, p. 173), la pianta ortogonale del quartiere appare in netto contrasto con le aree limitrofe. Nella relazione preparata da Collart e dai suoi collaboratori, tuttavia, non si trova notizia del bombardamento dell'esercito francese che nel 1946 rase al suolo quest'area, compresi i suoi monumenti e beni storico-architettonici, rendendone indispensabile la ricostruzione.

¹¹ Cfr. Poulton, 2006, per una breve storia del movimento europeo della salvaguardia storico-culturale nei secoli XIX e XX.

di «ricordi storici» (*historical associations*). La storicità, l'autenticità e il legame con la tradizione edilizia sono caratteristiche necessarie perché un sito entri a far parte della WHL; le antichità di Damasco rispondono a tali caratteristiche.

4.2 Localizzazione

Questo riconoscimento ha condotto le autorità a prendere due decisioni che stanno alla base del successivo sviluppo delle aree di interesse storico. La prima è stata quella di definire il perimetro delle aree di interesse storico; la seconda quella di preporre degli enti pubblici alla salvaguardia di queste aree. Si tratta di due decisioni non scontate, stabilite sulla base di una determinata interpretazione del mandato dell'UNESCO, che hanno preparato il campo per un'arena di contestazione animata dai numerosi soggetti coinvolti.

In primo luogo, si è stabilito che l'area delle *historical associations* fosse la parte della città pre-mandatara racchiusa entro la cinta muraria di Nur ed-Din, diventata così la "città antica" per antonomasia. Questa parte della città, percepita come distaccata dalla *ville nouvelle* (Ecochard, Danger, 1936; Sauvaget, 1934; Thounmin, 1931), era stata già separata dal resto della città nel piano regolatore del 1968 di Banshoya-Ecochard (Ecochard, 1965a, 1965b, 1965c; Ecochard, Banshoya, 1968). La definizione del perimetro dell'antichità damascena fa parte delle "tecniche per la produzione della località", approfondite da Arjun Appadurai in *Modernity in polvere* (2001, p. 236); queste tecniche prevedono la selezione di un passato, per la località in questione, e l'individuazione di altre località alle quali essa si oppone e che, con la sua presenza, esclude dal proprio sito.¹² Interi quartieri, come al-Midan, Suq Sarujia, 'Amara Barranie, Sahlie, pur risalenti a epoche precedenti al crollo dell'impero ottomano, furono esclusi dall'attribuzione del valore storico¹³ (anche se alcuni di essi sono stati registrati come aree protette nel 1988). Numerosi soggetti individuali e collettivi contestano oggi questa localizzazione e insistono per l'estensione ad altri quartieri pre-mandatari del riconoscimento dell'UNESCO, come nel caso della campagna degli Amici di Damasco ('Asdiqa' Dimashq) per la protezione del sito su cui è sorto l'hotel Fusul

¹² Cfr. *infra* paragrafo 3.7.

¹³ Addirittura è possibile restaurare edifici della Medina al-Qadima utilizzando materiali provenienti da case in rovina di queste altre aree!

'Arb'a. Una scrittrice damascena, Siham Tergeman, insiste sul valore storico delle aree intorno a Suq Saruja e Bahsa, alle quali ha dedicato il suo romanzo *Daughter of Damascus* (1994). Dopo un sopralluogo condotto nel 2008, l'UNESCO ha proposto di allargare le aree di interesse storico (Pini *et al.*, 2008).

In secondo luogo, sono stati istituiti degli enti pubblici incaricati della tutela della città antica, la Direzione Generale delle Antichità e dei Musei e la Direzione della Città Antica (Mudiriya al-Medina al-Qadima: MMQ); questi enti hanno stabilito che il patrimonio storico-architettonico deve essere salvaguardato nella sua "autenticità". La contraddizione nasce in questo caso dalla frizione creatasi tra gli stessi riconoscimenti dell'UNESCO, che fotografano una città in continua evoluzione da cinque millenni, e la decisione di tutelare la presente struttura della città antica. Il paradigma della salvaguardia, in altre parole, è in contrasto con la pratica della ricostruzione, il metodo di intervento sull'ambiente edificato più comune nella città antica e, si potrebbe dire, connesso con le caratteristiche sociali e architettoniche di tale ambiente, la cui continua evoluzione è comunemente riconosciuta.¹⁴ Nel linguaggio dei lavoratori della riqualificazione, i verbi restaurare (*yammama*) e costruire (*ammara*) sono sinonimi.¹⁵

Da queste decisioni derivano due corollari: il primo è che nella città antica sono proibiti gli interventi di ristrutturazione che coinvolgono le strutture degli edifici; il secondo è che per i restauri è possibile utilizzare esclusivamente materiali "tradizionali" (*ma'ad taqalidi*).

La caratteristica più saliente delle case damascene tradizionali era la struttura composta da corpi di fabbrica indipendenti l'uno dall'altro, or-

¹⁴ Sulla distanza fra le norme per l'accesso alla World Heritage List dell'UNESCO e le pratiche quotidiane degli attori sociali in relazione al proprio spazio, cfr. Palumbo, 2006: «quello disegnato dalla WHL appare come uno spazio globale immaginario, nel quale ogni singolo "bene" iscritto si pone come icona patrimoniale, idealmente paritetica, delle capacità creative dello spirito umano» (p. 50). Sullo stesso argomento Porter, 2003, che cita Steven Mullaney: «heritage preservation projects inadvertently require its subjects to "be effaced, repressed, or subjected to new and more rigorous methods of control"» (Porter, 2003, p. 143). Questo accade nonostante «anthropologists have argued that environmental knowledges are valuable for conservation and development» (West, 2005, p. 632). Su questo argomento leggere anche Bloch, 1993: le qualità che gli attori sociali locali riconoscono incorporate nello spazio possono divergere diametralmente da quelle assegnate allo spazio da organismi istituzionali internazionali e da osservatori esterni al sistema valoriale locale. Leggere anche West, 2005.

¹⁵ Alcuni di loro definiscono le case antiche "*dimashq qadima*", letteralmente "Damasco antica": restaurare l'ambiente edificato può voler dire "costruire Damasco antica". Alcuni lavoratori mi hanno chiesto se in Italia ci fosse *dimashq qadima*.

ganizzati intorno a un cortile centrale, e da parti facilmente separabili e sezionabili; in questo modo lo spazio si adattava fluidamente ai cambiamenti dei gruppi che lo abitavano: variazioni nel numero dei componenti del gruppo domestico si accompagnavano ad aggiunte o sottrazioni e cessioni di corpi di fabbrica. A fluttuazioni economiche nel gruppo domestico si rispondeva con il sezionamento e la cessione di parti della casa, facilmente separabili. L'ambiente edificato si adattava anche a movimenti demografici più ampi: molte case del quartiere ebraico sono state riadattate, attraverso suddivisioni e sezionamenti, per accogliere i numerosi gruppi palestinesi rifugiatisi in Siria dopo il 1948 e gli sfollati del Golan dopo il 1967. Simili riadattamenti sono stati preclusi dal primo dei due corollari.

Il secondo corollario è costituito dall'inasprimento della legge sulle antichità, introdotta dall'amministrazione mandataria francese nel 1933 (Gebrail Tahan, 2006), che proibisce l'uso del cemento nei lavori edilizi nei quartieri antichi. Largamente inosservata fino agli anni Ottanta, questa legge è diventata uno "spettro" che si aggira per la città antica: corpi di polizia di quartiere ed emissari della MMQ vigilano sull'osservanza di questa norma, minacciando multe salate o tangenti cospicue ai contravventori.

Gli investitori e i nuovi residenti hanno la possibilità di accedere senza sforzi eccessivi ai costosi materiali tradizionali (*lebn, keels, teben, geneb, khashb*); l'utilizzo di questi materiali è parte integrante della loro adesione al paradigma della salvaguardia delle tradizioni edilizie. D'altra parte, i vecchi abitanti hanno difficoltà a reperire tali materiali (sebbene alcuni di essi siano attratti dall'idea di abitare in un ambiente pienamente "tradizionale", secondo l'immagine della tradizione propagandata dai *mustatbmarin*) e utilizzano cemento e altri materiali proibiti per la manutenzione ordinaria delle loro dimore. Appare evidente, quindi, la distanza che intercorre tra le norme necessarie alla tutela della "storicità" e "autenticità" del patrimonio storico-architettonico e le pratiche quotidiane dei residenti.

Le qualità di storicità e autenticità di un sito emergono dalle strategie messe in campo dai soggetti coinvolti nella patrimonializzazione: strategie di oggettivazione (condotte per incorporare la storia e la tradizione dentro determinati oggetti "autentici"), strategie di localizzazione (per stabilire i limiti delle aree da proteggere per la loro qualità storica, escludendo aree prive di questa qualità), l'investimento di capitale simbolico (per rendere "autentici" alcuni materiali), l'organizzazione del lavoro di restauro e della produzione dei beni culturali, le scelte degli amministratori sui soggetti da qualificare come gli autentici abitanti della città antica (quelli che chiamo "nuovi residenti").

4.3 Autenticità

La preoccupazione per l'autenticità informa le pratiche degli architetti damasceni, che propongono le tradizioni edilizie damascone come fattore di auto-riconoscimento, da contrapporre ad altri modelli architettonici, come quelli della città post-mandatara. L'Agha Khan Fund for Economic Development (AKFED) sostiene con fermezza il recupero delle tradizioni edilizie "arabo-islamiche" in risposta ai danni procurati al tessuto urbano dalla modernizzazione. Questa istituzione ha finanziato un progetto nella città antica di Damasco, per restaurare tre antiche case di proprietà pubblica e riqualificare l'intero quartiere, nel rispetto delle tecniche tradizionali di edificazione, tramite l'utilizzo di materiali "autentici" e in collaborazione con la popolazione locale.

Secondo i principi proposti da Agha Khan Foundation for Architecture (AKAFA), gli architetti musulmani dovrebbero evitare di imitare l'Occidente¹⁵; Fazlur Khan (1978, p. 32) sostiene che

la forza della tecnologia moderna, la cui base è principalmente in Europa e America, è così schiacciante, così subdolamente attraente per (i paesi musulmani), e così ricettiva nei confronti dei loro desideri di costruzione rapida e in una scala e volume inusitati, che è quasi impossibile resistere alla tentazione di copiare indiscriminatamente i suoi metodi, forme e tecnologie.

La conseguenza è la rapida diffusione di edifici di vetro, acciaio e calcestruzzo, nel disprezzo della cultura locale, del patrimonio architettonico, del clima e delle tradizioni edilizie (*ibidem*). Alle qualità proprie del patrimonio locale si contrappone l'antivalore dell'emulazione, o dell'attrazione subita da questi paesi nei confronti del "mondo occidentale". Un architetto damasceno, sovrintendente del progetto di riqualificazione finanziato dall'AKFED, mi ha riferito una favola allegorica sul tema dell'imitazione:

Una cornacchia vide un pavone e tentò di imitarne l'elegante camminata. A furia di provarci riuscì nel suo intento, ma la sua camminata pavoneggiante non poteva che risultare goffa e ridicola. Nel frattempo la cornacchia aveva dimenticato come camminano i suoi simili, così passò il resto della sua vita a camminare nell'orrenda maniera di una cornacchia che imita il pavone.

Nel primo seminario della serie *Architectural transformations in the Islamic world*, promosso da AKAFA e svoltosi a Aiglemont nel 1978, i

convenuti¹⁶ presero coscienza di una crisi che percorreva il mondo urbano musulmano. Si indicavano i responsabili di questa crisi: i movimenti riformisti, le élite secolarizzate, gli architetti e i committenti occidentalizzati. Si individuavano, essenzializzandole, le qualità della vita urbana musulmana che la crisi tendeva a distruggere: l'armonia, la sacralità dello spazio, l'immaginazione, le radici, le origini, l'autenticità. A queste qualità si contrapponeva il loro negativo: il senso di inferiorità, l'attrazione per l'occidente – anch'esso essenzializzato come luogo della modernizzazione e della perdita dei valori tradizionali –, l'acculturazione e il deterioramento fisico e spirituale.

Dodici anni più tardi, in un seminario svoltosi in Indonesia, AKAFA riconosceva che, malgrado il dilagare ancora protratto e pericoloso della secolarizzazione e della modernità, stava crescendo una nuova, potente ondata che reclamava un «ritorno ai valori tradizionali» e che enfatizzava i valori spirituali in confronto al materialismo grossolano (Serageldin, 1990, p. 12).

Il progetto finanziato da AKFED nella città antica di Damasco sembra rispondere ad alcuni dei principi delineati da Janet Abu-Lughod, durante il seminario di Aiglemont del 1978, al fine di «ricreare una architettura nello spirito dell'Islam»; i valori da recuperare nell'azione sull'ambiente edificato urbano sono, secondo l'autrice, la fratellanza, l'equità e la responsabilità reciproca. Secondo i principi proposti da Abu-Lughod e accettati da AKFED, i progetti di restauro devono rispettare alcuni criteri: il sito da riqualificare deve essere vuoto, in una zona dal significato storico, di proprietà della municipalità, nelle vicinanze di strutture residenziali da restaurare; la popolazione da assistere deve essere residente nel quartiere da molto tempo, desiderosa di partecipare all'esperienza, intenzionata a contribuire alla progettazione e al lavoro, esperta nella costruzione, nella falegnameria, nei lavori elettrici; la progettazione dell'intervento deve tenere conto delle esigenze della popolazione locale; le istituzioni pubbliche devono essere coinvolte nell'intervento; vanno ricercati fondi esterni per l'intervento, attraverso il fitto o la vendita di locali a negozianti, magazzinieri e artigiani.

AKFED riconosce gli esperti locali come autorità delle autentiche tradizioni edilizie damascone. Questi esperti hanno il compito di far emergere ricordi storici di queste tradizioni, attraverso la riproduzione di una certa immagine della storia architettonica locale. I proprietari del-

¹⁶ Tra gli altri ricordiamo Sayyed Hossein Nasr, Jacques Berque, Zahir-ud Deen Khwaja, Janet Abu-Lughod (Agha Khan, 1978).

le attività commerciali nella città antica si riferiranno poi a queste immagini per restaurare i loro locali.

Come sottolinea Fabietti (1998, p. 81-94), l'insistenza sull'autenticità o sull'originarietà di alcune entità culturali, molto frequente negli ultimi decenni, implica l'esistenza di culture pure e incontaminate, idea che l'antropologia culturale ha smentito e che lo stesso Fabietti critica ne *L'identità etnica*. La ricerca della purezza o originarietà culturale all'interno di pro-dotti presentati come autentici è molto frequente nel panorama ideologico contemporaneo, un esempio di ideorama (Appadurai, 2001) di cui i discorsi sul patrimonio storico-architettonico nelle città mediorientali fanno parte. L'indagine etnografica su questi discorsi e sulle forme di potere che essi veicolano rivela la natura ideologica di simili rivendicazioni e mostra le gerarchie sociali che si producono e riproducono nella cornice concettuale della valorizzazione delle antichità mediorientali.

4.4 Valorizzazione

Una sintesi delle indicazioni per la *mise en valeur* del patrimonio culturale siriano, contenute nel rapporto UNESCO del 1953-54, si trova nelle seguenti parole:

Questi monumenti rappresentano un capitale il cui valore si modifica nel corso delle epoche; restaurato con competenza e valorizzato, questo capitale può ancora giocare il proprio ruolo nell'organismo vivo della città e del paese [...]. Lo sviluppo del turismo potrà anche servire la causa della protezione dei monumenti storici e mostrare alla popolazione che essi sono in grado di alimentare un'attività economica vantaggiosa.¹⁷

Per l'UNESCO, i monumenti e gli edifici antichi sono un capitale che va valorizzato e sfruttato, una ricchezza che consente di intraprendere attività economiche proficue. Come si è accennato, in Siria queste indicazioni sono diventate operative e sono state tradotte in interventi concreti a partire dagli anni Novanta. Da quegli anni in poi, infatti, si è verificata la convergenza degli interessi di grandi e piccoli investitori dell'edilizia

¹⁷ Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p. 12: «Ce monument représent en soi un capital dont le valeur se modifie au course des âges; que, judicieusement restauré et mis en valeur, il peut encore jouer son rôle dans l'organisme vivant de la cité et du pais [...]. Le développement du tourisme pourrait aussi puissamment servir la cause de la protection des monument historiques, en montrant à la population que ceux-ci sont susceptibles d'entretenir une activité économique profitable».

e delle attività turistico-culturali da una parte, e delle autorità pubbliche dall'altra, che hanno messo a punto i dispositivi legislativi necessari per lo sviluppo degli investimenti privati nell'edilizia, nel restauro e nelle attività turistiche.

Il declino del commercio estero siriano – il settore più importante per l'economia del paese dopo l'agricoltura –, soprattutto con i principali partner mediorientali, sottoposti a embargo o ad interventi armati (Iraq, Iran, Libano), ha dirottato gli investimenti verso settori ritenuti più sicuri, come l'edilizia. Il commercio estero è stato fortemente penalizzato anche dalle sanzioni imposte dagli Stati Uniti, che hanno proibito o limitato gran parte dei rapporti commerciali tra USA e Siria.

L'instabilità politica dell'Iraq ha indotto molti investitori iracheni e di altri paesi arabi, soprattutto del Golfo, a spostare i propri capitali nel mercato siriano, investendone una parte cospicua nell'edilizia. Questi investitori esteri hanno insistito per l'apertura del settore edile alle compagnie private e il governo siriano è andato loro incontro, tanto che il peso degli appalti pubblici nell'intero settore edile, che negli anni Ottanta ammontava ai tre quarti, è stato ridotto al trenta per cento.

A partire dagli anni Ottanta, i governi siriani hanno promosso la liberalizzazione dell'economia; l'abolizione dei vincoli statali sugli investimenti privati nel turismo si è avuta soltanto nel 2004; questi fattori permettono agli imprenditori di investire nella valorizzazione del patrimonio storico-culturale, allo scopo di creare attività economiche lucrative. A questo livello, la valorizzazione del patrimonio poggia sul *valore di scambio* degli oggetti spaziali – diventati merci – e sui *capitali monetari* degli investitori. La mercificazione del patrimonio, tuttavia, è il punto d'arrivo di un processo di produzione in cui sono coinvolti diversi gruppi e attori sociali, ognuno dei quali possiede e usa i propri capitali specifici. I beni patrimoniali, alla fine di questo processo, acquisiscono un plusvalore. Vediamo come si organizza la produzione del plusvalore a partire dagli oggetti patrimoniali definiti “case arabe” (*buint 'arabin*).

4.5 Produzione

Lo schema generale dell'organizzazione del lavoro di riqualificazione di una casa araba è il seguente: un *mustathmar* (singolare di *mu-stathmarin*) acquista una casa dai precedenti proprietari, che non possono permettersi di (o non ritengono opportuno) spendere dei capitali

per la manutenzione dell'edificio, e che trovano conveniente vendere la proprietà, visto che il valore degli immobili della città antica è in forte crescita;¹⁸ il *mustabmar* può usare la casa a scopi abitativi o come sede di attività economiche (caffè, ristoranti, alberghi); egli si rivolge a un architetto specializzato nel restauro degli edifici antichi perché stenda un progetto di restauro; una volta tracciato il progetto, l'architetto lo sottopone al vaglio della Direzione della Città Antica (MMQ), che ne verifica la rispondenza ai corollari di cui si è parlato; se il parere della MMQ è positivo, il *mustabmar* paga una tassa per il restauro; a questo punto, l'architetto si rivolge a un *mo'alleim* (capomastro) perché componga una squadra di muratori; il *mo'alleim* si rivolge ai propri conoscenti, spesso giovani residenti del proprio quartiere e, nel caso di immigrati da altre regioni della Siria, dalla medesima provenienza geografica; una volta che i lavori di restauro sono iniziati, i muratori e il *mo'alleim* si recano quotidianamente sul sito, dove lavorano circa otto ore; il *mo'alleim* ha il compito di aprire il cantiere la mattina, e per questo motivo possiede una copia della chiave della porta di ingresso; l'architetto, che pure possiede una copia, spesso si assenta dal sito per curare le relazioni con il *mustabmar* e con la MMQ; la MMQ invia un proprio messo, con cadenza giornaliera o trisettimanale, a controllare che i lavori di restauro rispettino il programma, approvato in precedenza.

Ho osservato le relazioni che si sviluppano tra le persone inserite in questo contesto nel sito di restauro della casa di Michel (pseudonimo di un *mustabmar* – i motivi per cui utilizzo un nome fittizio risulteranno evidenti più avanti).

I messi della MMQ hanno libero accesso al sito e sono trattati con familiarità dai direttori dei cantieri e dai lavoratori; i messi che ho seguito potevano girare liberamente per i cantieri e il loro comportamento non destava sospetti tra i lavoratori, nel senso che non erano ritenuti sorveglianti pignoli che avrebbero potuto bloccare i lavori nel caso in cui avessero notato l'infrazione della Legge sulle antichità. In altri cantieri, mi è sembrato piuttosto che ad essere sospettato di possibile delazione da parte di alcuni lavoratori fossi io stesso, specialmente nei primi giorni di visita, quando il direttore del cantiere non aveva ancora avuto tempo di presentarmi all'intera squadra.¹⁹

¹⁸ In alternativa, può darsi il caso di un proprietario che rientri in possesso del proprio immobile sfruttando gli affittuari.

¹⁹ È successo, ad esempio, nel cantiere del restauro della casa di Fadi Yaziji, diretto dall'architetto Na'im Zabita.

È molto comune che in un cantiere si tenda a inserire i supervisori inviati dalla MMQ nella rete di rapporti amichevoli e familiari che lega la squadra di lavoratori. I messi della MMQ ai cantieri sono di solito architetti che tendono a differenziarsi nel modo di vestirsi, parlare e comportarsi dai lavoratori. L'architetto al-Berry, ad esempio, nel periodo della mia ricerca portava sempre un portamine sottile nel taschino della camicia o della giacca, osservava i disegni del direttore del cantiere, spesso contribuiva alla progettazione di piccoli interventi di restauro sul sito (figura 22); l'architetto Na'im Zabita (figura 23) vestiva in maniera sportiva, con jeans e t-shirt colorate, e aveva quasi sempre in mano un computer palmare con telefono cellulare, su cui prendeva spesso appunti e con cui scattava foto istantanee. I lavoratori si rivolgono ai messi della MMQ col termine *'ustabth*, riservato anche ai direttori di cantiere, che significa letteralmente "professore" ed è usato in generale per rivolgersi a un laureato, riconoscendone l'autorità in contesti specifici.

L'architetto e il *mo'alleim* svolgono ruoli chiave all'interno di questa struttura. Nel caso di *mustabmarin* stranieri, gli architetti – che di solito conoscono almeno un'altra lingua oltre all'arabo, essendosi spesso formati all'estero e avendo frequenti relazioni con istituzioni e fondazioni internazionali – sono i soli in grado di mediare tra le loro richieste (dei *mustabmar*) e le possibilità ed esigenze dei *mo'allimm* (plurale di *mo'alleim*) e dei lavoratori. I *mustabmarin* di solito non hanno relazioni con i *mo'allimm* e i muratori, ma delegano tali relazioni agli architetti. Il denaro necessario al restauro è consegnato agli architetti che, detratta la propria busta paga, pagano i *mo'allimm* e consegnano loro il necessario

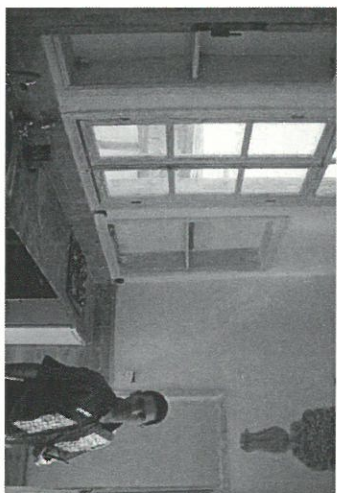


Figura 22

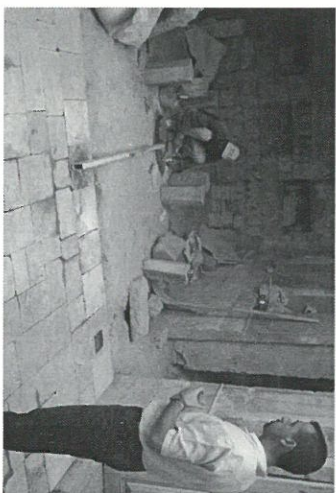


Figura 23

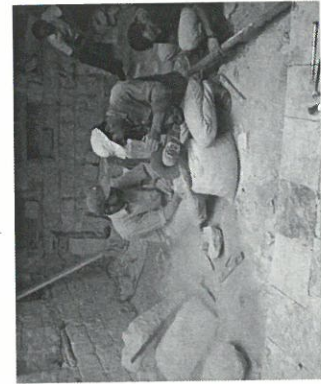


Figura 24

per acquistare i materiali edilizi e per pagare i muratori.

Gli operai creano tra di loro reti di solidarietà fondate su diverse basi, tra cui la più comune è la provenienza geografica e di conseguenza – secondo un sistema insediativo diffuso nelle città mediorientali –, la comune residenza in un determinato quartiere. A volte gli architetti dispongono di una propria squadra; più spesso i *mo'allimun* sono incaricati dai direttori dei restauri di formare una squadra di lavoratori, che essi reperiscono tra i propri conoscenti, molto spesso nel proprio quartiere. Gli operai di Na'im Zabita sono quasi tutti di origine palestinese, nati in una cittadina a maggioranza sciita in Siria, e sono imparentati tra di loro (figura 24). I lavoratori di Michel sono originari del Golan, abitano tutti nel quartiere di Berzeh e si conoscono tutti da tempo. I due *mo'alleim*, Mohammed Nimr Mustafa 'Abu Shihab (figura 25) e Bilal 'Abd al-Rasal 'Abu Bilal (figura 26), sono stati incaricati dall'architetto Ricca di formare la squadra, dato che è riconosciuto il loro possesso di un capitale specifico di conoscenze e relazioni con altri lavoratori. Mohammed e Bilal hanno condiviso il restauro di diverse case, sin dal 1992. Insieme hanno assunto numerosi incarichi assegnati loro da Na'im Zabita, che ha iniziato a lavorare nel restauro agli inizi degli anni Novanta; tra Mohammed e Bilal vige un fraterno sodalizio: come mi ha riferito Bilal, «io e Mohammed siamo una cosa sola: uno e uno fanno uno. Tra di noi bastano pochi gesti e parole per intenderci. Quando io sono sul soffitto e lui giù ci guardiamo negli occhi e già sappiamo cosa fare».

Nella squadra di Na'im vige una scherzosa distinzione gerarchica in base al colore della pelle: in teoria ai «neri» spetterebbero compiti più umili che ai «bianchi». Essere considerati «neri», tuttavia, può comportare dei vantaggi, come si vedrà più avanti. Il compito di preparare il tè

su fornelli a gas portatili spetta ai lavoratori, che a intervalli più o meno regolari lo servono agli *'asatedb* (plurale di *'ustadb*) e ai visitatori (figura 27). I direttori e i supervisori molto spesso si conoscono reciprocamente; a volte impiegati della MMQ sono direttori di restauri, e in tal caso i supervisori sono loro colleghi e stretti collaboratori. Ufficialmente, agli architetti impiegati della MMQ è proibito dirigere progetti privati di restauro, anche se questa regola a volte è ignorata.

I direttori dei restauri fanno riferimento ai valori di «autenticità» (*'asl*), «tradizione» (*taqalid*), «storicità» (*tarikehi*), «rarità» (*tarifa*), conformemente ai criteri della patrimonializzazione dell'UNESCO; in nome di questi valori, essi dispongono una prima lunga fase di lavoro nella quale le tracce degli ammodernamenti, apportati dai precedenti proprietari, vengono rimosse. I muri portanti in pietra, ad esempio, vengono ripuliti dallo smalto e dal cemento che coprivano le superfici «autentiche». Alcuni elementi architettonici, come archi, rilievi, finestre di gesso, permettono di assegnare gli edifici a determinati periodi storici. Gli architetti che dirigono i restauri, inoltre, vanno alla ricerca di particolari rari, elementi architettonici che è difficile ricostruire per la scomparsa delle tecniche e dei saperi artigianali adatti allo scopo, e che di conseguenza bisogna conservare.

In una fase successiva, le strutture della casa vanno rinforzate; in questa fase i *mo'allimun* impiegano i propri capitali di abilità tecniche, conoscenze e relazioni. Le pareti interne, ad esempio, sono composte da tronchi verticali e orizzontali, mattoni di *lebn* (un composto argilloso), una mistura di fieno e frumento che funge da collante (figura 28); le pareti si ricoprono di lastre di terra e fieno seccati (*teben*), sopra cui si spalma uno strato di calce (*kels*). Lo strato di calce viene poi ricoperto di un impasto di acqua e sabbia (*'amil*) per assorbire l'umidità della calce. Dopo

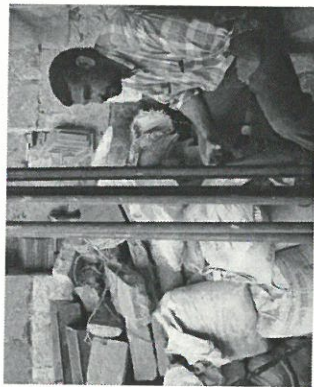


Figura 26

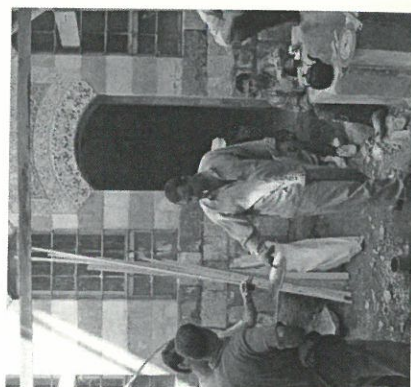


Figura 27

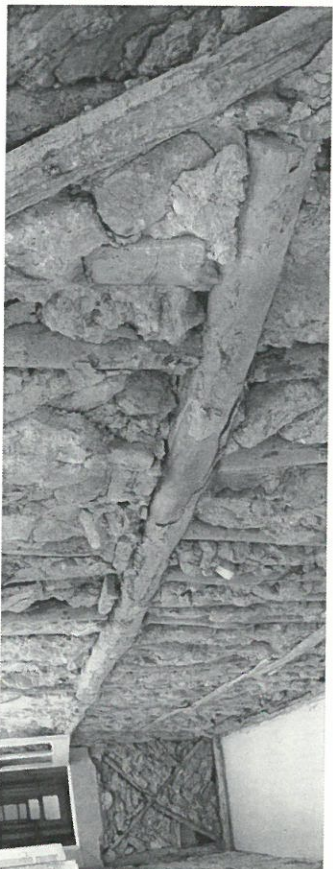


Figura 28

aver lasciato la parete, vi si colloca uno strato di fibre di canapa (*genéb*), che serve da isolante termico (figura 29).

Nel caso in cui il direttore del restauro non sia un impiegato della MMQ, trattare con familiarità i supervisori è uno dei modi per allontanare la possibilità di opposizione, da parte del supervisore, ai frequenti interventi edili che violano le norme per il restauro nella città antica. Rendere abitabili le “case arabe”, secondo gli standard minimi ai quali i nuovi residenti si riferiscono, richiede infatti interventi che spesso travalicano i limiti di ciò che è concesso per legge. Come ho sottolineato, operazioni architettoniche che alterino le strutture degli edifici sono proibite, ma i supervisori della MMQ permettono operazioni come l'impianto di tubature nei muri o l'installazione di bagni e cucine, se l'edificio non ne risulta danneggiato. Gli architetti non possono evitare di trasformare lo spazio se la casa deve diventare abitabile; in questo modo, le funzioni delle stanze possono cambiare totalmente, ad esempio quando un nuovo residente decide di installare un *hammam* o una nuova cucina.

La trasformazione dei materiali naturali (acqua, gas, ecc.) in beni di consumo necessari per rendere abitabile la casa fa parte delle tecniche attraverso le quali si costruisce la soggettività moderna (Kaika, 2005). Gli “ammodernamenti” che hanno interessato le abitazioni della città antica nel corso del Novecento, rendendo possibile ai vecchi residenti l'accesso diretto alle risorse (acqua

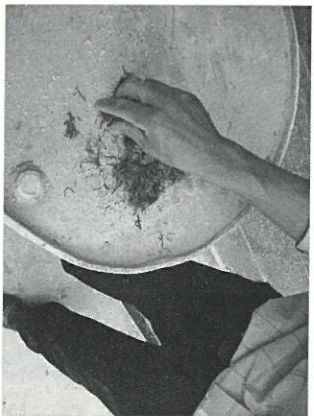


Figura 29

potabile ed acqua per altri usi – che nell'area damascena provengono da due sorgenti diverse e si manifestano in casa attraverso l'apertura di due rubinetti diversi –, elettricità) costituiscono la dote della modernità, distribuita diffusamente in Siria durante i decenni di governo autocratico del partito Ba'ath; questa dote – nascosta nel sottosuolo o dentro i muri sotto forma di cavi e tubature che portano la natura, lavorata, fin dentro casa – costituisce la base sulla quale i nuovi residenti hanno la possibilità di costruire, oltre alle loro case, la loro adesione al paradigma della valorizzazione dei beni culturali che, paradossalmente, prevede il rifiuto degli ammodernamenti praticati dai vecchi residenti. Gli ammodernamenti visibili – come l'intonaco o lo smalto sulle pareti – vengono rimossi; quelli invisibili – le infrastrutture che permettono la trasformazione della natura – sono lasciati sotto la superficie, in modo tale che sia possibile ciò che viene definito il “contatto con la natura” (la terra, il legno, la vegetazione nel cortile, l'acqua della fontana). Maria Kaika ha analizzato il costituirsi in età moderna dell'ideale illuministico della casa come spazio della felicità individuale, separato dalla sfera pubblica, spazio in cui si manifesta il diritto alla libertà – oltre che alla proprietà privata – del soggetto borghese. Questo spazio è separato sia dalla città (luogo del sociale) sia dal sottosuolo (luogo della natura e delle infrastrutture che la rendono un bene di consumo).

Questo dimostra che autenticità e tradizione sono concetti negoziabili, che emergono dalle strategie che le persone mettono in atto per convalidare o contestare le regole e i discorsi degli attori istituzionali riconosciuti come le autorità del patrimonio culturale. I nuovi abitanti, referenti delle istituzioni nella valorizzazione della città antica, negoziano con la MMQ i criteri e le tecniche utilizzabili per mediare tra l'autenticità – una qualità incorporata nei materiali e nelle strutture edilizie – e l'abitabilità.

4.6 Capitali

Gli attori sociali coinvolti in questo processo di produzione adottano delle strategie che permettono loro di accrescere i propri capitali specifici, in modo tale da rafforzare la propria posizione nella struttura produttiva. I valori a cui essi si riferiscono, e che riconoscono incorporati nello spazio, sono risorse immaginative di fondamentale importanza per la definizione del proprio ruolo all'interno di questa struttura produttiva.

La conoscenza delle tecniche di restauro con i materiali tradizionali può essere oggetto di una custodia gelosa, orgogliosa e intransigente da parte dei *mo'allimun*, come mostra il seguente episodio. Mohammed Nimr Mustafa, capomastro di alcuni cantieri che ho spesso visitato, mi ha mostrato un muro appena restaurato: «Hai mai visto un muro così?» mi ha chiesto con orgoglio. La domanda retorica, che prevedeva una risposta negativa, presuppone la conoscenza del segreto di quel muro, che risiede nell'impasto utilizzato per ricostruirlo, chiamato *khabor*, costituito da una mistura di acqua, sabbia, calce, catrame secco e cenere. Secondo Mohammed nessuno è in grado di produrre un *khabor* simile al suo: la sabbia che utilizza, infatti, si estrae a 450 metri sotto terra; è povera di sali e dunque non è soggetta a scioglimento come una sabbia normale; a differenza di quanto accade quando si dorme sulla sabbia normale, dormendo sulla sua non si sente prurito. Ai colleghi di cui non si fida ciecamente non rivela i segreti della sua sabbia: per mantenere il suo segreto, dice che si tratta di sabbia normale. È venuto a conoscenza del segreto di questa sabbia tramite uno stratagemma: è entrato nel cantiere di una casa in restauro; il capomastro fu indotto dai suoi tratti somatici a pensare che fosse straniero, probabilmente algerino o marocchino: Mohammed ha carnagione scura, capelli folti e ricci; è, secondo la definizione degli stessi lavoratori, un "nero". Il capomastro lo ha fatto accomodare e gli ha servito del tè. Mohammed è rimasto in silenzio ad osservare il capomastro che lavorava il suo *khabor* e parlava delle proprietà della sabbia ai suoi collaboratori, credendo che l'ospite non capisse (dal momento che il dialetto siriano e quelli maghrebini sono reciprocamente incomprensibili). Mohammed osservava, fumando e bevendo il tè, e intanto imparava a memoria il procedimento. A un certo punto si è alzato e ha salutato in perfetto arabo siriano. Il capomastro, meravigliato, gli ha chiesto quali fossero la sua origine e il suo mestiere: lui ha rivelato di essere un muratore siriano ed è sgattaiolato via. A commento del suo stesso racconto, ha chiosato: «Dio ci ha dato la furbizia, bisogna usarla!».

Questo resoconto aneddótico – non ho potuto verificare se si tratti di un fatto realmente accaduto, come Unni Wikan (1980, p. 130), secondo cui «queste storie (...) funzionano come miti per la gente. Si tratta di versioni che legittimano le relazioni esistenti e la loro veridicità è secondaria o poco importante»²⁰ – esemplifica la situazione poco sistematica della trasmissione del sapere nel campo del restauro degli edifici antichi; in

²⁰ «These stories (...) function as myths for the people. They are legitimizing versions of existing relationships – and their truth value is completely secondary or unimportant».

Siria mancano corsi universitari di restauro e l'apprendimento in questo settore è puramente sperimentale. Molti architetti restauratori damasceni frequentano questi corsi all'estero. Ad esempio, Luna Rajab si è specializzata in restauro e conservazione dei monumenti storici e dei siti archeologici all'Università Libanese, in collaborazione con l'Università di Chaillot, in Francia. Sarebbe interessante ricercare le cause di questa mancanza, tanto più sorprendente se si considera che in Siria sono presenti diversi siti di interesse storico-archeologico, cinque dei quali fanno parte del patrimonio dell'UNESCO (la città antica di Damasco, la città antica di Bosra, il sito di Palmira, la città antica di Aleppo, il Crac de Chevaliers e il castello di Salah ed-Din), e che il riferimento alle tradizioni architettoniche è un aspetto costante nei discorsi sulla costruzione di un'identità nazionale siriana in relazione a contesti più ampi, come l'area mediterranea o il mondo arabo.²¹

L'architetto Luna Rajab lamenta la mancanza di un'educazione universitaria specifica nel campo del restauro: «È difficile sapere come bisogna lavorare il materiale tradizionale. Bisogna sentire il materiale, sapere perché utilizzarlo. Ci mancano esperti che sappiano come sviluppare i materiali tradizionali, come migliorarli. Abbiamo bisogno di ricerca».

Michel Shatta, un vecchio abitante della città antica di Damasco, ha giustificato la sua decisione di restaurare con il cemento la sua sala per gli ospiti (*ghurfa ad-duinf*) con la mancanza di gente specializzata nel restauro delle case antiche. Non è facile, infatti, utilizzare i materiali tradizionali; come mi ha riferito Shatta, «se avessi lasciato il *trab* la stanza sarebbe crollata e l'avrei persa. Non si possono più fare restauri come prima, perché non c'è nessuno che abbia una buona conoscenza della casa araba. La generazione (*aj-jil*) antica è morta».

In mancanza di un'adeguata preparazione scolastica e professionale, la trasmissione del patrimonio di conoscenze relative al restauro è delegata alla trasmissione orale. Non è detto che la mancanza di una formazione specialistica universitaria sia motivo di vergogna per gli architetti damasceni: l'acquisizione della conoscenza per mezzo dell'esperienza può essere fonte di orgoglio personale. Secondo l'architetto Zabita (che in realtà ha seguito un corso *post lauream* sul restauro degli edifici antichi in Italia), «bisogna sviluppare il proprio saper-fare. Io ho imparato tutto *facendo*, e poco studiando all'università. Anche i miei operai hanno

²¹ Cfr. ad esempio la prefazione a *Traditional Syrian Architecture* (2008) di Tammam Fakouch, Direttore Generale delle Antichità e dei Musei della Repubblica Araba Siriana.

imparato strada facendo a essere più precisi, ed ora hanno il loro sapere».²²

La conoscenza delle tecniche di restauro con i materiali tradizionali è una risorsa economica, un capitale specifico di conoscenza, che permette a chi ne è in possesso di esercitare una notevole pressione nei confronti degli investitori e dei nuovi abitanti. Questo capitale specifico può diventare anche la materia prima di espedienti volti alla contrattazione economica tra datori di lavoro e lavoratori. Un *mo' allem* esperto delle tecniche di restauro guadagna molto più di un capomastro che si occupa della costruzione di edifici nuovi; inoltre egli può ottenere per i suoi muratori stipendi più cospicui di quelli dei muratori non qualificati. Oltre ai vantaggi che può conseguire attraverso la contrattazione diretta con il datore di lavoro, il *mo' allem* può ricorrere a espedienti che gli consentono di arrotondare il suo personale stipendio. Dal momento che è di solito l'unico nel cantiere che sa come reperire il legname adatto e le altre materie prime con cui amalgama i materiali "tradizionali", il *mo' allem* può presentare preventivi delle spese molto più alti di quanto si aspetta di spendere.

I nuovi residenti detengono un capitale specifico fatto di studi d'area, letture orientalistiche, conoscenze storiche. La "casa araba" è per loro sede della storia, delle tradizioni edilizie, dell'equilibrio tra l'uomo e la natura. I materiali tradizionali sono per loro veicoli indispensabili per migliorare le relazioni tra l'uomo e il suo ambiente abitativo:

i materiali tradizionali sono degli isolanti naturali; le case antiche sono costruite con materiali naturali, mentre il cemento è chimico: vivere in una casa antica fa bene.²³

Ho scelto di vivere nella città antica perché è più calma, lontano dalle automobili; è uno stile di vita che amo. Amo i soffitti alti; chi abita nella casa araba ha un pezzo di terra e un pezzo di cielo. La casa araba permette di vivere a contatto con la natura e con il tempo. Da quando abito qui sento il freddo e il caldo al cento per cento; si sente la natura e a volte è difficile, ma mi piace. Da quando abito qui non mi ammalo più perché il mio corpo si è abituato al tempo, anche a quello difficile. Ho più rapporto con i muri, con il legno, con la terra.²⁴

²² Informatore: Na'im Zabita.

²³ Informatrice: Luna Ragab, dell'associazione 'Asdiqá Dimashq.

²⁴ Informatore: Ghaneq, regista cinematografico damasceno, che ha recentemente comprato una casa nella città antica.

Come si è visto nel capitolo 1, l'oasi damascena fornisce notevoli quantità di legname, utilizzato per l'edilizia fino al secolo XIX; il legno della "casa araba" è un materiale che offre una forte base simbolica all'identificazione di molti nuovi residenti con il proprio spazio. Alcuni residenti enfatizzano le proprietà fisiche e simboliche di questo materiale, tra le quali la capacità di mantenere la temperatura interna fresca d'estate e calda d'inverno, e di comunicare sentimenti d'amore e nostalgia. Se si considera che l'area di Damasco è caratterizzata da un clima di tipo continentale, con estati molto calde (oltre 38° C) e inverni abbastanza freddi, a volte rigidi, si comprende come le esigenze del benessere quotidiano portino a enfatizzare le proprietà coibentanti dei materiali edili. Non si propone qui una riduzione deterministica del valore simbolico dello spazio alle caratteristiche climatiche del sito: caldo, fresco, amore, nostalgia sono sensazioni e sentimenti che si incorporano nelle relazioni tra gli individui e il loro spazio e contribuiscono alle definizioni del sé in cui i gruppi si riconoscono.

4.7 Nostalgia

Non è escluso che i vecchi residenti posseggano il medesimo capitale simbolico dei nuovi residenti; alcuni, pur riconoscendo le superiori qualità dei materiali tradizionali, utilizzano i materiali più comuni come lo smalto, il cemento e il ferro, perché sono sprovvisi del capitale monetario e delle relazioni indispensabili per attuare il restauro secondo la Legge sulle antichità e i corollari fatti rispettare dalla MMQ.

Il vecchio residente che ha recentemente restaurato la sua sala di ricevimento, a cui ho accennato, egli si lamenta spesso per il fatto che, dopo il restauro, la sala è diventata più fredda, perché è stato rimosso lo strato di teben che fungeva da isolante, sostituito da una colata di cemento. Per questo vecchio abitante, il materiale non è un corpo inerte:

la civiltà antica era costruita con la terra (*tin*) e con il legno (*kbashb*): aveva le sue radici (*zurr*) nella terra. Qual è la differenza tra il cemento e la terra (*trab*)?²⁵ È una grande differenza: la terra (*trab*) dà calore (*daf*)

²⁵ Molti Damasceni con una parziale conoscenza delle tecniche di restauro si riferiscono in generale ai materiali edili tradizionali coi termini *trab* (terra o polvere) o *tin* (terra o fango). Di fronte a un muro che presenta una spaccatura nella sua superficie e permette di osservare i vari strati che lo costituiscono, ciò che un occhio inesperto vede è solo terra e legno. Non si tratta tuttavia di una intenzionale sottovalutazione del

e ciò che dà calore si chiama nostalgia (*hanin*) e amore (*hob*). Il cemento dà freddo: preclude la relazione (*alataqa*) con l'amore e l'emozione (*atef*).

Il materiale edilizio può essere veicolo di relazioni e addirittura può comunicare dei sentimenti come la nostalgia e l'amore. Si tratta della nostalgia per un ambiente e per materiali domestici di cui si sa di essere stati privati e dai quali si avverte il distacco: *lebn, teben, keneb, kels* sono materiali costosi e gli specialisti del loro utilizzo sono pochi ed esosi.

Alcuni nuovi residenti sono discendenti delle stesse famiglie che abbandonarono la città antica nel corso del ventesimo secolo. La nostalgia di queste persone, provviste del capitale monetario necessario per condurre restauri accettati dalla MMQ, può motivare un effettivo "ritorno" (nostalgia è etimologicamente il "male del ritorno") alla città antica. Il proprietario del lussuoso ristorante al-Khauali, nel quartiere Madhanet al-Shahm, appartiene a un'importante famiglia di mercanti, gli Iglani, trasferitasi fuori dalla città antica; il nonno del proprietario vi aveva abitato fino al 1920 e in seguito ne aveva fatto un albergo; questo ha avuto vita breve: suo padre lo chiuse dopo pochi anni e affittò la casa come magazzino industriale. Attualmente al-Khauali è tra i ristoranti più esclusivi della città; il presidente della Repubblica Araba Siriana vi ha tenuto un ricevimento in compagnia del sovrano spagnolo.

I sentimenti che giustificano il "ritorno" ai luoghi del proprio passato sono stati studiati recentemente da antropologi che hanno invitato a considerare questi sentimenti come problemi propriamente antropologici e cruciali fenomeni sociali (Cunningham Bissell, 2005). Il principale sentimento ispiratore è la nostalgia²⁶ per i luoghi che vengono ricovero di questi materiali; è vero piuttosto il contrario, come dimostra la diffusione del proverbio «Prendi la terra, diventa oro» (*kemash al-trab iaqlab dabab*) e dell'abitudine di ritenere il legno un materiale fortunato; si dice infatti «batti sul legno» (*duq 'ala al-khashb*) – e il destinatario dell'esortazione esegue – per scacciare l'invidia e la sfortuna. Ma, ribadisco, la casa damascena non è solo di terra e legno. Ritengo di aver avuto un privilegio che non è concesso a tutti gli abitanti di Damasco: poter osservare il lavoro dei *mo'alleh* nei cantieri dei restauri, venendo così a conoscenza di un patrimonio di tecniche edilizie che spesso gli stessi residenti ignorano. Lo stesso stereotipo orientalista della casa araba antica di "fango e legno" (Keenan, 2000) non rende conto della ricchezza di questo sapere.

²⁶ Maurizio Bettini (1992) ricorda che nostalgia è letteralmente il "male del ritorno" (dal greco *nostos*, ritorno, e *algos*, dolore), ovvero il forte desiderio di ritornare ai propri luoghi familiari; il termine fu coniato nel 1688 dal medico alsaziano Johannes Hofer per spiegare l'"eccesso di identità" (Bettini, 1992, p. 5) dei soldati svizzeri che servivano in altri paesi europei.

nosciuti o ricostruiti come quelli della propria antichità. Cunningham Bissell ritiene che, nonostante il tema della nostalgia sia spesso trattato come un fenomeno unificato, consistente e condiviso, i «discorsi nostalgici (...) sono tutt'altro che individuali. A Zanzibar e altrove essi circolano in un terreno sociale nel quale sono in gioco diverse forme di memoria». ²⁷ Come altre pratiche della memoria, la nostalgia è una dinamica sociale che può essere compresa solo all'interno di determinati contesti storici e spaziali; inoltre la nostalgia «ha bisogno di oggetti a cui attaccarsi: edifici, mode, immagini e le cose di breve durata della vita quotidiana». ²⁸

Molti vecchi abitanti hanno venduto le proprie "case arabe" della città antica e si sono trasferiti in altre zone, per lo più in appartamenti monofamiliari. L'abbandono della propria località fa sorgere un profondo legame sentimentale con essa: per questo motivo, molti dei vecchi abitanti trasferitisi altrove continuano a frequentare i propri conoscenti e a considerare la città antica il proprio quartiere, adottando varie forme di rifiuto e svalutazione delle nuove aree di residenza.

4.8 Mercificazione

Una casa restaurata secondo i criteri tradizionali (anche se può non esserci accordo su quale autorità debba trasmettere la conoscenza di tali criteri), usando materiali "autentici" e resa abitabile, è l'oggetto in cui ha luogo l'oggettivazione di concetti come tradizione, storia e cultura abitativa: essa diventa una "casa araba".

In molti siti soggetti al processo di patrimonializzazione, il campo della valorizzazione è in massima parte appannaggio di attori privati (nuovi residenti e imprenditori) che, favoriti dalla liberalizzazione dell'economia (a partire dagli anni Ottanta) e dall'abolizione dei vincoli statali sugli investimenti privati nel turismo (nel 2004), entrano nel settore dei restauri con il proprio capitale specifico, fatto di denaro liquido e di appoggi politici, e contribuiscono alla crescita del valore di scambio (ai danni di altre forme di valore riconosciute da altri attori

²⁷ Cunningham Bissell, 2005, p. 216: «nostalgic discourses (...) are anything but singular. In Zanzibar, as elsewhere, they circulate in a social terrain in which diverse forms of memory are at play».

²⁸ Ivi, p. 221: «(nostalgia) requires an object world to seize on – buildings, fashion, images, and the ephemera of everyday life».

sociali) degli oggetti architettonici. Le stesse istituzioni incaricate della salvaguardia del patrimonio accettano questi attori privati come referenti nella conservazione/valorizzazione delle risorse locali, e «l'apparentemente invalicabile spartiacque tra crescita e conservazione sembra essere superato dallo sviluppo sostenibile ispirato al mercato».²⁹

Nel quadro concettuale a cui queste istituzioni fanno riferimento, infatti, gli edifici storici sono un "capitale" da sviluppare; il medesimo quadro concettuale informa le pratiche dell'UNESCO: come si è visto, il rapporto UNESCO del 1954 sottolineò che i monumenti rappresentano un capitale, provvisto di un proprio valore, che può cambiare nel corso del tempo, e di cui bisogna tenere conto quando si procede alla *mise en valeur* di questi monumenti. Questi monumenti «possono alimentare attività economiche vantaggiose», nonostante essi siano «quasi totalmente

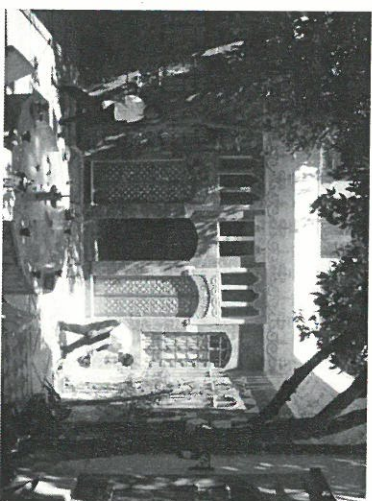


Figura 30

inutilizzati».³⁰ L'ultimo rapporto UNESCO ha sottolineato che il sito storico della città antica di Damasco è attrattante per turisti e visitatori e può offrire possibilità di spesa e introiti per i Siriani (Pini *et al.*, 2008).

Nel 2005 è stato inaugurato il primo albergo nella città antica di Damasco; si tratta di Beit al-Mamluka (figura 30), di proprietà di un'imprenditrice e storica dell'arte di Aleppo, Maya. La presenza nella casa di un arco di età mamelucca, e di altri "ricordi storici" ha indotto la proprietaria a ritenere che tutto l'edificio risalisse al secolo XVI, l'ultimo periodo della dominazione dei Mamelucchi in Siria. Questo tipo di *historical association* è proposto nello stesso nome dell'albergo, che significa "casa mamelucca". Una volta «preso» (*abhabt*) questo periodo,³¹ si sono fatti emergere,

²⁹ West, 2005, p. 635: «the seemingly "impassable divide" between growth and conservation is imagined to be bridged by market-oriented sustainable development».

³⁰ Collart, Abdül-Hak, Dillon, 1954, p. 12, secondo cui i monumenti sono «susceptibles d'entretenir une activité économique profitable», nonostante siano «presque totalement inexploités».

³¹ Durante il dominio dei successori di Salah ed-Din il territorio del Bilad al-Sham fu soggetto a una progressiva frammentazione di cui approfittarono i Franchi per riprendere diverse città sottratte loro da Nur e Salâr; l'instabilità del regime ayubide fu

tramite l'enfasi posta su certi elementi spaziali, ricordi storici della stessa epoca: le porte («ho fatto una ricerca su come erano le porte damaschine nel secolo XVI») e le finestre; altri elementi spaziali richiamano un'idea generale di passato: un tavolo da sarta dei primi anni del Novecento, una sedia costruita oltre cinquant'anni fa.

La storia architettonica locale subisce un processo di oggettivazione (Bourdieu, 1992; Palumbo, 2006): il periodo mamelucco diventa un oggetto o uno spirito riconoscibile in un edificio e in una serie di oggetti; reificato, esso può essere "preso", toccato, fatto emergere dal passato come un ritrovamento archeologico. Come sottolinea Palumbo, «il mondo del patrimonio (...) è un mondo "oggettivato", fatto di "cose culturali", di dati che la storia produce e che una contemporaneità nostalgica e "fetichista" conserva, recupera, valorizza».³³

La stessa "casa araba" appare come l'oggettivazione di un intero mondo sociale che si avverte in via di estinzione e si tenta in qualche modo di far rivivere; essa è la reificazione della «civiltà antica» con cui i *instatbmarrin* vogliono stabilire un nuovo legame. Nel termine "casa araba", essi riassumono le loro idee e rappresentazioni di quel mondo sociale. Secondo Maya, «gli stranieri che vengono qua cercano un'idea (*flera*) di casa araba, ma vogliono anche comodità (*yaba*). Perché gli stra-

fruttata a proprio beneficio anche dai Mamelucchi. Questa dinastia di sovrani di origine servile e mercenaria, emersa verso la fine del secolo XII in Egitto, unificò questo con la Siria tra il 1260 e il 1277. I sovrani Mamelucchi (1260-1516) si trovarono a fronteggiare l'espansionismo dei Mongoli, che a più riprese conquistarono parti della Siria. In due invasioni, a distanza di un secolo l'una dall'altra (1300 e 1400) questi saccheggiarono Damasco; l'invasione del 1400 fu guidata da Timur Lang, che rase al suolo la città a ne deportò trentamila abitanti a Samarcanda. Il periodo mamelucco è noto da un lato come un'età in cui dominarono intrighi e corruzione, in cui si moltiplicarono pestilenze, carestie e siccità, dall'altro come un periodo in cui Damasco emerse come centro industriale e mercantile, aperto ai commercianti europei, importante porto per l'esportazione di seta, profumi, spezie e artigianato. Nel secolo XV si assistette all'espansione della città al di fuori delle mura.

³² Informatrice: Maya.

³³ Palumbo, 2006, p. 58. Marc Augé (1993) sottolinea che nell'era della surmodernità le città europee si sono dotate di una serie di dispositivi atti ad enfatizzare la presenza, nelle aree centrali, di oggetti spaziali, edifici e manufatti di rilevanza storica. Nel caso delle città nordamericane, come ha evidenziato David Harvey (1993), il valore della storicità è stato prodotto *ex novo*, più che riscoperto, in una serie di edifici e quartieri di concezione postmodernista, spesso caratterizzati da una certa omogeneità etnica e di provenienza geografica dei residenti. Per i concetti di *inner city* e *historic centres* leggere Bromley e Jones, 1996, p. 179-180.

nieri non dovrebbero poter assaggiare (*istadnuq*) la casa araba? I turisti vogliono toccare qualcosa del patrimonio (*turat*)».

Secondo un altro *mustathmar*, «le case antiche sono ricche di cultura (*ghanie althaqafe*): la gente ama entrare, osservare, toccare. Uno che soggiorna in questo hotel dopo va alla ricerca di (*bitlob*: letteralmente «ordina») questo modo di abitare (*q'ada*)». Il biglietto di un caffè nella città antica di Damasco riporta la data in cui si ritiene sia stata costruita la casa – il 1737, indicata anche con la data musulmana, 1157 – e una frase di celebrazione del valore storico della casa. Questa frase recita:

i'ud bna' hada al-beit 'ila 'ava' el al-qurn al-tamen 'asbr ua hua min al-'abniia al-'ataria ua al-marafeq al-tarikhia bi-Dimashq.

(La costruzione di questa casa risale all'inizio del secolo XVIII; essa è tra i monumenti archeologici e i beni storici di Damasco.)

Questa frase richiama la ricchezza della casa tramite l'esplicito inserimento della casa tra i monumenti di interesse storico della città che – il biglietto presuppone che il cliente lo sappia bene – è essa stessa un bene storico-archeologico di grande valore. Sul biglietto da visita di un ristorante non è scritto cosa vi si può mangiare, ma si è preferito scrivere una suggestione relativa all'atmosfera che vi si può respirare. Si tratta dell'evidente trasposizione della ricerca scientifica su un piano consuetudinario: è bello stare in un luogo storico, comprare un po' di tempo per sedersi e mangiarvi; questo sembra suggerire il biglietto. Ci troviamo così di fronte a un caso esplicito, programmatico di mercificazione dei beni archeologici e storici damasceni.

Il mondo delle relazioni sociali e degli spazi in cui esse avvengono, oggettivo nelle forme dei beni patrimoniali chiamati «case arabe», viene sottoposto al passaggio successivo della mercificazione: le case arabe, pienamente inserite nel mercato immobiliare, trasformate in luoghi di attrazione turistico-culturale, circolano come merci nel mercato della riqualificazione, dal quale i vecchi residenti sono esclusi.

Il biglietto da visita di questo caffè è un esempio di questo tipo di circolazione. Il proprietario, Ra'ed Jabri, è uno degli attori sui quali la MMQ scommette per riqualificare e valorizzare la città antica. L'impegno di Ra'ed Jabri per la salvaguardia del «bene» storico-architettonico di sua proprietà è espresso programmaticamente nelle parole stampate sul biglietto da visita.

Ecco quindi che la tradizione, oggettivata nei materiali e nelle forme delle case arabe, viene mercificata: ciò accade nel momento in cui l'imprenditoria privata fa il suo ingresso nel settore turistico e della con-

servazione del patrimonio. Come un cibo al ristorante, le architetture «tradizionali» si possono «assaggiare»; il «modo di abitare» si può «ordinare», come a un caffè. La cultura (*thaqaf*), reificata, può essere cercata, osservata, toccata, come un oggetto; mercificata, può essere richiesta e comprata.

A questo punto, la merce «casa araba» è pronta a viaggiare nel mercato immobiliare. I *mustathmarin* mostrano ai vecchi residenti che i loro edifici hanno un notevole valore, e che esiste un mercato che ha fame dei loro immobili. L'aumento del valore reale delle aree patrimonializzate, l'elevato costo dei materiali permessi per il restauro, l'esosità degli specialisti delle tecniche e la cospicua tassa per i restauri inducono molti abitanti della città antica a sbarazzarsi delle proprie case e a trasferirsi in appartamenti della città nuova. L'abbandono del sistema abitativo della famiglia allargata³⁴ comporta per molti residenti anziani l'impossibilità di mantenere spazi così estesi senza il sussidio dei nuclei familiari patrilocali costituiti dai figli maschi. Di conseguenza, molti si trovano in possesso di un bene di cui percepiscono l'inutilità e la dannosità per le proprie risorse finanziarie; essi sanno bene che l'area delle loro proprietà esercita una notevole attrazione sugli imprenditori della patrimonializzazione e che il valore reale dell'area è in fase di crescita (*'am i'aom*).

La soluzione più conveniente diventa quella di vendere le proprie case a gente con un più elevato potere d'acquisto, anche se, nell'opinione comune, vendere la propria casa è considerato un gesto poco lungimirante, come ammonisce il proverbio «chi vende la propria casa si arricchisce per un anno, chi compra una casa si impoverisce per un anno» (*'illi bibi' beithu bighanna sini ua 'illi bishtari beit bijqar sini*). Non è escluso, certamente, che i vecchi abitanti possano trarre vantaggi economici dall'aumento dell'interesse per la città antica: è il caso di quanti si trasformano in imprenditori semi-professionisti del settore alberghiero e affittano parti delle loro case. Il settore turistico-culturale nella città antica, tuttavia, è saldamente nelle mani di *mustathmarin* che, con le loro attività, concorrono all'oggettivazione della storia, delle tradizioni edilizie, dell'identità, e alla mercificazione dei prodotti che le incorporano.

³⁴ L'emigrazione dalla città di Damasco verso altre *mohafazat*, molto cospicua negli ultimi anni (Khwaja, 2002, p. 27), l'emigrazione verso altri paesi (UN Statistical Commission & Eurostat, 2001; Fargues, 2006), il cambiamento nei paradigmi di riferimento nella scelta della residenza da parte delle nuove coppie, che passano dalla patrilocalità alla matrilocità, sono alcune delle cause dell'abbandono del sistema abitativo della famiglia allargata da parte delle nuove generazioni.

L'analisi della produzione, della valorizzazione e della mercificazione delle case "antiche" ha permesso di comprendere i motivi per cui determinati spazi possano acquisire o accrescere il proprio valore, perdendo il carattere di prodotti del lavoro sociale e assumendo quello di creazioni di entità definite "storia", "tradizione", "umanità". Secondo Lefebvre (1978, p. 211)

nello spazio sensoriale-sensuale (pratico-sensibile) i rapporti propriamente sociali, i rapporti di produzione, non si vedono. Vengono aggirati. (...) Questo spazio sensoriale-sensuale tende a instaurarsi all'interno del visibile-leggibile, misconoscendo gli aspetti che in realtà dominano la pratica sociale (cioè il lavoro, la divisione del lavoro, l'organizzazione del lavoro, ecc.). Lo spazio sensoriale-sensuale (...) contiene i rapporti sociali.

L'analisi marxiana, applicata da Lefebvre allo spazio in generale, nel caso della valorizzazione delle città antiche può gettare luce sulla questione delle superiori qualità, misteriose e fluttuanti, che sono attribuite allo spazio nei quartieri storici. I nuovi residenti si sentono attratti dalle case antiche, specialmente se presentano elementi rari, se conservano ricordi storici, e contemporaneamente se sono abitabili e offrono i comfort della tecnologia moderna. Sfugge loro il motivo di questa attrazione, che sta proprio nel mistero di quell'oggetto spaziale che essi definiscono "casa araba": esso attrae per le sue qualità (rarietà, ricordo storico, abitabilità, legame con la natura); i nuovi residenti si accorgono che deve esserci una forza che ha generato quelle qualità; essi ritengono che questa possa essere la "tradizione" (*at-taqalid*), la "storia" (*at-tarih*), il "costume" (*al-'adat*), l'"origine" (*al-'asl*), le "radici" (*al-jizr*): non si accorgono che è il lavoro sociale. Interpretati in questa prospettiva, i discorsi sull'antichità nell'ambiente edificato appaiono come ideologie che, proiettandosi nello spazio, prescrivono la localizzazione di determinate attività, stabiliscono le "posizioni sociali" (i quartieri alti e i quartieri bassi, i quartieri in cui investire e quelli da abbandonare) e spiegano i motivi di tali localizzazioni e posizioni. Secondo Berardino Palumbo (2006, p. 60 e 2003, p. 15), "identità", "culture", "tradizioni", "località", "autenticità", "tipicità" sono «prodotti essenzializzati ed essenzializzanti dell'espansione dei processi di globalizzazione» e

ci appaiono ormai presi all'interno di meccanismi di oggettivazione e di rivendicazione, di dichiarazione ideologica e riflessiva che, strutturandosi nei rapporti tra poteri, istituzioni e attori delle diverse scene politiche, ne connotano lo status e li trasformano sempre più spesso in *commodities*, in beni giocati all'interno del mercato delle differenze.

Una volta decostruite queste ideologie nella prospettiva marxiana, si scopre che a plasmare lo spazio sociale sono piuttosto le forze produttive e i rapporti di produzione. Le tracce di queste forze vengono cancellate dall'oggetto spaziale insieme alle impronte dei lavoratori; restano le ideologie che nascondono le forze produttive (Lefebvre, 1978, p. 210-212). Cancellare le tracce dell'attività produttiva da una parte agevola l'operazione che sottrae al lavoratore il proprio prodotto, dall'altra rende l'oggetto spaziale una merce di cui si è disposti ad ammettere le superiori qualità, e il cui valore nel mercato immobiliare cresce quanto più lungo e accurato è il lavoro - cancellato - di riqualificazione. L'oggetto chiamato "casa araba", prodotto dall'oggettivazione di un mondo sociale fatto di antichità, rarità, storicità, autenticità, assume in questo modo un ulteriore valore - il valore di scambio -, con il quale esso è pronto a circolare nel mercato dello spazio riqualificato. Come mette in evidenza Fabietti (1998, p. 93), commentando James Clifford, la "fabbrica dell'autenticità" produce oggetti che hanno un valore solo se sono compatibili con la struttura economica del mercato e se, contemporaneamente, possiedono un carattere di autenticità: «Il carattere dell'autenticità è dunque, potremmo forse dire, una garanzia che ci protegge degli effetti "de-valorizzanti" della tecnica e che, al tempo stesso, ci riconcilia con la forma dominante della riproduzione: il mercato».

Il feticismo delle merci - concetto attraverso cui Marx spiega come i segni dei processi socioambientali di produzione vengano eliminati dalle merci, che appaiono così come cose dotate di una propria vita sociale, come gli oggetti della venerazione religiosa, desiderabili a prescindere dal loro valore d'uso - è particolarmente efficace nella produzione dello spazio urbano (Kaika, 2005): soprattutto in età moderna, le tracce del lavoro, le tecniche edilizie e i rapporti produttivi sono cancellati dalle città, che appaiono come spazi naturalizzati, creati in modo rettilineo e miracoloso, più che costruiti attraverso l'investimento di capitali e il dispendio di tempo, energie fisiche ed energie mentali.

CAPITOLO 5 NEL PATRIMONIO

Le istituzioni e gli attori sociali (*mustathmar*), educati ai discorsi e alle pratiche moderne della salvaguardia del patrimonio culturale, devono a loro volta educare la popolazione locale a quei discorsi e pratiche. È quanto sostiene l'UNESCO che, dopo aver individuato i propri riferimenti nella patrimonializzazione, richiama la loro attenzione sull'esistenza di una collettività locale nella quale essi devono stimolare una "crescita d'identità" (Palumbo, 2006, p. 62). La popolazione va educata attraverso

una propaganda intelligente, sul triplo piano della pedagogia, del turismo e dell'urbanistica. Effettuata con gusto, essa contribuirà non solo a interessare qualche erudito esperto del passato, ma a far affezionare la popolazione ai monumenti, di cui essa avvertirà più o meno consciamente la bellezza e che le appariranno ben presto come un ornamento necessario e familiare della sua esistenza quotidiana.¹

Il problema, per l'UNESCO, le istituzioni locali e i *mustathmarin*, è che questa popolazione quasi selvaggia, che è capace *più o meno consciamente* di avvertire il valore del patrimonio culturale, se non viene educata alla cura del patrimonio diventa la principale minaccia di quest'ultimo.

L'interesse per il patrimonio storico-architettonico sembra potersi diffondere quasi per contagio. La proprietaria dell'albergo Beit al-Mamluka è convinta di aver contribuito a «migliorare» (*'absan*) e «aggiustare» (*salb*) il vicinato attraverso il restauro del suo edificio, così come AKFED nella valorizzazione delle risorse e competenze locali. Alcuni *mustathmarin* si sentono partecipi della missione assegnata loro dalle istituzioni, che consiste nell'istruire le comunità locali sulle qualità che contraddistinguono il patrimonio in cui vivono e di cui sono parte.

¹ Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p. 2: «(...) une propagande intelligente, sur le triple plan de la pédagogie, du tourisme et de l'urbanisme, doit leur attirer peu à peu la sympathie et l'intérêt de tous (...). Effectuée avec goût, elle contribuera non seulement à intéresser quelques érudits curieux du passé, mais à attacher la population à des monuments dont elle éprouvera plus ou moins consciemment la beauté et qui lui apparaîtront bientôt comme un ornement nécessaire et familier de son existence quotidienne».

5.1 Andata e ritorno

La patrimonializzazione delle antichità genera delle esclusioni. I muratori e gli architetti, pur essendo attivi nel campo della patrimonializzazione, non hanno accesso al prodotto finale del loro lavoro, ovvero lo spazio valorizzato e immesso sul mercato; i vecchi proprietari di beni patrimoniali sono esclusi dalla loro valorizzazione; i residenti dalle origini rurali dei quartieri antichi, i rifugiati palestinesi e altri gruppi che adattano lo spazio alle proprie esigenze abitative sono considerati come delle minacce alla salvaguardia e alla patrimonializzazione delle antichità. Il rapporto UNESCO (Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p. 9-18) del 1953-54 sulla Siria indicò questi gruppi come i principali responsabili del degrado delle aree antiche; a causa loro, infatti, gli edifici erano «utilizzati per uno scopo differente, che i loro costruttori non avevano previsto e per il quale essi sono stati male adattati e trasformati».²

Gli autori del rapporto lamentarono l'«assenza totale di manutenzione» degli edifici, dovuta al fatto che i proprietari erano «troppo poveri per intraprendere le spese necessarie». Questi gruppi («povera gente e rifugiati») erano responsabili della costruzione di «edifici malsani e parassitari» e della trasformazione di monumenti in abitazioni: vere e proprie «malattie di una città vecchia».

L'ultimo rapporto UNESCO su Damasco (Pini *et al.*, 2008), pur riconoscendo l'importanza delle opere attuate per implementare le canalizzazioni (acqua di scarico, forniture d'acqua potabile, fognature), rinnovare la rete elettrica e pavimentare le strade, ha constatato i danni provocati da quelle stesse opere pubbliche, il degrado dell'ambiente edificato e la generale mancanza di manutenzione. Gli autori hanno sottolineato che la popolazione residente, dai bassi introiti, è responsabile di queste «patologie» (*ibid.*, p. 14).

La salvaguardia consiste, secondo gli autori del rapporto UNESCO del 1953-54, nella tutela del carattere pittoresco delle aree antiche, della loro bellezza, e dell'interesse turistico che esse rivestono (Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p. 20). La tutela delle esigenze dei residenti non è tra le finalità indicate; al contrario, i «poveri», i «rifugiati», gli immigrati dalle campagne che risiedono in queste aree ostacolano la salvaguardia dei monumenti.

² Collart, Abdul-Hak, Dillon, 1954, p. 9: «Employés pour une destination différente, que leurs constructeurs n'avaient pas prévue, et pour laquelle ils ont été tant bien que mal adaptés et transformés».

Anche nei discorsi dei *mustabmarin* di Damasco, i gruppi che giunsero dalle campagne nel corso del Novecento sono indicati come i principali responsabili del degrado della città antica, che spinse le famiglie ricche e importanti a trasferirsi in altre aree urbane. I riadattamenti attuati dai residenti alle proprie strutture abitative sono una grave fonte di preoccupazione per la MMQ, principale istituzione della tutela del patrimonio architettonico.³ Un giorno l'architetto al-Berry mi ha condotto a fare un giro sui tetti di un'area commerciale della città antica e mi ha mostrato il panorama di quella che ha definito «costruzione selvaggia»: in particolare, mi ha indicato con riprovazione le nuove stanze costruite sui tetti dai vecchi abitanti. Si tratta, secondo l'architetto, di un'abitudine che dimostra la scarsa sensibilità della popolazione locale al tema della salvaguardia del patrimonio storico-architettonico; queste pratiche abitative contribuiscono, secondo al-Berry, al degrado della città antica. La pratica di costruire sui tetti depositi per gli attrezzi e ripostigli, ma anche stanze di altro genere, è un'abitudine molto diffusa tra i vecchi abitanti. L'imposizione dei corollari legali per la salvaguardia⁴ ha introdotto degli ostacoli legali all'esecuzione di simili pratiche.

Questo è uno dei motivi per cui la MMQ è avvertita come un corpo burocratico estraneo dai vecchi residenti della città antica di Damasco. Malgrado esistano rapporti personali tra residenti e impiegati della MMQ, in generale le regole imposte e fatte osservare da questa istituzione sono fonte di preoccupazione per i vecchi residenti: mentre i nuovi residenti hanno spesso rapporti di amicizia con gli architetti che controllano i restauri – anche per questo motivo ho considerato architetti e nuovi residenti come attori del medesimo mondo sociale e li ho riuniti all'interno della categoria dei *mustabmarin* –, i vecchi residenti trattano con sospetto e circospezione gli architetti. Qualche anno fa, la MMQ ha tentato di eseguire un censimento preciso degli edifici della città antica, tramite il lavoro di un'équipe inviata a raccogliere dati sulle famiglie, sui componenti di queste, sui loro introiti, sul loro livello educativo, sulla forma e le condizioni delle loro strutture abitative. Il lavoro è rimasto incompleto, per via delle notevoli difficoltà riscontrate dall'équipe a entrare in relazione di collaborazione e fiducia con i residenti, che si sono mostrati diffidenti nei confronti dell'istituzione e di quella che appare loro come un'indebita intrusione nei loro spazi abitativi.

³ Cfr. capitolo 4.

⁴ Cfr. capitolo 4.

Inoltre, la distanza dei vecchi residenti dai discorsi e pratiche della valorizzazione del patrimonio culturale è uno strumento ideologico che i nuovi residenti utilizzano per giustificare il loro "ritorno" alla città antica: alcuni nuovi residenti si pongono in un atteggiamento di netto contrasto nei confronti dell'ambiente sociale che li circonda: per alcuni nuovi abitanti, l'acquisto di una casa nella città antica è una sorta di riconquista di uno spazio che era stato sottratto ai legittimi proprietari da gente proveniente "da fuori". Michael Herzfeld (1991 e 2006) ha analizzato lo svolgersi di simili dinamiche a Creta e a Bangkok; Geoff D. Porter (2003) indica che la responsabilità della distruzione del patrimonio di Fez è assegnata dai pianificatori della tutela della città antica a gente proveniente da aree rurali, conformemente agli stereotipi che contrappongono città e campagna (civiltà/inciviltà); attraverso i progetti di salvaguardia, questi stereotipi sono istituzionalizzati in una versione del passato autoritaria e stabilita dallo Stato: in questo modo la patrimonializzazione dei beni storici diventa uno strumento ideologico di discriminazione tra *Fassi* (cittadini di Fez) e nuovi arrivati.

I termini che i dirigenti e gli impiegati della MMQ usano per riferirsi ai cambiamenti in atto nella città antica di Damasco indicano la loro adesione alla prospettiva dei *mustabharin*: nei loro discorsi, i distretti soggetti alla salvaguardia e alla valorizzazione sono presentati come aree di distinzione, luoghi carichi di elevate qualità collegate con il passato. Il concetto di *'islah*, "riqualificazione", utilizzato dai dirigenti della MMQ per parlare della patrimonializzazione e valorizzazione delle antichità, chiarisce la loro prospettiva. Il verbo *sallah* significa "migliorare", nel senso di svolgere un ruolo attivo per aumentare le qualità di qualcosa o qualcuno. Il concetto di *'islah*, che deriva dalla medesima radice, indica un'azione compiuta su un oggetto o un individuo per elevarne le qualità morali, per "qualificarlo" o "nobilitarlo".⁵ Nella prospettiva delle istituzioni della salvaguardia i quartieri antichi patrimonializzati hanno bisogno dell'intervento di un nuovo gruppo sociale, che sia in grado di restituire ad essi lo splendore che gli attuali abitanti non sono in grado di conseguire.

Concetti analoghi, che esemplificano la presa di posizione delle istituzioni, sono "risveglio" (*sahua*), "presa di coscienza" (*ua'i*) e soprattutto "ritorno alla città antica" (*rujua' lil-Medina al-Qadime*), concetto che io stesso ho utilizzato nel precedente capitolo senza problematizzarlo.

⁵ *Sallah*, derivante dalla medesima radice, è la "pietà" nel senso di *pietas*, ovvero la conformità alle norme religiose: cfr. capitolo 3 e Eickelman, 2002, p. 267.

zaro. Questo ritorno è il complemento dell'"andata", che si verificò a partire dagli anni del mandato francese (1920-1946), quando le élite locali abbandonarono la città antica per trasferirsi nei più prestigiosi quartieri moderni. Molti degli immobili furono presi in affitto, a bassissimo prezzo, da immigrati dalle aree rurali; grandi case arabe, che in precedenza ospitavano una sola famiglia allargata, furono convertite in condomini plurifamiliari; furono aggiunte nuove parti negli spazi disponibili (corridoi, tetti); molti di questi condomini sono abitati tuttora da immigrati e rifugiati da parti più instabili del Medio Oriente.

La crescita del valore dell'area fa aumentare gli affitti e costringe questi vecchi inquilini a trasferirsi altrove.⁶ Mentre i nuovi abitanti e i *mustabharin* "ritornano", i vecchi affittuari e proprietari vanno via. Parlando di "ritorno", l'amministrazione pubblica ignora questa fuoriuscita, misconosce la presenza di uomini e donne che hanno abitato con continuità queste aree urbane e non nota che il "risveglio" dell'interesse e il "ritorno" producono un effetto opposto: l'attuale esodo dalla città antica. Parlando del risveglio dell'interesse per la città antica, si dà per scontato che in precedenza la regola fosse stata il disinteresse per essa, come se quanti vi abitavano non fossero interessati a vivere in uno spazio urbano soddisfacente e fossero piuttosto i principali responsabili del degrado dell'ambiente edificato.

La MMQ individua come attori della valorizzazione della città antica, caldeggiata dall'UNESCO, i *mustabharin* e i nuovi residenti. Come sottolinea Paige West (2005, p. 635), nel momento in cui i progetti di conservazione ambientale sono affidati al libero mercato, i protagonisti riconosciuti dalle istituzioni diventano gli attori disposti a trasformare i "siti" protetti in risorse monetarie e la gente che vive in quei luoghi diventa una minaccia per l'ambiente e per il sito.

5.2 Lo spazio obliterato

Come dimostrano, tra gli altri, gli studi di Saskia Sassen (2002) e Mike Davis (2006), la produzione di luoghi elitari attraverso la logica dell'oggettivazione e della mercificazione degli oggetti spaziali, ovunque si verifichi, raggiunge il risultato ultimo di creare forme di marginalità.

⁶ Nel ridimensionare lo stato sociale il governo, nel 2000, ha soppresso l'equo canone che garantiva affitti a prezzi accessibili a tutti, anche nelle grandi case arabe trasformate in condomini di proprietà pubblica o privata.

Queste possono trovare la propria espressione nel senso di nostalgia per l'ambiente familiare in cui si è vissuto, nell'attribuzione a questo ambiente delle qualità superiori cui fanno riferimento gli stessi *mustabmarin* (oggettivandole nelle entità "città antica", "casa araba", "quartieri storici"), nel rifiuto e nella dequalificazione delle nuove aree di residenza. Lo sguardo etnografico su questi processi permette di metterli in relazione con le dinamiche globali di produzione, oggettivazione e patrimonializzazione delle peculiarità culturali; osservati sotto questa prospettiva, questi processi appaiono campi dell'esperienza in cui gli attori sociali, politici e istituzionali mettono in gioco i propri capitali specifici (di denaro, di conoscenze, di relazioni) in un'arena in cui l'oggetto della contesa è la possibilità stessa di essere nello spazio secondo le proprie modalità di azione, discorso e rappresentazione.

La nostalgia per lo spazio da cui ha dovuto separarsi informa la quotidianità di Khalil, un anziano damasceno, che ha recentemente venduto la grande casa in cui è cresciuto con la sua famiglia, nella città antica, a un *mustabmar* residente nel quartiere alto-borghese di Mezze, che la sta restaurando per crearvi un albergo. All'epoca della mia ricerca, Khalil passava molte giornate a visitare quelli che erano stati i suoi vicini a Bab Tuma, l'antico quartiere cristiano, e andava spesso a visitare la casa che aveva venduto. Un giorno mi ha guidato in questo sito:

Ho vissuto qui, ho passato la mia infanzia qui.

Nella *qa'd'* ricevevamo gli ospiti.

Lì sopra c'era la stanza di mia nonna. Anche la mia stanza era sopra; quando mi sono sposato, la mia stanza è diventata quest'altra, giù.

Questa era la stanza da letto di mio padre e di mia madre. È un bell'edificio, antico, grande: questa stanza è grande quanto una casa nei palazzi nuovi.

Questa casa mi ricorda la mia infanzia, la vita familiare: in questa casa non abitava una sola famiglia, ma ben quattro. Stavamo sempre insieme, per mangiare, per bere, per i veglioni (*sabrah*): in passato non c'era la televisione, né la radio; la gente passava le serate insieme e chiacchiava: "Che hai fatto? Come è andato il lavoro?". D'inverno andavamo a dormire alle nove o alle dieci, perché il giorno dopo c'era il lavoro o la scuola. D'estate vegliavamo fino a mezzanotte, perché non c'era la scuola, e giocavamo a *shadde*.⁸

⁷ La sala che potremmo definire "di rappresentanza" di una casa araba, quella in cui sono ricevuti gli ospiti di sesso maschile.

⁸ Un gioco molto diffuso in Siria, simile al tresette, che si gioca con le carte "inglesi". Molti giocano a *shadde* nei locali pubblici, in alternativa al *tanale*.

La vita era più bella. Ora, prima ancora di entrare in casa accendi la televisione! Non c'è conversazione, non c'è vita sociale. Questo è un male.

Khalil ha disegnato su un foglio di quaderno il percorso che dovrei compiere per recarmi da casa Sellun, Bab Tuma, dove risiedevo, fino alla sua attuale casa (figura 31). La mappa rappresenta l'immaginario di un vecchio residente della città antica, che ne è uscito in seguito all'aumento del valore del suolo e del prezzo degli edifici? Khalil percorreva quotidianamente le strade del suo vecchio quartiere; curvo e sempre malinconico, andava spesso a visitare il cantiere della sua vecchia casa, che mi ha mostrato, e nutriva un forte senso di nostalgia per il quartiere che aveva dovuto abbandonare.

La mappa è orientata secondo un asse nord sud. Khalil ha disegnato in primo luogo un tondo approssimativo che rappresenta la piazza principale di Bab Tuma; ha proseguito segnando alcuni elementi isolati: l'ufficio della polizia (vi ha scritto accanto *shurta*), poi le scale che portano verso casa Sellun. Quindi ha disegnato i vicoli: il primo è quello che si trova a sinistra dopo le scale (si chiama *dakble Jabri*); da questo parte un primo vicolo a destra («questo no»), e poi un secondo, che è quello di casa Sellun. Questa è segnata con un tondo nero; una scuola, accanto ad essa, è rappresentata da un rettangolo bianco.

E tornato poi a disegnare *dakble Jabri*: vi ha segnato con un rettangolo un ristorante, scrivendovi *mat'm*, e poi la stradina che gira a destra dopo il ristorante, con una rientranza che rappresenta un vicolo cieco; ha contrassegnato questa stradina con un numero 1 cerchiato, che corrisponde, nella legenda sul lato sinistro del foglio, al vicinato Masbak

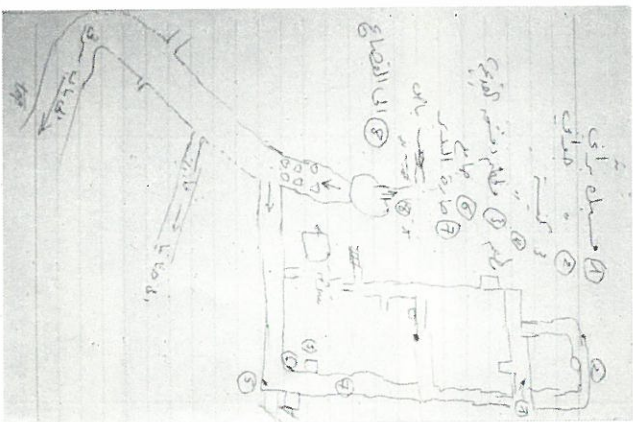


Figura 31

⁹ Durkheim e Mauss definiscono "volume mentale" la memoria dello spazio dei gruppi e la loro conoscenza dei luoghi che hanno la possibilità di frequentare nei loro spostamenti quotidiani e periodici (Mauss e Durkheim, 1976).



Figura 32

Barrani. L'aggettivo *barrani* ("esterno") distingue questo vicolo da Masbak Juani ("interno"), che ha designato come una via che parte da Masbak Barrani, incrocia una «piccola piazza» (un cerchietto) e «torna su Masbak Barrani». Masbak "interno" è contrassegnato dal numero 2. I nomi indicati da Khalil sono, per sua stessa definizione, «popolari» (*asm sh'bia*), e alcuni sono stati utilizzati per la toponomastica ufficiale, diventando nomi «*qanunie*» ("legali").

Khalil ha enunciato il percorso attraverso verbi di movimento come *kamal* ("proseguì"), *uasal* ("arriivi"), *'ija* ("vieni"); «tutte le strade arrivano a Bab Tuma»; «da piazza Bab Tuma prendi ("btkobod") parte a destra un'altra stradina, a cui ha assegnato il numero 7 e il nome harat ad-Dir. Qui si trova la casa di Michel Shatta, amico di Khalil che «possiede molte parole antiche (*'andbu kbir kalimat qadima*)».¹⁰

I numeri dal 3 al 6 indicano riferimenti come edifici o luoghi identificabili al loro interno: il 3 e il 4 rappresentano due chiese come due quadratini ai lati di harat ad-Dir, che prende il nome proprio da una di queste due chiese - come mi ha spiegato lo stesso Khalil. Il numero 5 indica il ristorante Dimashq al-Qadima, rappresentato come un grosso punto annerito sul lato opposto dell'incrocio in cui harat ad-Dir confluisce sulla strada principale.

Il numero 6, di fronte al 5, indica una moschea. Per indicare tutti questi riferimenti Khalil ha utilizzato l'espressione statica «qui c'è» (*hun fi*). Il percorso che dovrei compiere è indicato da freccette, che simboleggiano l'indicazione «di qui vai» (*btirub*); frecce indicano anche altri per-

¹⁰ L'interesse di Khalil per le «parole antiche» o «popolari» lo ha portato a intraprendere un progetto, insieme all'IFPO di Damasco, di scrittura di un vocabolario del dialetto arabo-siriano. Sulla reificazione delle parole e la trasformazione della parola in oggetto che può essere osservato, studiato e posseduto cfr. Ong, 1986.

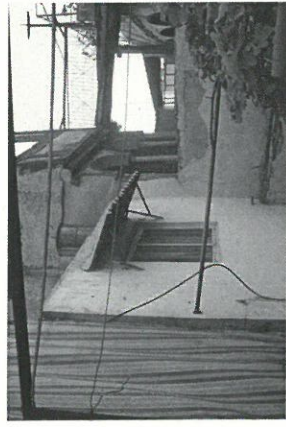


Figura 34

corsi e direzioni, nonché gli ingressi ad alcuni spazi: la porta dell'ufficio della polizia (con una freccia direzionata dall'interno verso l'esterno) e la porta di Bab Tuma, con una freccia che indica la direzione di Qassa'. La porta (*bab*) è rappresentata da due segmenti in leggero grassetto, che costituiscono un'apertura nel cerchio della piazza (*saba*): un vero e proprio ingresso alla piazza, dunque. Una freccia indica anche il percorso che compie l'autobus (Khalil ha scritto *bas*) per arrivare a *sabat* Bab Tuma; un'altra freccia indica la direzione che dovrei seguire per recarmi alla chiesa di Hanania; vi è scritto «verso (*ila*) Hanania». L'indicazione datami da Khalil per intraprendere questo percorso secondario è stata «di qui entri (*btfut*) verso Hanania».

Allontanandosi idealmente da casa Sellun, i particolari si fanno più radi: la stessa strada «verso Hanania» è designata per un brevissimo tratto; i numeri scompaiono e i verbi di movimento sono sostituiti da verbi di stato: «qui c'è» (*hun fi*).

Mentre Khalil designava, ho perso le coordinate spaziali e mi sono sentito disorientato. Osservando adesso questa mappa, penso che non la utilizzerai per orientarmi a Bab Tuma. Avendo notato il mio disappunto, Khalil mi ha riportato idealmente al punto di partenza, *sabat* Bab Tuma; al di sopra (a nord) della piazza ha segnato la strada «da cui continui verso Qassa'», che inizia con un ponte e attraversa il fiume Barada, rappresentato da un tratteggio e dalla scritta *nabr* ("fiume"). Il numero 8 indica non un riferimento, ma una direzione o percorso: «*ila al-Qassa'*», ossia verso casa sua.

A fronte della notevole quantità di nodi, riferimenti, dettagli, profusa nel disegnare il suo vecchio quartiere, il nuovo quartiere di residenza, che pure dovrebbe essere il punto d'arrivo del percorso, è obliterato dalla rappresentazione cartografica; l'ubicazione del nuovo quartiere è evocata esclusivamente da un accenno alla direzione da compiere. È come se

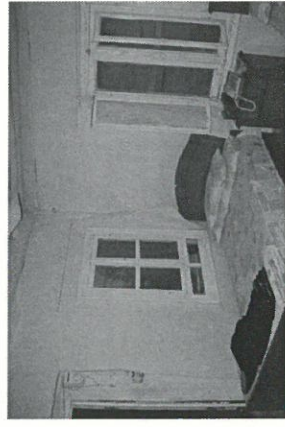


Figura 35

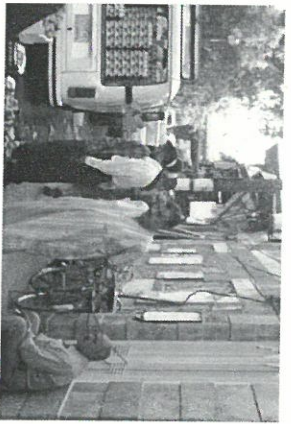


Figura 36

alla nostalgia per il luogo in cui si è cresciuti facesse da contrasto l'oblio del nuovo, ritenuto probabilmente non abbastanza significativo per comparire nella rappresentazione dei propri percorsi.

Kevin Lynch (1964, p. 100), che scrisse *L'immagine della città* nella prospettiva di un avvicinamento dello specialista di disegno urbano alle esigenze spaziali dei cittadini e alle rappresentazioni che in base a tali esigenze la gente costruisce, notò che le mappe realizzate dai suoi interlocutori costituivano semplificazioni della realtà improntate da intenzioni particolari, fatte riducendo, eliminando o aggiungendo elementi, «attraverso la fusione e la deformazione, attraverso il relazionamento e

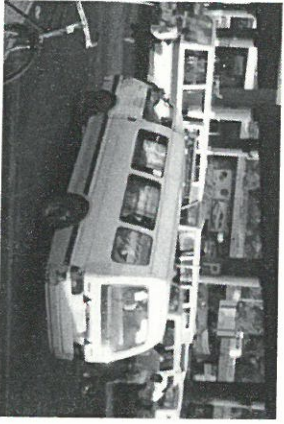


Figura 37

la strutturazione delle parti». Nonostante la sensibilità di Lynch ai diversi modi in cui i gruppi umani intendono lo spazio in relazione ai valori culturali condivisi – sensibilità che lo induce a dedicare un'appendice del suo volume alla trattazione di una serie di casi etnografici sui concetti di spazio presso diversi popoli – egli ha ben chiaro in mente quale sia il miglior modello di rappresentazione grafica della realtà: un modello ridotto in scala e caratterizzato da un coerente grado di astrazione. Le modalità seguite dai soggetti della sua indagine gli appaiono riarrangiate, distorte e illogiche; Lynch sottolinea che proprio in queste qualità risiede l'intenzione particolare dei soggetti, a cui l'esperto di disegno urbano dovrebbe accostarsi. Sembra tuttavia mancare nell'opera di Lynch un'analisi epistemologica sulla cartografia contemporanea, tale da inquadrare gli stessi suoi metodi come oggetti di interesse etnografico.

Stefania Pandolfo, nella sua descrizione della mappa di un villaggio marocchino realizzata da un disegnatore autoctono, paragona la rappresentazione cartografica alla *ribla* della tradizione letteraria maghrebina, il viaggio inteso come spiazamento, movimento attraverso terre e popolazioni non familiari. L'autrice sottolinea che colui che guarda il disegno è costretto a muoversi, a compiere egli stesso una *ribla* intorno e attraverso

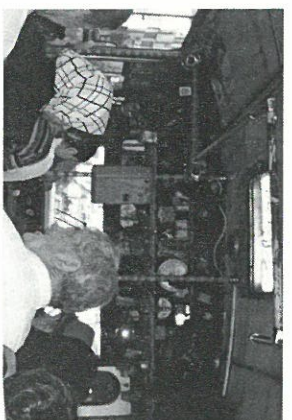


Figura 38

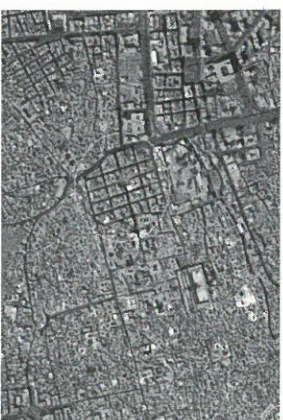


Figura 39

la rappresentazione. Più che osservatore, chi guarda diventa camminatore. Il motivo risiede sia nelle caratteristiche fisiche del disegno, realizzato attraverso l'accostamento di dimensioni e punti d'osservazione diversi – tanto da presupporre che chi lo guarda si sposti attorno ai suoi lati –, sia nel suo contenuto, poiché attraverso lo sviluppo delle immagini si svolge una narrazione. La memoria del percorso compiuto dal disegnatore non viene espunta dal disegno: a differenza che nelle carte geografiche ispirate ai criteri di astrazione, oggettività, scala, nelle mappe del tipo itinerario (*ribla*)¹¹ rimangono evidenti i significati attribuiti allo spazio, che si esprimono nei nomi dati a nodi, riferimenti, canali, persone. Secondo Pandolfo, la chiave d'accesso a tale narrazione deve essere ricercata nel contesto storico ed etnografico nel quale il disegno è stato realizzato: la *ribla* di Khail è una *summa* della sua conoscenza della città antica.

La mia familiarità con mappe intese come “modelli ridotti in scala e caratterizzati da un coerente grado di astrazione”¹² e la mia estraneità al tipo di rappresentazione cartografica simile alla *ribla* mi hanno procura-

¹¹ «Certamente, i percorsi pedonali possono essere riportati su planimetrie urbane così da trascrivere le tracce (...) e le traiettorie (...). Ma queste curve (...) rinviano soltanto, come parole, all'assenza di ciò che è passato. Nel tracciato dei percorsi si perde ciò che è stato: l'atto stesso del passare. L'operazione del camminare, del vagare o del “riminare le vetrine”, ovvero l'attività dei passanti, è traspunta in punti che compongono su un piano una linea totalizzante e reversibile» (De Certeau, 2001, p. 151).

¹² L'importanza delle rappresentazioni cartografiche quali strumenti di potere è sottolineata anche da David Harvey; attraverso questi strumenti, sostiene l'autore, determinati gruppi possono imporre la propria visione dell'organizzazione dello spazio e situare le popolazioni in quadri di riferimento spaziali omogenei e assoluti. Il perfezionamento di strumenti cartografici elaborati a partire dal secolo XV ha portato la mappa ad essere uno strumento di rappresentazione della realtà che mira all'obiettività dell'astrazione teorica, allo scopo di ordinare i fenomeni nello spazio.



Figura 40

to un senso di spiazzamento simile a quello che può procurare osservare un quadro di Escher cercando di immedesimarvisi. Le dimensioni e i riferimenti per l'orientamento diventano assurdi; lo spazio raggiunge il paradosso, nel disegno di Khalil.

Come abbiamo visto nel capitolo 2, l'immaginazione degli attori e dei gruppi sociali è un elemento centrale nella produzione delle località. Il modo in cui i vecchi abitanti della città antica producono le loro località è molto diverso da quello dei nuovi abitanti. Tra vecchi e nuovi abitanti dei "cantieri dell'immaginazione" è in atto una contesa la cui scommessa è la trasformazione dello spazio secondo i propri modelli culturali, allo scopo di vivere in quello spazio facendo riferimento ai propri mondi sociali. In alcuni casi i mondi sociali dei *mustatbmarin* e dei vecchi abitanti si compenetrano, come nel caso del quartiere degli artisti di Damasco e dei progetti di riqualificazione di AKFED, nei quali i vecchi residenti sono coinvolti nei lavori. In molti casi, tuttavia, i vecchi residenti e i *mustatbmarin* sembrano vivere mondi sociali vicendevolmente esclusivi, come mostra il caso riportato nel paragrafo 5.5.

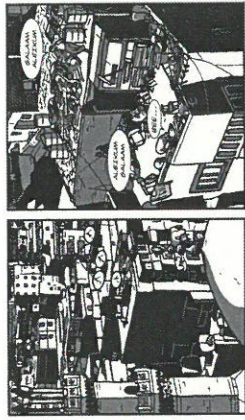


Figura 41

5.3 Il quartiere degli artisti

Nel quartiere degli artisti di Damasco,¹³ pittori e scultori damasceni hanno relazioni frequenti con i vecchi abitanti. Il pittore Fadi Yaziji scambia spesso visite per un tè o per delle chiacchiere con i vicini del quartiere; Rula, segretaria dello scultore Mustafa Ali, scambia spesso visite con Abu Samra, un residente del vicinato Tell al-Hajjar di cui parlerò più avanti. Rula è una donna cristiana che, all'epoca della mia ricerca,

aveva circa trent'anni; compiva quotidianamente percorsi attraverso il quartiere, sia per mantenere i contatti con gli artisti, sia perché percorreva a piedi il tragitto da casa al lavoro e viceversa, la mattina e la sera. Le visite ai vicini e le commissioni presso commercianti e artigiani del vicinato erano altri motivi per le passeggiate di Rula.

Il quartiere degli Ebrei o degli artisti era per la segretaria di Mustafa Ali un luogo bello, pacifico, confortevole, abitato e frequentato da gente gentile e interessante. Era molto contenta di lavorare in questo luogo, nonostante fosse consapevole dello stato di degrado in cui si trovava una parte di Harat al-Yahud (figura 42). Appena mise piede per la prima volta nella casa-atelier di Mustafa Ali, Rula pensò: «O mio Dio! Questo è il posto dove voglio stare!».

L'atelier di Mustafa è il fulcro principale del quartiere degli artisti; in una mappa del quartiere da lui realizzata (figura 43), esso è collocato al centro. I collaboratori più stretti dell'artista vi passavano gran parte del tempo (Rula ad esempio vi lavorava otto ore); gli altri artisti del quartiere frequentavano l'atelier quotidianamente, a intervalli più o meno regolari. Nei modi di fare della cerchia più stretta di Mustafa tutto sembrava improntato a una gentilezza informale e a una pacatezza che rendevano que-

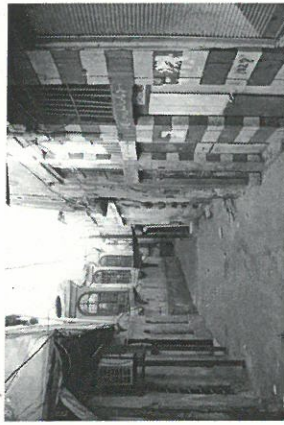


Figura 42

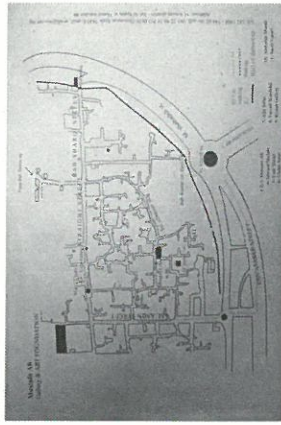


Figura 43



Figura 44

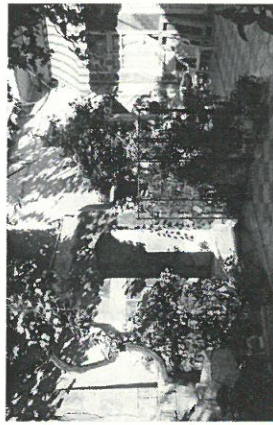


Figura 45

¹³ Cfr. *infra* paragrafo 3.1.

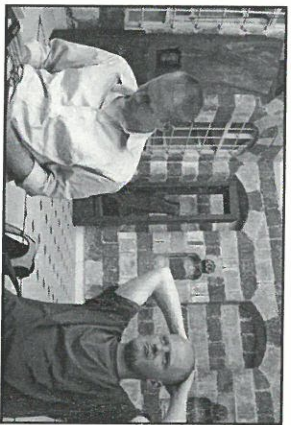


Figura 46

sto spazio quasi un approdo dopo l'attraversamento della caotica città (figura 44-46).
Per descrivere l'aspetto di questo vicinato e alcuni momenti della vita sociale nell'*atelier* di Mustafa Ali, riporto alcune pagine delle mie note di campo.

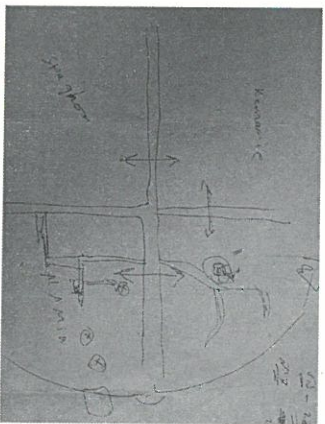


Figura 47



Figura 48

vetro, internamente, a sbriciare l'esterno sorridente e muscoloso, con canottiera nera, capelli con colpi di colore biondi, il microfono brandito come una spada; un negozio di merci varie per via di un frigorifero con le bevande in prossimità dell'ingresso e per via di un tavolo appoggiato internamente alla vetrina, su cui poggia la mercanzia: snack colorati, accendini, penne, gomme da masticare e caramelle, un arcobaleno di colori vivaci.

Altri due segnali della fondazione di Mustafa Ali sono affissi ai muri di altrettanti edifici, a tre metri d'altezza, in corrispondenza di

altrettanti bivi. Dopo un paio di svolte ad angolo retto, si arriva all'edificio dove sorge la fondazione.

Ho suonato al campanello della casa, alla porta sull'*barra*, dietro una rientranza del muro esterno dove un ultimo segnale indica la sede della fondazione. La porta è in legno bianco, bassa e malandata; il muro esterno ha l'intonaco scrostato. Muovendo la porta verso l'interno, per entrarci, si scuote un pendaglio appeso al soffitto, da cui a loro volta pendono cilindretti metallici che, scontrandosi delicatamente, producono un suono argentino che richiama l'attenzione di chi è all'interno.

Dopo un basso e stretto corridoio si arriva all'ampio cortile rettangolare pieno di piante, con due grandi alberi e una fontana spostata verso destra, lungo la linea mediana del cortile.

Mustafa Ali è un uomo di bassa statura, robusto, dalle spalle larghe e grosse braccia, pelle chiara e rosata, pochi capelli rossi ai lati e sulla nuca, ricci, dalla risata fragorosa. Vestre pantaloni beige, modello sportivo, e una camicia a maniche corte azzurra. D'inverno indossa maglioni di lana dai colori spenti e porta spesso un basco scuro. Ha 48 anni, lo sguardo vivace e il viso sorridente, una voce alta e roca, che sembra venire fuori come un soffio che parte dalla profondità dei polmoni, fa vibrare la laringe, rimbalzando contro le sue pareti, sale su per la gola e striscia sulla superficie interna del cranio, passando per il naso per poi uscire, stridendo, esclamando e rompendosi in picchi acuti, per la bocca circondata dalla barba e dai baffi folti e rossi.

Mi ha accolto nella grande sala a destra dell'*intran*, che si trova sul lato lungo di fronte a quello del corridoio d'ingresso, leggermente decentrato verso destra su questa parete. Abbiamo parlato in inglese e in italiano: Mustafa ha imparato la mia lingua durante il suo lungo soggiorno in Italia, dove è rimasto dal 1990 al 1996 a studiare le tecniche scultoree del bronzo e del marmo.

La segreteria e assistente personale di Mustafa Ali, Rula, vestiva in stile occidentale, con jeans aderenti, una sciarpa dalle fasce multicolori; ha lunghi capelli bruni e lisci con colpi di colore mogano, e parla un inglese perfetto. Un'altra giovane segretaria vestiva un maglione leggero di lana celeste, con il collo alto arrotondato, jeans ripiegati sugli stivali; ha capelli lisci e castani con qualche ciocca sulla fronte, come una frangia. Un assistente, che condivide con Rula l'ufficio della segreteria, vestiva un abito grigio, una camicia chiara a fasce verticali bianche e azzurre sbottonata sul collo, con un orologio metallico sul polsino, una cravatta rosso cardinale con decorazioni nere e un nodo informale, scarpe nere a punta; ha il collo taurino e la mascella forte, capelli neri lunghi, pettinati indietro e raccolti in una coda, basette folte, è spesso imbronciato; fumava un sigaro con il bocchino. Una giovanissima assi-

stente, che mi ha offerto spesso del tè e delle bevande, dai capelli castani lunghi fino alle spalle, quando esce dalla casa di Mustafa si copre il capo con un velo bianco.

Hamed, un ragazzo dai capelli neri e dalla barba leggera, dalla carnagione scura, residente nel vicinato, ci ha servito del tè in bicchieri piccoli di vetro trasparente. Hamed vestiva dei pantaloni e la giacca di una tuta sporchi di vernice; svolgeva piccoli lavori di restauro e di pulizia, ascoltando le direttive di Mustafa in silenzio, guardando nel vuoto e girandosi a guardare altri punti della casa, ed eseguiva silenzioso. Un altro operaio, dalla pelle scura, con pantaloni scuri e un maglione grigio a fasce bianche, la barba incolta, una giacca di tuta arancione, di solito svolge mansioni simili; anch'è quest'ultimo risiede nel quartiere, come pure un altro operaio, con un maglione nero a "dolcevita", i jeans sporchi, i capelli neri e la barba incolta, nei primi giorni del *workshop* "The Colours of Damascus" ha sistemato con l'aiuto di un altro, con la camicia azzurra macchiata di calce e vernice e le ciabatte di plastica, un gazebo la cui struttura parte dal tetto del corpo di fabbrica settentrionale¹⁴ e poggia sul pavimento del cortile.

Le opere di Mustafa sono esposte nel grande cortile, in maniera poco sistematica, quasi a casaccio; alcune sculture si mimetizzano con pezzi di arredamento, e c'è in effetti la possibilità di sedersi a una poltrona, o a uno sgabello, e di utilizzare un tavolo che sono stati realizzati dall'artista e usati per scopi domestici, quotidiani. Alcune sculture in bronzo o in legno sono poste come soprammobili su mobili creati dallo stesso Mustafa. Il legno di molte sculture sembra vecchio e rovinato, segnato dal tempo, con squarci che fanno pensare a colpi inferti con violenza sulle superfici, e che nel complesso restituiscono un'idea perentoria di quale sia lo stile dell'artista. In stanze diverse sono esposti i pezzi piccoli, muniti di etichette con i prezzi, e i pezzi d'arredamento; nella *qa'a* sono esposte le opere più voluminose. A destra dell'ingresso al cortile, su un piedistallo di legno, si trova un grande disco di bronzo marrone, del diametro di un metro e ottanta, con un'apertura circolare del diametro di cinquanta centimetri in basso a destra e una figura umana di bronzo verde rannicchiata alla base.

I clienti e gli ospiti sono accolti nella sala a sinistra dell'*ivan*. La prima impressione, entrando in questa sala, è di disordine: vi si trova un massa di opere scultoree, soprammobili e raccoglitori di carte. Dal soffitto, vicino ai muri laterali, pendono due pannelli con le foto esposte in una mostra tenutasi nella galleria. A destra della porta d'ingresso c'è la scrivania di Mustafa, essa stessa un'opera dell'artista in legno marrone scuro, da cui in vari punti sono state asportate schegge di varie

¹⁴ Cfr. *infra* paragrafo 2.2.

dimensioni. Il piano del tavolo è un trapezio con gli angoli arrotondati; all'asse di legno trasversale, tra le gambe – che sono due assi verticali – e il piano, sono applicati un rovetto di bronzo dorato e due quadrati con figure umane, floreali e astratte. Sul tavolo c'è una caterva di oggetti, tra cui ho notato un fermacarte di bronzo dorato, chiaro, costituito da un piedistallo cubico su cui è installata una piccola figura di danzatrice con le braccia aperte, in atto di volare, nuda ma con ai piedi scarpe con i tacchi alti; un parallelepipedo di legno grezzo con uno spigolo consumato; una lampada di bronzo verde con una decorazione a rami di vite che si sviluppano verso l'alto.

Prima dell'arrivo dei clienti Mustafa si trovava in compagnia del proprietario di una galleria d'arte sulla Via Recta, in giacca di pelle nera con il colletto in pelliccia, un maglione scuro aperto sul petto, pantaloni di velluto scuri con righe verticali, scarpe nere, occhiali da vista appesi al collo, capelli folti, corti e grigi, e di Eduard, uno scultore che ha acquistato un locale che in precedenza era stata una piccola sinagoga, per trasformarlo nel suo laboratorio; Eduard vestiva una giacca di velluto verde, un cardigan chiaro, pantaloni di velluto verde oliva, portava gli occhiali sulla punta del naso e fumava la pipa. Il profumo della sua pipa, e quello del sigaro fumato da Mustafa, riempivano l'ambiente.

Mi sono seduto con i tre intorno a un tavolo basso, metallico nella struttura, con un piano rettangolare costituito da un mosaico di tessere quadrate disposte a formare una figura astratta. Vi erano poggiati un cesto di frutta (banane, arance, mele e fragole), tazzine in cui ci hanno servito il caffè, e una scultura bronzea di Mustafa – una sottile lama dalla forma e della lunghezza di una spada, composta da diversi pezzi disposti a catena. Le poltrone su cui sedevamo erano opere dell'artista, di metallo scuro, con cuscino, spalliera e braccioli di stoffa bianca; la stoffa della spalliera era fissata alla struttura metallica da quattro cerchietti metallici con delle figurine.

Il *workshop* "The Colours of Damascus", organizzato con il patrocinio del Ministero della Cultura Siriana e dell'Unione europea, si è svolto nell'aprile del 2005. La casa di Mustafa Ali è stata invasa da giovani artisti siriani che hanno lavorato per otto giorni alle loro opere, distribuiti in varie aree della casa a seconda della loro specialità (pittura, scultura e litografia). Un'insegna retroilluminata posta accanto alla porta d'ingresso, lungo la stradina, in inglese e arabo, dai colori vivaci sullo sfondo bianco, illustrava l'avvenimento, intitolato "The Colours of Damascus".

Tema del *workshop* erano i colori della città; per otto pomeriggi la casa è stata invasa dai colori dei loro vestiti, capelli, accessori. Oltre agli operai in abiti consunti, e gli assistenti eleganti, ho notato: una ragazza

con i capelli lisci tagliati all'altezza delle spalle; un ragazzo con i capelli lunghi e la barba; un artista in un impermeabile color sabbia, intonato con i pantaloni, con sotto un maglione azzurro e una camicia grigia, la corta barba nera, i capelli lunghi e neri, pettinati indietro con della gelatina, con gli occhi sorridenti; una scultrice in un cannie bianco, che lavorava chinata su uno stampo di cartapesta aperto, con l'aiuto di un assistente che abbrustoliva con un lanciafamme un altro stampo; una ragazza dai jeans "a zampa", sbiaditi sin dalla compera, un maglione leggero di lana grigio-viola, capelli ricci raccolti in una coda, occhiali da sole a mo' di fermacapelli, una grande borsa quadrangolare a fasce rosse, turchesi e rosa e decorazioni bianche e marroni, che entrò salutando con un "hola!" e "et wolla!" un giovane con gli occhiali da sole sportivi, capelli lunghi e ondulati, castani, maglia di lana nera con un disegno "tribale" arancione, jeans strettissimi neri, una scarpa arancione, scarponi neri, il viso spigoloso, la barba sottile e il pizzetto lungo, una borsa a tracolla, che alla fine ha ricevuto il primo premio nel *workshop*.

Si tratta di un giovane pittore del Golan che, come tutti i suoi conterranei non ha la nazionalità siriana ma ha un permesso di soggiorno per motivi di studio, della durata del suo corso alla Facoltà di Belle Arti di Damasco. L'opera con cui ha vinto è un dittico di dipinti astratti, in cui da uno sfondo di colori scuri emergono delle figure rosse, in un'atmosfera da inferno danese.

Un altro giovane pittore in concorso, anche lui privo di nazionalità siriana in quanto curdo,¹⁵ all'ultimo anno della facoltà, stava realizzando un trittico di tele, due delle quali di un metro per ottanta centimetri, e l'altra un po' più piccola, che rappresentavano una sagoma umana dai capelli corti, dal cranio tondo, ritratta in movimento – per cui è quintuplicata, e non se ne scorgono i contorni facciali. La figura, tra il rosso e il marrone, si confondeva sullo sfondo, grigio e verde e di altre tonalità spente. Le tele erano da osservare in serie, e il movimento della sagoma si svolgeva attraverso tutti e tre i quadri.

Nell'*atelier* era riservata una grande cura alle innumerevoli piante presenti nel cortile. Secondo Mustafa, una caratteristica della città antica è che l'oasi circostante «penetra nelle case» e le rende luoghi a stretto con-

¹⁵ I Curdi costituiscono la più forte minoranza etnico-linguistica in Siria; le loro tendenze indipendentistiche sono state contrastate da una serie di misure mirate a privare una parte di essi della cittadinanza siriana, nel 1962 (George, 2003, p. 5). Attualmente l'atteggiamento delle autorità siriane nei confronti della minoranza curda è condizionato dalle relazioni con la Turchia, dove i Curdi costituiscono uno dei principali motivi di tensione politica e sociale; la condizione posta dalla Turchia alla Siria per non ridurre le forniture di acqua potabile, chiudendo le dighe sull'Eufrate, è che il governo siriano non alleggerisca le misure discriminatorie (Informatore: Alfred Tranjan).

tatto con la natura. A differenza di alcuni nuovi abitanti, per i quali l'oasi dentro casa è un particolare di cui godere in privato, secondo un diffuso topos orientalistico, per il gruppo degli artisti di Damasco è importante che il vicinato sia coinvolto nella cura dello spazio e dell'ambiente. Nel quartiere si trova un'area verde pubblica, un «pezzo d'oasi racchiuso entro le mura» che Mustafa sta trasformando in un giardino pubblico in cui esporre opere d'arte a cielo aperto. Secondo Mustafa, la presenza di una fondazione d'arte nella città vecchia di Damasco, e soprattutto il suo inserimento in un quartiere che si vuole far diventare il "quartiere degli artisti" può contribuire a dare alla città un aspetto diverso. L'artista mi ha riferito: «Gli ambasciatori e gli uomini d'affari di tutto il mondo quando vengono a Damasco possono trovare nella città antica altre cose, oltre a ristoranti e caffè, anche più belle».

Come si evince da questa descrizione, esiste un certo contrasto tra i mondi sociali che si trovano a convivere nel quartiere degli artisti; tuttavia, nonostante il riferimento di Mustafa Ali ad attori sociali e istituzionali internazionali e a modelli culturali cosmopoliti, tra i vecchi e nuovi abitanti non c'è una reciproca esclusione e le attività degli artisti spesso coinvolgono gli altri abitanti: scambi di visite, relazioni con artigiani e commercianti locali, il ricorso a manodopera locale, un comune progetto di miglioramento dell'area.

5.4 Caffè nel patrimonio

Nel caso di *mustatbmanin* che creano locali pubblici come caffè e ristoranti nei quartieri antichi, il contrasto tra vecchi e nuovi abitanti appare più netto. Come mi ha riferito Ra'ed Jabri, proprietario del caffè Beit Jabri, nella città antica di Damasco,

La gente del vicinato all'inizio trovava strano che ci fosse un locale pubblico in quest'area. Dopo le cinque di sera, infatti, non c'era nessuna attività nella città vecchia; il *sug* e i negozi erano chiusi. I vicini all'inizio, vedendo estranei in giro per il quartiere, erano contrari. Pensavano che si bevessero alcool e si facessero cose oscene. Poi a poco a poco, invitandoli a cena e mostrando loro le attività della casa, li ho convinti che non c'era niente di male.

Beit Jabri è frequentato da moltissimi avventori, soprattutto nelle sere estive, quando stare seduti ai tavoli nel cortile, intorno alla grande fontana centrale, è per molti – me compreso nel periodo della mia ricerca – un

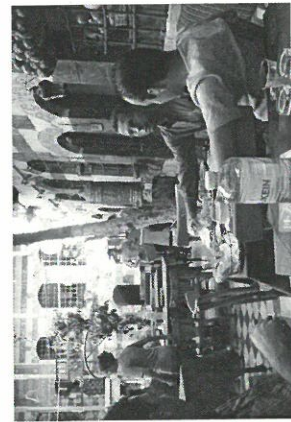


Figura 49



Figura 50



Figura 51

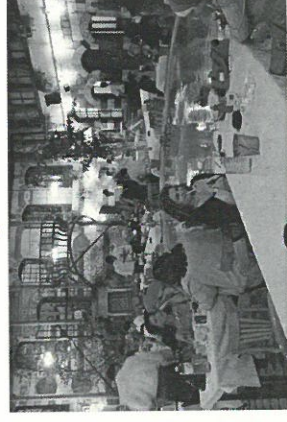


Figura 52

piacevole momento di relax, nella fresca atmosfera profumata dagli *arjile* e dagli aromi della cucina (figura 49-52).

L'*ivan*, lo spazio a volta che occupa il lato meridionale delle case di dimensioni medie e grandi, affacciandosi sul cortile, nei locali pubblici è usato come un'estensione del cortile e i tavoli che vi sono sistemati sono i posti preferiti dai clienti siriani, che li occupano spesso per giocare a carte o a *ttaule* (backgammon), lasciando che i turisti stranieri occupino i tavoli disposti nel cortile; a Beit Jabri i clienti si siedono sulle sedie o sui divani (*kababaie*) collocati lungo i tre lati chiusi dell'*ivan*; i *kanabaie* sono composti da panche di legno accostate in lunghe file, tappezzate con stoffe a fasce alternate verticali, con il rosso come colore dominante. Gruppi di uomini, famiglie, gruppi di donne con e senza bambini, studenti e studentesse, giovani uomini e donne, turisti, lavoratori in pausa, *mustathmarin*, nuovi residenti, gente che frequenta le vicine moschee, architetti e impiegati della vicina MMQ, amici dei proprietari che siedono lunghe ore con questi ultimi, gente che gioca a carte, a *ttaule*, frequentano in diversi momenti della giornata il locale. Spesso di sera si tengono concerti.

Sia Beit Jabri che un altro nuovo locale della città antica di Damasco, Muleya, sono anche degli Internet caffè. Beit Jabri dispone di alcuni

computer collegati alla rete, utilizzabili a pagamento, mentre Muleya offre ai clienti una connessione senza fili gratuita. Molti clienti scelgono questi locali proprio per navigare in Internet. Nella sala Internet di Beit Jabri, in seguito all'invito alla preghiera proveniente dai vicini minareti alcuni camerieri ed altri lavoratori del caffè sistemano dei tappetini sui quali compiono le loro preghiere. I proprietari di questi locali non vi lavorano, stanno seduti quasi sempre negli ambienti principali, in posizioni defilate, da cui osservano lo svolgersi della vita sociale dei clienti e delle relazioni tra i clienti abituali e i lavoratori; i proprietari sono sempre in compagnia, parlano d'affari o chiacchierano con i loro amici.

Le pareti di questi locali mostrano le pietre dei muri dalla base fino a una certa altezza; nei locali come Beit Jabri, il cui ambiente principale è il cortile, lungo il perimetro di questo sono piantati alberi e piante e alle pareti si inerpicano piante rampicanti; alle pareti dei locali privi di cortile, il cui ambiente principale è coperto, come Muleya, sono applicati diversi oggetti, come tappeti di fabbricazione beduina, antichi oggetti da lavoro, quadri impressionisti e astratti, immagini della celebre cantante libanese Fairuz, quadri paesaggistici, mappe turistiche della città antica di Damasco, qualche finta *masrabia*. È difficile vedere nei nuovi locali, almeno negli spazi principali come il cortile, immagini del presidente della Repubblica, molto comuni, invece, nei locali "tradizionali" e in moltissime attività commerciali. Molti clienti sono frequentemente impegnati a schiacciare i tasti dei loro telefoni cellulari e a inviare immagini via bluetooth. Riporto alcune descrizioni dalle mie note di campo, che ritraggono alcuni clienti di Beit Jabri d'inverno e in primavera.

Beit Jabri, primo pomeriggio, 15 gennaio 2005. A un tavolo lungo siedono otto persone, quattro giovani uomini sui 25 anni, tre dei quali in giacche di pelle nera, uno con un pullover di lana di colore bordeaux, aperto sul collo, con sotto una camicia, e quattro giovani donne loro coetanee, due delle quali con il capo coperto dal velo (una ha un velo viola, l'altra un velo bianco). La donna velata di bianco indossa un pullover di lana leggero, a fasce orizzontali sottili e colorate; la donna velata di viola indossa un'ampia giacca di jeans e colorate; la donna velata di viola con la donna velata di viola; sono seduti di fronte, da qui vedo solo lui, che ride molto. A capotavola non siede nessuno, ma stanno seduti sui lati lunghi, uno di fronte all'altra: su un lato tre donne e un uomo in giacca nera, sull'altro lato i numeri si invertono. La donna velata di viola cambia posto e va a sedersi di fronte alla donna velata di bianco (prima erano seduti sullo stesso lato) e cominciano a giocare a *ttaule*. Le due non velate hanno i capelli con dei colpi di sole, una ha capelli ondulati, l'altra lisci;

una indossa una giacca di lana. Quella con i capelli ondulati li trattiene con degli occhiali da sole poggiati sul capo; chiacchiera in atteggiamento confidenziale con l'uomo in giacca nera seduto alla sua sinistra, dai capelli corti, di colore castano chiaro e dalla pelle chiara, tendente al rosso. Le mostra qualcosa di divertente sul proprio telefono cellulare. Anche la velata di viola aveva in mano un telefono cellulare fino a qualche minuto fa, con cui fotografava la sua vicina in velo bianco prima di iniziare la partita a *ttavle*. L'uomo dai capelli castani continua a parlare con la sua vicina, nonostante questa sia impegnata in una conversazione al cellulare. Sul loro tavolo si trovano un bicchiere con un fiore rosso, una bottiglia d'acqua, delle borse da donna, sigarette, bicchieri.

Uno degli uomini in giacca nera ha i capelli un po' lunghi, pettinati all'indietro e con il gel, neri e lisci. Indossa occhiali privi di montatura, una camicia di colore verde militare sotto la giacca, una t-shirt bianca spunta dalla camicia. Un altro ha sotto la giacca nera un pullover nero con il collo alto, con sotto una camicia. Siede accanto alla donna con i colpi di sole in giacca di lana; non parlano tra di loro, sembra che non parlino affatto.

A un tavolo vicino siedono tre uomini e una donna naturi; due uomini vestono in eleganti abiti neri, uno indossa sotto una camicia bianca e una cravatta bordeaux; uno ha baffi folti e grigi e capelli castani, l'altro ha baffi appena accennati e porta gli occhiali; l'altro uomo è più giovane, indossa un pullover e un giubbotto nero; la donna indossa un velo azzurro con disegni floreali in varie tonalità di blu e un ampio abito nero. Mangiano delle zuppe.

A un altro tavolo siedono tre signore velate, con ampi abiti; una ha in braccio un bambino e gli dà da mangiare pezzi di carne del proprio spiedino; anche le altre mangiano degli spiedini di carne.

Beit Jabri, primo pomeriggio, 28 aprile 2005. Risate leggere e discorsi allegri provengono dal tavolo accanto al mio. Due ragazzi e cinque ragazze sui diciotto anni, che hanno pranzato, bevono del tè e fumano *arijile*. Una delle ragazze, molto alta, seduta a un capo del tavolo, indossa un velo bianco con ornamenti a curve nere sul capo, un ampio vestito bianco a righe diagonali nere, con disegni di foglie nere, con un ampio collo e il bottone più alto aperto; il velo scende fino sul collo. È truccata con un mascara leggero e ombretto; sorreggia una bevanda da una tazza con i gomiti appoggiati sul tavolo. Se ne va con un'altra delle amiche, entrambe hanno un libro in mano.

Una delle ragazze che restano indossa un pullover bianco sottile, ha lunghi capelli castani scuri, in parte raccolti in una coda, in parte le ricadono sulle spalle. Un'altra indossa una camicia bianca sotto un pullover che sembra intessuto all'uncinetto, a forma di rete, color crema, un velo color grigio scuro. Uno dei ragazzi indossa una camicia marrone a ri-

ghe blu che descrivono aree quadrate, ha capelli neri ondulati, con una riga laterale, con un po' di gel; ha la pelle bruna, baffi sottili e barba sul mento. L'altro indossa una polo scura, con bottoni dorati al collo, con una tasca sul petto con un disegno e la scritta "hockey" jeans gessati, ha i capelli con una sfumatura ai lati, lisci e pettinati all'indietro con il gel, baffi sottili e barba sul mento. Ha poggiato sul tavolo il suo telefono cellulare Nokia nuovo, così come il suo amico, che ha davanti anche un pacchetto di sigarette. Conversano pacatamente; quello in camicia marrone fuma e guarda nel vuoto.

La clientela di Beit Jabri è molto più varia di quella dei locali come Nofara, frequentati, oltre che da stranieri e uomini e donne siriane di altri quartieri, dai vecchi abitanti del vicinato. Per sintetizzare, definisco questi locali "caffè tradizionali", intendendo che in questi luoghi si manifesta un tipo di socialità nella quale emergono modelli comportamentali che collegano diverse generazioni di individui, in un quadro di riferimento culturale condiviso in una certa località. Accetto la definizione di Chawqi Douahi,¹⁶ che descrive i caffè tradizionali di Beirut come quelli situati nei quartieri popolari, che sono in osmosi con i vicinati in cui si trovano; tra i residenti e il caffè si sviluppa una sorta di libera circolazione, come tra vasi comunicanti, sia realmente – attraverso le entrate e le uscite –, sia metaforicamente, poiché la trasparenza dei vetri e la presenza di aree esterne permettono la circolazione degli sguardi tra il caffè e la strada. Polarizzando la descrizione, definisco "nuovi" i caffè e i locali sorti ad opera dei *mustabmarin*, nonostante proprio questi ultimi siano riconosciuti dalle istituzioni come i propositori degli stili architettonici "tradizionali".

Così come i nuovi locali, anche i caffè tradizionali hanno una parte interna ed una esterna. Quest'ultima è una porzione del marciapiedi o della strada antistante, per la quale i proprietari del caffè pagano un affitto all'amministrazione comunale. Sedie e tavoli sono presenti tutto l'anno in entrambe le aree, se quella esterna è riscaldata e coperta, a differenza dei nuovi locali con cortile, nei quali d'estate le sale chiuse non sono attrezzate per i clienti e d'inverno non tutti i cortili sono praticabili, ma solo quelli che dispongono di un sistema di copertura. L'area esterna dei locali tradizionali è spesso delimitata da piante.

Le sedie di Nofara sono di legno, molto semplici, con i sedili di paglia intrecciata; molti sedili sono bucati. Nei nuovi locali, invece, i clienti siedono su sedie più curate o su *kanabatie*, divani di legno con tappezzerie

¹⁶ Douahi, 1994.

colorate e cuscini, posti intorno al cortile. I tavoli, nei nuovi locali, sono provvisti di tovaglie che vengono cambiate a seconda del momento della giornata.

Alle pareti, nei locali tradizionali siriani, sono appese fotografie del presidente della Repubblica, immagini di uomini austeri, versi del Corano, decorazioni di legno, antiche foto di scorci urbani, quadri con disegni di guerrieri giapponesi a cavallo. Riporto alcune descrizioni dei comportamenti e abbigliamento dei clienti siriani di Nofara, tratte dalle mie note.

20 gennaio 2005. Tardo pomeriggio Entrando a Nofara si ha una visione dei colori spenti degli abiti dei clienti, tutti uomini. Quando sono entrato, un'ora fa, a un tavolino erano sedute alcune ragazze, tra cui una con un pullover azzurro pastello e un velo chiaro, che sono andate via. I clienti fumano *arjile* e bevono tè, caffè e bibite in lattina. Se si esclude un diciottenne in un pullover sportivo azzurro, con le maniche bianche e gli omeri rossi, con numeri e parole disegnate, e un uomo in felpa bordeaux con una cerniera aperta sul collo, con sotto una t-shirt bianca, i colori dei vestiti dei clienti sono racchiusi in uno spettro abbastanza ristretto, di colori spenti: nero, beige scuro, grigio, blu di Prussia, marrone. I clienti hanno capelli molto corti; alcuni, con i capelli un po' più lunghi, li portano pettinati all'indietro con il gel.

27 gennaio 2005. I tavolini nella parte esterna di Nofara sono dei tripod stretti, alti circa 70 centimetri, con il piano circolare, del diametro di 30 centimetri. Vi si poggiano caffè, tè e bibite, alcuni su piatti metallici. Molti fumano *arjile*. Due ragazze a un tavolo ridono e scherzano con il loro gruppo di amici e amiche, commentando il passaggio nell'area pedonale anistante. Una ha una giacca nera stretta, dalla quale spunta dietro al collo il cappuccio di una felpa sportiva. Ha capelli color castano scuro, con alcune ciocche color mogano; l'altra ha i capelli lunghi, lisci e neri, indossa un cappotto color liquirizia corto e stretto, con molte tasche. Due dei ragazzi hanno giacche di pelle nera, camicie bianche, pantaloni classici grigi e scarpe classiche nere. Una ragazza ha i capelli castani ricci raccolti in una fascia bianca, dello stesso colore della giacca a vento, aperta sulla scollatura; indossa jeans "a zampa di elefante". Un'altra ragazza indossa una giacca a vento nera non molto larga, jeans chiari, un velo dalle varie tonalità di rosa. Un ragazzo indossa un soprabito scuro ed ha i capelli ricci un po' lunghi.

Alle 13.30 molti vanno via. Due giovani bevono tè e fumano narghilè. Uno se ne va dopo una chiacchierata con l'amico, indossa un giubbotto lungo di pelle. L'altro lo saluta con un "*badak shi?*" (letteralmente "vuoi qualcosa?", formula di commiato da non intendere alla

lettera - come a volte ho fatto all'inizio della mia ricerca, fraintendendo il significato del saluto) e l'altro risponde "*al-Lab ma'k*" (letteralmente "Dio sia con te", formula di risposta appropriata, come anche "*salamtak*", cioè "la tua pace"). Quello che resta continua a fumare *arjile*. Indossa jeans stretti, una giacca di pelle da motociclista, di colore bordeaux con delle fasce nere sul petto, sulle maniche e sulla schiena, con il disegno di un cavallo rampante sul petto a sinistra e la scritta "formula 1" in verticale lungo la manica destra. La giacca è aperta su un pullover di lana col collo alto e cerniera sul petto, con sotto una t-shirt bianca. Siede a gambe un po' divaricate, fuma e osserva gli altri clienti, dando le spalle alla strada.

Alle 13.45 arriva un gruppo di cinque giovani donne e un giovane in giaccone di pelle nera con i capelli lunghi raccolti in una coda, jeans blu chiaro stretti, una sciarpa nera al collo, indumenti neri sotto la giacca; ha la pelle olivastra, basette appena accennate. Parlano in dialetto damasceno. Tre delle donne indossano cappotti beige, due indossano cappotti neri, dai modelli che potrebbero essere italiani. Una, di fronte a me, ha i capelli corti pettinati in avanti e volutamente disordinati, con gel e un accenno di riga a destra; porta degli cerchi spessi alle orecchie, e ha le ciglia truccate con mascara. Indossa jeans stretti, scarpe nere del tipo "anfibi", un cappotto nero stretto e lungo, sotto cui porta un pile color liquirizia con una cerniera al collo, aperta su una t-shirt nera. Le cinque donne si fanno scattare una foto dall'uomo, poi quella con i capelli corti scatta delle foto a una delle altre. Un'altra donna del gruppo ha i capelli castani raccolti in una coda, con una riga a destra e una ciocca che cade sulla tempia sinistra e ogni tanto lei riporta dietro l'orecchio; indossa un cappotto corto beige con un pellicciotto interno rovesciato sui polsi, una sciarpa color giallo scuro. Un'altra indossa un cappotto grigio, ha i capelli lunghi color castano scuro con riflessi color mogano, cerca senza successo di parlare al telefono cellulare. Un'altra donna del gruppo ha i capelli lunghi e scuri con riflessi color mogano lisci, fermati da mollette nere, indossa un giubbotto beige di pelle e lana elastica, jeans sbiaditi, guanti senza dita di lana nera; un maglione di lana grigia a fasce rosse e arancioni spunta dal giubbotto aperto; porta una borsa orientaleggiante, di colore bordeaux con disegni a quadratini bianchi, neri e arancioni.

Nei locali nuovi, di pomeriggio ci sono spesso suonatori di buzuk o di liuto e la sera a volte si svolgono concerti di musica dal vivo. Nei locali tradizionali ci sono spesso televisori che trasmettono videoclip di musica *baiat*, il cosiddetto pop arabo; in questi caffè il comportamento dei clienti è soggetto a regole molto diverse rispetto a quelle che si osservano nei locali nuovi. Vi si servono esclusivamente bevande; l'abbigliamento degli

uomini è più uniforme e il loro atteggiamento fisico prevede una certa compostezza. Un giorno fui rimproverato severamente da alcuni clienti perché stavo seduto a gambe accavallate, poggiando la caviglia destra sul ginocchio sinistro, mostrando involontariamente la suola della scarpa, gesto ritenuto offensivo. Come mi fece notare in un'altra occasione il mio amico Tassam, «non si poggia la caviglia sul ginocchio opposto. Il presidente Bashar siede composto negli incontri ufficiali, come faceva suo padre, a differenza dei suoi interlocutori americani. Quando un bambino si siede in maniera inappropriata, i genitori lo rimproverano».

5.5. Nomi dello spazio

I biglietti da visita dei nuovi caffè di Damasco mostrano l'idea del vicinato proposta dai *mustabarrin*. In generale, il quartiere è per loro l'intera città antica. In massima parte, i nuovi abitanti, gli imprenditori e gli architetti si conoscono a vicenda, frequentano gli stessi caffè, percorrono itinerari fisici e verbali che li uniscono in una rete che si svolge sull'intera città antica, mentre il volume mentale abbracciato dai vecchi abitanti è più limitato.

Nella mappa dell'area di Beit Jabri, realizzata dall'architetto Beshr al-Berry, isolati e strade sono schematizzati in rettangoli, triangoli, linee e archi paralleli (figura 53). È eliminata la tortuosità delle strade; gli isolati hanno dimensioni simboliche: il più grande è quello che ospita Beit Jabri. Questo locale è indicato con un quadratino pieno, di colore bordeaux come tutto il resto, su sfondo bianco. Quadratini pieni, più piccoli, indicano altri locali pubblici o luoghi identificabili con precisione nello

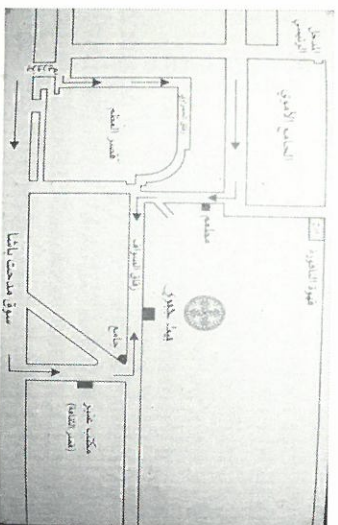


Figura 53

spazio che occupano in un edificio: un ristorante non meglio definito (*mat'm*), Maktab 'Anbar (ovvero la MMQ), una moschea (rappresentata da un arco di circonferenza ripieno).

Il quadratino rosso di Beit Jabri occupa una posizione quasi centrale nella mappa. Nella parte sinistra della mappa le indicazioni

topografiche sono elargite con maggiore dovizia e sono più dettagliate: si presume infatti che i clienti giungano a Beit Jabri dalla zona alla sua sinistra, dove si trovano luoghi importanti come la Moschea degli Omayyadi (rappresentata da un rettangolo che indica una porzione del suo isolato, con l'indicazione letteraria del suo "ingresso principale", "*al-dakbkh al-ra'isi*"), le scale alle spalle della Moschea (indicate da un quadratino con piccoli segmenti all'interno dei lati lunghi, nel quale è scritto *darrq*, "scalinata"), Nofara (alla cui area si accede tramite queste scale), un ristorante, il Suq Midhat Basha (che chiude in basso la mappa), il palazzo (*qasr*) al-'Azem (un isolato rettangolare con un angolo arrotondato, lungo il quale corre il vicolo *zraq* al-Hamraui, il Suq al-Buzurie (che si svolge lungo il lato lungo dell'isolato del palazzo al-'Azem, partendo da un varco tra due isolati che si affacciano sul Suq Midhat Basha; è indicato – secondo l'uso corrente – solo dal suo nome, Buzurie, che significa "spezie"). I percorsi sono indicati da frecce che corrono lungo i vicoli; tre di essi portano a Beit Jabri il cliente proveniente da sinistra (il primo tramite Suq Midhat Basha, il secondo tramite Buzurie, l'ultimo seguendo un lato della Moschea degli Omayyadi), mentre uno solo indica la strada a chi viene da destra (ossia da Bab Tuma o Bab Sharqi, costeggiando a sinistra Maktab 'Anbar e girando a sinistra alla moschea – *jam'*). In alto, sul quadratino di Beit Jabri campeggiano il nome calligrafato del locale e il suo simbolo; gli altri toponimi sono in grafia normale.

Osservando questo biglietto, si possono fare due considerazioni. La prima è che le vie che conducono a Beit Jabri sono rappresentate come percorsi che attraversano un'area ricca di monumenti importanti e assicurano al locale un posto di primo piano tra di essi. Il richiamo alla tradizione e all'antichità (nei modi di definire i luoghi e le aree, nel simbolo che ricorda le decorazioni circolari settecentesche delle case damaschine), principali caratteristiche dell'immagine che il disegnatore ha voluto dare del locale, induce il camminatore a pensare il proprio tragitto come un'esperienza ricca di significato, tale da consentire al cliente un itinerario attraverso il patrimonio storico-architettonico damasceno.

La seconda osservazione è che i riferimenti al vicinato contenuti nel biglietto rispecchiano molto fedelmente la toponomastica condivisa dai vecchi abitanti e il modo di questi ultimi di nominare lo spazio. Nelle righe centrali a sinistra, sul frontespizio del biglietto (figura 54), si trova l'indicazione geografica del luogo, scritta secondo il sistema tradizionale del "vicino a" e con il riferimento a un antico nome del vicolo, al-Suf (anticamente il vicolo era quello in cui si concentravano i lavoratori della

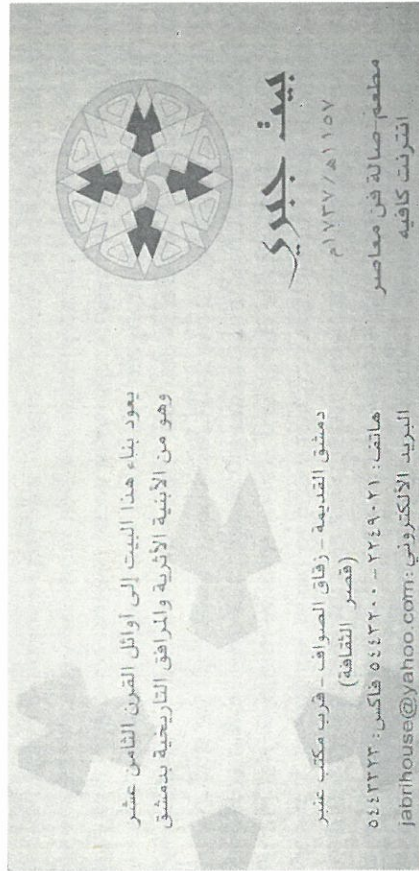


Figura 54

lana, *al-suaf*). Inoltre il Caffè Nofara (*gabua al-Nafara*) è indicato dal nome, scritto lungo il lato superiore dell'isolato di Beit Jabri; l'indicazione rappresenta un'area più che un "riferimento", un "nodo"¹⁷ più che un luogo localizzabile nel posto che occupa in un edificio. Nella carta, Nofara è un'area, o nodo, conformemente alle indicazioni discorsive della gente, che dice "sono a Nofara" invece di "sono vicino a Nofara" per dire che si trova da quelle parti.

L'immaginario della località prodotto in questa rappresentazione non è in netto contrasto con le idee del vicinato dei vecchi abitanti. Questo è dovuto alla conoscenza precisa del quartiere da parte dell'architetto al-Berry, che ha realizzato la mappa; al-Berry mantiene una fitta rete di relazioni con gli altri residenti, in qualità di architetto restauratore, membro della MMQ, membro dell'équipe del censimento della città antica di Damasco, uomo religioso e frequentatore di una piccola moschea del vicinato, cliente dei commercianti locali, realizzatore di molti progetti di ristrutturazione degli esercizi commerciali dei vicini mercati.

La rappresentazione della località è molto diversa nel caso di un altro locale restaurato, Muleya. Il biglietto da visita è molto semplice. Nel

¹⁷ Nella terminologia di Lynch (1964), "nodi" sono i luoghi strategici verso i quali gli attori sociali si muovono, concentrazioni identificate dal condensarsi di qualche uso o caratteristica fisica; si tratta di eventi del cammino, per cui sono legati ai percorsi; si tratta anche di nuclei di una certa zona, per cui sono legati ai quartieri. I "riferimenti" sono punti in cui il camminatore non entra: essi rimangono esterni; vengono separati da una moltitudine di possibilità e rappresentano un affidamento crescente man mano che un itinerario diviene più familiare.

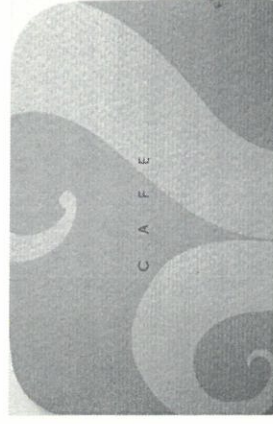


Figura 55

frontespizio, tutto arancione con due riccioli in arancione più chiaro, campeggia al centro la scritta in stampatello nero "cafe" (figura 55, 56). Il biglietto è un rettangolo con gli angoli arrotondati. Gli angoli superiori sono arrotondati in modo più accentuato. Il retro è bianco, con archi che si intersecano, sottili e arancioni. L'arrotondamento degli angoli superiori è compensato da uno di questi archi sottili, un semicerchio perfetto in cui campeggiano due riccioli dello stesso colore e il nome in arabo del locale in calligrafia arrotondata, con sotto, negli stessi caratteri del frontespizio, la scritta "cafe".

Più sotto compaiono, centrati, l'indirizzo del locale (Bab Tuma, Qemarie, Harat al-Jauish) e i numeri di telefono. Nelle intenzioni del disegnatore si è voluto indicare in primo luogo l'area della città, in secondo luogo il quartiere, e infine la stradina. Il termine *harat* indica di solito un vicinato, quindi un'area che si estende in superficie, più che un tracciato lineare come una strada, e può indicare un quartiere piccolo; qui tuttavia il termine è usato per indicare la stradina, che non sarebbe rintracciabile senza le due precedenti specificazioni spaziali.

Sulle carte di Damasco, Qemarie è indicato come un quartiere distinto dagli altri, e dunque anche da Bab Tuma, e come un'area che funge da contenitore di sotto-aree e quartieri. Mustafa Ali, nel suo schizzo dell'intera città antica (figura 47, p. 176), ha indicato Qemarie come un'area diversa da Bab Tuma, addirittura opposta a questa in senso orizzontale, essendo il quartiere dei Sunniti. L'opposizione secondo Mustafa Ali era:

Qemarie	Bab Tuma
Shaghur	Al-Amin

Nel biglietto di Muleia, invece, Qemarie è indicato come un'area contenuta in Bab Tuma; il mio amico Dured Haj Hosen mi ha conferma-

to che Qemarie "appartiene" (*tab*¹⁷) a Bab Tuma; per indicare il quartiere dove abita, lo stesso amico dice a volte di risiedere a Qassa', altre volte a Bab Tuma. Una sera ho dovuto accompagnare un'amica, che mi aveva detto di abitare a Bab Tuma, fino a casa sua a Qemarie (o quella che io conoscevo come Qemarie).

Torna quindi il tema della fluidità dei confini delle aree e quartieri nelle città mediorientali. Precisamente, si può notare che alcuni indicano col nome di Bab Tuma l'intero settore sud-orientale della Medina al-Qadime, e alcuni vi aggiungono parti esterne ai confini delle mura, come Qassa'. Dured distingue la città antica nel seguente modo:

Bab Tuma arriva fino al negozio di 'Ammar, poi inizia al-Hamidié (*dove ci troviamo adesso: per confermarlo mi indica il display del suo cellulare, dove compare grazie al servizio di auto-localizzazione della compagnia Syriatel- il nome di questa area*). Da Bab Tuma vai poi a Bab Sharqi (*definisce così l'area che Mustafa Ali definisce Al-Amin*).

Come hanno messo in evidenza Aporta e Higgs,¹⁸ l'utilizzo degli apparecchi di *global positioning system* (GPS) fornisce informazioni accuratissime sull'estensione orizzontale del territorio, ma non consente a chi li usa di accedere alla conoscenza delle qualità di quello spazio.¹⁹ La conoscenza di queste qualità, come si è visto in precedenza, si costruisce socialmente: essa prevede la condivisione di determinati valori che si riconoscono incorporati nello spazio. Dare un nome a un quartiere, in questo senso, non è un'operazione banale: essa prevede l'adesione ai valori di un mondo sociale. Come sottolineano Aporta e Higgs, nella "adesione di tipo tecnologico al mondo" è insita la promessa che questo approccio alla realtà porterà, attraverso il dominio sulla natura, alla liberazione e all'arricchimento.²⁰ L'approccio tecnologico, infatti, garantisce la liberazione dalla fatica dell'apprendimento e l'arricchimento conseguente all'acquisizione di una merce.

¹⁸ Aporta, Higgs, 2005.

¹⁹ Nel caso dell'indagine sul campo condotta da Aporta e Higgs, attraverso i GPS gli Inuit possono indicare con la massima precisione punti nello spazio e tragitti attraverso lo spazio, ma per compiere un tragitto non possono prescindere da informazioni che il GPS non può fornire, quali la direzione e l'intensità del vento, la consistenza della neve e del ghiaccio, l'entità delle tempeste. L'accesso a queste informazioni permette di programmare itinerari sicuri e di evitare catastrofi: vi si accede attraverso l'osservazione diretta e la pratica del territorio, le relazioni con la gente e la conoscenza locale, tutte esperienze che richiedono un lungo apprendistato (Aporta, Higgs, 2005).

²⁰ Aporta, Higgs, 2005, p. 740.

La rappresentazione dello spazio e l'immaginazione della località sono attività i cui prodotti sono molto diversi a seconda dei gruppi sociali o individui che le svolgono, come ha dimostrato Eickelman (1976) per le città di marocchine, lo spazio viene riconosciuto e suddiviso in base ai diversi punti di vista dei soggetti protagonisti delle attività di riconoscimento e suddivisione. Ciò significa che riconoscimento e suddivisione sono attività culturali, che è possibile comprendere in relazione a fattori quali l'educazione, l'occupazione, il livello sociale, l'appartenenza religiosa, i modi di camminare, l'affidamento che si fa su strumenti tecnologici, il gusto personale; tutti questi fattori influenzano il modo in cui ognuno interpreta elementi come quartieri, confini, percorsi, nodi e riferimenti.

In alcuni vicinati la presenza di locali pubblici frequentati da gente proveniente da altre parti della città può creare un conflitto tra vecchi abitanti e clienti. Questo è successo, ad esempio, nel vicinato di Tell al-Hajjar a Damasco.

5.6 Così vicino, così lontano

Nel vicinato chiamato Tell al-Hajjar, zona di frontiera tra il cosiddetto Quartiere Ebraico e Bab Tuma, risiede una popolazione difficilmente etichettabile sotto una sola definizione: cristiani residenti da diverse generazioni in queste abitazioni, palestinesi di diverse religioni che hanno occupato le case che in precedenza erano appartenute a ebrei che hanno abbandonato il paese, gente siriana che approfitta del basso costo degli appartamenti nell'area.

In questo vicinato, alcune grandi case di antica proprietà ebraica, occupate in un primo periodo da gruppi palestinesi in seguito alla fondazione dello stato di Israele, sono state espropriate dal governo che vi ha ricavato vari appartamenti, affittati a prezzi molto equi fino a un paio d'anni fa; il generale aumento del costo della vita, verificatosi in Siria in conseguenza delle riforme volute dal presidente Bashar al-Assad nel senso di una progressiva liberalizzazione economica,²¹ ha comportato anche in quest'area un aumento degli affitti; alcuni residenti di quest'area collegano direttamente questo innalzamento degli affitti con il proliferare di locali pubblici restaurati, che a molti di loro appaiono come delle

²¹ Cfr. *infya* paragrafo 2.5.

entità estranee ai propri mondi sociali; gli affitti in quest'area restano comunque inferiori ad altre zone centrali.

Nonostante l'eterogeneità della popolazione residente, la vita quotidiana nel quartiere è improntata alla familiarità e alla reciproca fiducia tra vicini. Molti residenti hanno delle botteghe e laboratori annessi alle abitazioni; le porte delle case restano aperte durante il giorno.²²

L'assenza di locali pubblici riqualificati nel vicinato comporta la mancanza di abitudine, da parte dei residenti, all'incontro con estranei in giro per le strade. Vi si possono trovare quindi residenti investiti di funzioni simili a quelle riservate al *nazorji*.²³ I punti di vista dei residenti sulla patrimonializzazione urbana sono spesso in aperto contrasto con quelli dei *mustathmar*.

Nella casa di 'Abu Samra abitano due famiglie, quella dello stesso 'Abu Samra e quella di suo fratello, con figli e nipoti. Un altro fratello vi abitava, ma è emigrato «per l'America». La famiglia si è spostata in questa casa circa sessanta anni fa; 'Abu Samra è nato in un'altra casa, non distante da questa, dove ha vissuto fino all'età di sei anni. Alla fondazione di Israele la casa odierna, che era abitata da Ebrei, è stata abbandonata e la famiglia l'ha acquistata. Alla mia prima visita, nell'inverno del 2004, ho avuto un'impressione di grande disordine.

Nella sala principale, un divano correva su tre lati; subito a sinistra della porta si trovava una culla piena di vestiti e tovaglie, accatastati. Sul lato non occupato dal divano c'era la TV; figure di Gesù alle pareti e in un angolo un piccolo altare.

D'estate, le due famiglie si riuniscono nel cortile, al completo; d'inverno, la famiglia di 'Abu Samra usa la sala per le attività quotidiane e per il ricevimento degli ospiti, mentre la famiglia di suo fratello usa, per i medesimi scopi, l'*ivan*.²⁴ Una stanza accanto alla sala è un enorme ripostiglio pieno di scatole e banchi accatastati; a una parete è appeso un fucile; un armadio, che mi sembra inaccessibile per la quantità di roba che vi è accatastata davanti, custodisce i pezzi d'abbigliamento per la caccia, attività alla quale uno dei figli di 'Abu Samra si dedica periodicamente. Nella stanza sono accatastati alcuni pezzi d'artigianato damasceno, i tavolini intarsiati

²² Cfr. *infra* paragrafo 4.2.

²³ Cfr. *infra* paragrafo 1.4.

²⁴ L'*ivan* è lo spazio a volta che occupa il lato meridionale della casa damascena affacciandosi sul cortile (figura 40); la sua posizione, orientata verso nord, fa sì che esso rimanga sempre in ombra.

di legno, madreperla e osso chiamati *mosaic*, realizzati da 'Abu Samra nella sua vicina bottega.

Il piano superiore è stato creato costruendo nuove stanze sul tetto (figura 32-35, p. 170-171). Si tratta delle stanze da letto di figli e nipoti di 'Abu Samra, costruzioni di mattoni e cemento, in cui i ragazzi, oltre a dormire, tengono i loro oggetti di studio e lavoro, come libri e computer; il tetto dei vicini è pieno di «oggetti appoggiati lì» (secondo Garo, un nipote di 'Abu Samra), che hanno tutta l'aria di essere rifiuti.

L'opinione di 'Abu Samra sui locali pubblici recentemente aperti in aree limitrofe non è positiva:

Fino a qualche decennio fa tutti i vicini stavano attenti a capire cosa volevano gli estranei in giro per la *hava*. Se uno passava la prima volta lo guardavamo ma non dicevamo niente; al secondo passaggio ci avvicinavamo e gli chiedevamo se cercasse qualcuno, ed eventualmente lo accompagnavamo alla casa in questione, dicendogli «benvenuto» e sorridendo; in caso contrario lo invitavamo ad allontanarsi.

I nuovi ristoranti riempiono il quartiere di estranei ai quali non facciamo più caso, e queste cose non le facciamo più: non c'è più controllo sugli estranei che passano.

Noi diciamo che i vicini sono importanti: il vicino prima della casa (*aj-jar qabl ad-dar*); e se il tuo vicino sta bene tu stai bene ('idha kan jarak bi-kheir 'anta bi-kheir); e il tuo vicino è vicino, tuo fratello è lontano (*jarak al-qarib wala 'akhluk al-ba'id*); se uno dice una bugia diciamo che il nostro quartiere è piccolo e ci conosciamo a vicenda (*haretna dife wa bna'ef ba'd*).

Mentre si avverte con fastidio la pur sporadica presenza di estranei, il rapporto con i vicini del quartiere è vivo e familiare. Alcune case hanno le porte principali aperte anche a tarda sera; sono le grandi case, trasformate in condomini, in cui risiedono nuclei familiari non necessariamente (o non strettamente) imparentati; in alcuni di questi condomini lo spazio comune è estremamente ridotto: stanze e recinti afferenti a ogni nucleo familiare sono stati ricavati nel cortile, riducendo questo a un sottile corridoio con al centro la fontana, utilizzata spesso collettivamente. In altri simili condomini il cortile è rimasto pressoché intatto ed è utilizzato per le attività che possono svolgersi negli spazi semi-privati, come stendere il bucato, lasciare seccare gli alimenti, chiacchierare. Gli appartamenti dei nuclei familiari possono essere costituiti da una o più stanze; in quest'ultimo caso il cortile è

utilizzato anche per il passaggio da una stanza all'altra, dal momento che nelle case della città antica le stanze non sono comunicanti.

Relativamente alla presenza di locali riqualificati nei pressi della *barra*, un altro vecchio abitante mi ha riferito:

A volte ci sono problemi con i clienti che vengono al ristorante al-Ghitar: a volte di notte si verificano cose indecenti (*da'ara*). Una sera sono tornato a mezzanotte e ho visto un ragazzo e una ragazza, clienti del ristorante, che bevevano whisky, che si baciavano all'esterno del ristorante. Questo è disdicevole (*'aib*), perché questo è un quartiere popolare. Ad esempio ieri un ragazzo e una ragazza hanno fatto sesso all'ingresso di un palazzo, ed è venuta la polizia: erano siriani, ubriachi. È *'aib*. Sì, questo è un quartiere turistico, ma queste maniere sono sbagliate: vengono gruppi da Abu Rumaneh e da Malki con le macchine, sanno che se entrano nei vicinati nessuno li conosce, sono tutti di fuori. Pochi delle famiglie del quartiere ci vanno, perché ad esempio io d'estate siedo fuori, prendo un bicchiere di *'araq* e *'ariile*, è meglio di centro ristoranti! E non pago duemila lire al ristorante. Qui i giovani non entrano nei ristoranti.

I nuovi locali restaurati possono essere avvertiti come una realtà estranea, spazi frequentati da gente da cui si avverte la distanza socioeconomica. La gente dei due quartieri menzionati (Abu Rumaneh e Malki) è per antonomasia la gente di Damasco con forte potere d'acquisto e dai costumi più occidentalizzati.²⁵

In questo caso, un gruppo sociale può considerarsi escluso dalla valorizzazione del patrimonio perché percepisce se stesso come posto a un livello socioeconomico inferiore rispetto agli attori e consumatori dello spazio patrimonializzato. Un funzionario pubblico residente nell'area, in una casa araba trasformata in condominio, mi ha riferito che non riesce a capire come facciano i clienti di questi locali a sedersi e spendere ogni sera mille lire, che è quanto lui paga mensilmente per l'affitto delle sue due stanze.

CONCLUSIONI

L'analisi delle attività produttive e lavorative nel settore della patrimonializzazione ha permesso di osservare le modalità attraverso le quali il valore dello spazio viene stabilito, imposto, accettato o contestato. Gli oggetti spaziali patrimonializzati incorporano qualità come rarità, storicità, tradizione, origini, naturalità, abitabilità, prodotti dal lavoro sociale, oggetti spaziali come la "casa araba", il quartiere storico, lo spazio sacro, il materiale edilizio, la natura, costituiscono la reificazione e l'oggettivazione di quelle qualità. Lo sguardo etnografico sull'organizzazione del lavoro, dalla committenza alla manodopera, dagli specialisti delle tecniche agli enti della disciplina e agli impiegati del controllo, e sull'uso dei capitali specifici (denaro, conoscenze, tecnologie, tecniche, abilità) messi in gioco in questo campo, hanno permesso di risalire alle fasi della produzione di quegli oggetti e delle qualità che essi incorporano.

L'analisi degli spazi sociali delle città mediorientali ha permesso di indagare la produzione dei concetti e discorsi legati allo spazio e delle pratiche di azione nello e sullo spazio degli attori di questi mondi sociali. Si è visto come il loro essere nello spazio, la loro attribuzione di qualità e valori allo spazio e il loro essere condizionati nell'azione quotidiana da questi valori possano essere letti come pratiche di resistenza alla produzione dei valori propri dello spazio patrimonializzato. Ad esempio, le pratiche del percorrere e dell'abitare di gente residente in aree non riqualificate possono essere informate dall'attribuzione allo spazio di valori (il sacro, l'interdizione, la familiarità allargata) difficilmente riscontrabili negli spazi patrimonializzati.

Dall'analisi delle forme di potere che hanno prodotto storicamente le città antiche mediorientali è emerso che queste aree sono collocate sin dalla fine dell'Ottocento all'interno di relazioni di potere internazionali, strutture disciplinari nazionali e forme di dominazione coloniale e post-coloniale che ne hanno determinato e continuano a determinarne la struttura e l'immagine. I processi di modernizzazione che si sono dispiegati in molti paesi dell'area mediorientale, negli ultimi decenni del dominio ottomano e nell'epoca dei mandati europei, hanno contrapposto le città antiche ai quartieri moderni, agendo a livello sociale, produttivo e

²⁵ Cfr. *infra* introduzione e paragrafo 1.5.

immaginario e proponendo una pianificazione urbana tale da isolare le aree "antiche" dallo sviluppo della città moderna. Sin dai primi anni del Novecento, le aree antiche cominciarono ad essere percepite come aree marginali, sovrappopolate e degradate.

Come sottolinea Paul Rabinow (1989, p. 302), in molti casi la netta separazione tra città pre-moderna e città moderna, producendo la prima come luogo di marginalità, ha contribuito al suo progressivo degrado. Nelle città mediorientali, le masse di immigrati provenienti dalle campagne, stabilitesi nei quartieri antichi, in mancanza dei mezzi necessari al mantenimento delle strutture, sono state costrette ad abbandonarle al degrado. L'UNESCO nei suoi rapporti sui siti urbani mediorientali da iscrivere alla WHL conferma la percezione delle aree antiche come luoghi di marginalità. Paul Rabinow (*ivi*, p. 299), parlando delle città marocchine, sostiene che la netta separazione delle aree antiche dal resto del contesto urbano, ottenuta spesso attraverso la "teatralizzazione dei limiti" – ossia la salvaguardia ed enfaticizzazione di elementi architettonici come le mura –, più che rispondere a esigenze di marginalizzazione e apartheid, come sostenuto da Janet Abu-Lughod, abbia contribuito alla "teatralizzazione della diversità urbana". Perimetrando le aree antiche, le amministrazioni dei mandati e dei protettorati francesi non stabilirono che il destino di queste aree sarebbe stato l'abbandono e il degrado, ma semplicemente sottolinearono la loro alterità (tradizionale) rispetto a un'identità urbana di stile francese (moderna). L'UNESCO, riconoscendo il valore storico delle antichità e inserendole nella WHL, dà mandato alle autorità nazionali e locali di salvaguardare le architetture delle aree storiche; questo autorizza le autorità ad accentuare il distacco delle aree storiche – che diventano le "Città Antiche" – dal resto della città.

Le città antiche patrimonializzate diventano luoghi elitari, dall'elevato valore potenziale del suolo (Clark, 1988; Smith, 1982 e 1987). Contestualmente, infatti, si assiste all'entrata in azione di investitori con una notevole disponibilità di capitali nella valorizzazione del patrimonio.

Come dimostrano, tra gli altri, gli studi di Saskia Sassen (2002) sulla *gentrification* nelle "città globali", la produzione di luoghi elitari attraverso la logica dell'oggettivazione e della mercificazione degli oggetti spaziali, ovunque si verifichi, raggiunge il risultato ultimo di creare forme di marginalità. Queste possono trovare la propria espressione nel senso di nostalgia per l'ambiente familiare in cui si è vissuto, nell'attribuzione a questo ambiente delle qualità superiori a cui fanno riferimento gli stessi *mustahmar* (oggettivandole nelle entità "città antica", "casa ara-

ba", "quartieri storici"), nel rifiuto e nella dequalificazione delle nuove aree di residenza.

Le politiche urbanistiche nei paesi in via di sviluppo sono state governate molto spesso da organismi sovranazionali di finanziamento e aiuto economico, come la Banca Mondiale, il Programma di sviluppo delle Nazioni Unite e AKFED, e sono state messe in pratica da organizzazioni non governative collegate più con gli enti finanziatori che con i governi nazionali. Mike Davis (2006) ha descritto, nel suo ultimo lavoro, la guerra contro la povertà urbana, condotta dalle classi egemoni dei paesi in via di sviluppo, con il sostegno dei governi nazionali e degli organismi internazionali di aiuto allo sviluppo. Queste "guerra", finalizzata ufficialmente a debellare la povertà urbana e a risolvere le questioni legate agli *slum*, sembra portata contro quelle stesse fasce della popolazione in nome delle quali essa è combattuta. Quelle politiche urbanistiche si sono rivelate delle armi utilizzate contro i diritti all'abitazione della gente che dovevano tutelare: gli interventi di riqualificazione degli *slum* urbani ed extraurbani, finanziati da queste organizzazioni, hanno comportato l'aumento del valore del suolo e del prezzo degli edifici che, ormai fuori dalla portata dei gruppi che li abitavano, sono stati acquistati o affittati da gente dal più elevato potere d'acquisto. I gruppi deterritorializzati da queste manovre, ridotti in condizioni di miseria materiale dall'estrema polarizzazione sociale – conseguenza dei piani di aggiustamento strutturale adottati dai governi dei loro paesi – lottano per la possibilità di sopravvivere negli interstizi del sistema economico locale/globale. Il disinteresse dei governi nazionali per i loro diritti all'abitazione costringe questi gruppi ad adottare sistemi insediativi basati sull'informalità e sul fai-da-te, all'interno di eterotopie collocate ai margini di agglomerati urbani governati sempre più dai flussi di capitali internazionali, che costituiscono le reti della globalizzazione economica. La concentrazione in città dei principali settori produttivi genera una forte competizione per la conquista degli spazi abitativi, nella quale dominano i grandi investitori di capitale immobiliare; le più svantaggiate, in questa competizione, sono le fasce di popolazione composte in gran parte da gente dai redditi riscattissimi, emigranti e rifugiati, immigrati di origine rurale, che affollano le baraccopoli periferiche.

In alcuni paesi mediorientali, la depressione del settore industriale e il brusco calo dei commerci esteri, in conseguenza alla recente *escalation* di guerra e terrorismo in Medio Oriente, hanno provocato una concentrazione degli investimenti nel settore immobiliare. L'interesse per le

aree centrali delle principali città è in forte crescita; la valorizzazione del patrimonio architettonico, caldeggiata dall'UNESCO, controllata dalle istituzioni della salvaguardia, finanziata da attori sociali provvisivi di capitali specifici di denaro, conoscenze e legami politici superiori rispetto a quelli di altri residenti, finisce per determinare, come valore principale dell'oggetto spaziale, il valore di scambio. Il prodotto spaziale (la casa, l'edificio antico, il quartiere), di conseguenza, diventa una merce da far circolare all'interno del mercato immobiliare e turistico.

Gli imprenditori che creano attività economiche nei quartieri parimonalizzati e i nuovi residenti che vi si trasferiscono sono riconosciuti come propri interlocutori dalla MMQ e accettati come principali attori della tutela del patrimonio storico-architettonico. Le istituzioni politico-amministrative convalidano, in questo modo, una pratica di conservazione e parimonalizzazione fondata soprattutto sull'oggettivazione e mercificazione del prodotto architettonico. L'iscrizione dei siti nella WHL eleva il valore potenziale dei suoli, che viene eguagliato dal valore reale grazie alla valorizzazione del patrimonio;¹ il costo degli immobili e gli affitti aumentano e, di conseguenza, una parte della popolazione residente si trova sprovvista dei capitali specifici necessari a restaurare e provvedere alla manutenzione delle proprie abitazioni secondo i criteri stabiliti e fatti osservare dalle istituzioni incaricate della salvaguardia.

¹ Smith (1992, 1982, 1987), Schaffer e Smith (1986) e Clark (1988) spiegano le modalità attraverso le quali l'aumento dei prezzi si verifica e i motivi per cui le aree scelte per la riabilitazione sono i quartieri antichi (*inner cities*): gli autori ricorrono alla teoria della disparità di valore del suolo, ossia della differenza tra valore reale e valore potenziale del suolo. Il prezzo di una proprietà è dato dalla somma del valore dell'edificio e del valore reale del suolo. Il valore reale del suolo non sempre corrisponde al suo valore potenziale: questo succede solo quando si raggiungono le migliori condizioni di utilizzo del suolo. In tal caso non c'è disparità di valore. Tuttavia, è naturale che, col passare del tempo l'edificio, invecchiando, si deprezzi; il deprezzamento di un edificio ha un effetto deprimente sul valore reale del suolo: in tal caso la disparità di valore del suolo aumenta e il proprietario dell'edificio non vi investe più capitali per la manutenzione (perché non è conveniente) e lo utilizza a bassi livelli di profittabilità. Il degrado dell'edificio peggiora. Con il crescere della disparità di valore del suolo, tuttavia, per diversi motivi possono aumentare gli interessi degli investitori alla riabilitazione della proprietà; ad esempio, la posizione della proprietà può attrarre determinati gruppi sociali; un sito parimonalizzato, cioè iscritto alla WHL, può avere un valore potenziale del suolo elevato per il fatto stesso di essere un sito "di interesse storico", eppure può avere un valore reale del suolo basso, perché si trova in condizioni di degrado; in tal caso, la disparità di valore è elevata; il valore potenziale del sito parimonalizzato può però attrarre gente dal forte potere d'acquisto. La riabilitazione e la valorizzazione dell'area garantiscono la colmatatura della differenza di valore del suolo.

Queste istituzioni, inoltre, identificano nei vecchi abitanti i principali responsabili del degrado delle città antiche e gli antagonisti della valorizzazione di queste. Di conseguenza, una parte di questa popolazione si trova ad essere deterritorializzata dai processi di parimonalizzazione, costretta a vendere le proprie case e a trasferirsi in altre aree urbane, dove sviluppa forme di disagio sociale e culturale. Il drammatico esodo dalle città antiche di queste fasce di popolazione, che avviene nel disinteresse delle istituzioni politico-amministrative, è l'effetto ultimo della parimonalizzazione.

Bibliografia

- Abu el-Haj N., 2001, *Facts on the ground*, Chicago, London, The University of Chicago Press.
- Abu-Lughod J., 1965, "Tale of two cities: the origins of modern Cairo", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 7, n. 4, luglio, p. 429-457.
- , 1969, *Varieties of urban experience: contrast, coexistence and coalescence in Cairo*, in Lapidus (a cura di), *Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern Urbanism*, Los Angeles, University of California Press, p. 159-187.
- , 1971, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- , 1978, "Preserving the living heritage of Islamic cities", Agha Khan Award for Architecture, *Toward an architecture in the spirit of Islam*, Aiglemont, Gouvieux, p. 62-75.
- , 1987, "The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, n. 2, maggio, p. 155-176.
- Abu-Lughod L., 1989, "Zones of theory in the anthropology of the Arab world", *Annual Review of Anthropology*, n. 18, p. 267-306.
- , 1997, "The interpretation of culture(s) after television", *Representations*, n. 59, special issue: *The fate of "culture": Geertz and beyond*, p. 109-134.
- , 2007, *Sentimenti velati: onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse.
- Agha Khan Award for Architecture, 1978, *Toward an architecture in the spirit of Islam. Proceedings of Seminar One in the series Architectural transformations in the Islamic world*, Aiglemont, Gouvieux.
- Agamennone M. (a cura di), 2005, *Musiche tradizionali del Salento. Le registrazioni di Diego Carpitella ed Ernesto de Martino (1959, 1960)*, Roma, Squilibri.
- Aita S., 2005, "La politica arriva a Damasco: il Palazzo baasista traballa", *Le Monde diplomatique*, n. 7, luglio.
- Al-Ahsan S., 1984, "Economic policy and class structure in Syria", *International Journal of Middle East Studies*, n. 16, p. 301-323.
- Al-Hamwy H. (a cura di), 1992, *Directory of Syrian public and joint sectors, establishments and companies*, Damascus Chambre of Commerce, Damasco.
- Al-Qattan N., 2002, "Litigants and neighbors: The communal topography of Ottoman Damascus", *Comparative Study of Society and History*, vol. 44, n. 33, p. 511-533.
- Amirahmadi H., Shaikhs H. (a cura di), 1994, *Urban Development in the Muslim World*, New Brunswick, NJ, Center for Urban Policy Research.

- Amselle J.L., 1997, *Antropologia della frontiera e dell'identità etnica e culturale: un itinerario intellettuale*, prolusione al 37° Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3 ottobre 1997, Napoli, Arte tipografica.
- Amselle J.L., M'Bokolo E. (a cura di), 2008, *L'invenzione dell'etnia*, Roma, Meltemi.
- Anderson B., 1996, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri.
- Antoun R., 1991, *Syria. Society, Culture, and Polity*, Albany, State University of New York Press.
- Antun Z., 2006, "Ibn 'Asakir's representations of Syria and Damascus in the introduction to the Ta'rikh Madinat Dimashq", *International Journal of Middle Eastern Studies*, n. 38, p. 109-129.
- Aporta C., Higgs E., 2005, "Global positioning systems, Inuit wayfinding, and the need for a new account of technology", *Current Anthropology*, vol. 46, n. 5, p. 729-753.
- Appadurai A., 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- Aronson G., 2000, "Il medioriente verso la pace armata", *Le Monde diplomatique*, n. 7, luglio.
- Asad T., 1986, *The idea of an anthropology of Islam*, Washington DC., Georgetown University.
- Assi E., 2006, *Memory and transformation of public open spaces*, in *Atti del Settimo Convegno di Studi sociopolitici sul Mediterraneo*, Firenze e Montecatini, Istituto Universitario Europeo, pubblicato in forma privata.
- Augè M., 1993, *Non luoghi*, Milano, Eleuthera.
- Bacharach J.L., 1990, *The court-citadel: an Islamic urban symbol of power*, in Salam H. (a cura di), *Expressions of Islam in buildings. Exploring architecture in Islamic cultures. Proceedings of an International Seminar held in Jakarta and Yogyakarta, Indonesia, 15-19 October 1990*, Agha Khan Trust for Culture on behalf of Agha Khan Award for Architecture, p. 205-272.
- Bachelard G., 1975, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo Libri.
- Barth F., 1998, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Prospect Heights, Waveland Press.
- Beaumont P., Blake G.G., Wagstaff M., 1988, *Middle East: a Geographic Study*, New York, David Fulton Publishers Ltd.
- Benjamin W., 1995, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi.
- Berque J., 1978, *An Islamic Heliopolis*, in Agha Khan Award for Architecture, *Toward an architecture in the spirit of Islam. Proceedings of Seminar One in the series Architectural transformations in the Islamic world*, Aiglemont, Gouvieux, p. 19-31.
- Bettini M. (a cura di), 1992, *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari, Laterza.

- Bianquis A.M., 1981, *Damas et la Ghouta*, in André Raymond (a cura di), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, Centre d'études et de recherches sur l'Orient arabe contemporain, p. 359-384.
- Binder L. (a cura di), 1976, *The Study of the Middle East*, New York, John Wiley & Sons Inc.
- Bloch M., 1992, *Un tentativo di incontro. Il concetto di paesaggio tra gli Zafmanny del Madagascar*, in Fabietti U. (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere e descrivere l'Altro*, Milano, Mursia, p. 191-202.
- Boudan C., 2005, *Le cucine del mondo. Geopolitiche del gusto*, Roma, Donzelli.
- Bourdieu P., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- , 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina.
- Boyer M.C., 1994, *The city of collective memory. Its historical imagery and architectural entertainments*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Branca P., 2001, *Il Corano*, Bologna, il Mulino.
- Bromley D.F., Jones G.A., 1996, "Identifying the inner city in Latin America", *The Geographical Journal*, vol. 162, n. 2, p. 179-190.
- Brown L.C. (a cura di), 1973, *From Madina to Metropolis. Heritage and change in the Near Eastern city*, Princeton, NJ, The Darwin Press.
- Bshara K., 2006, *Casting roots in stones: the tal es safa project in Ramallah*, in *Atti del Settimo Convegno di Studi sociopolitici sul Mediterraneo*, Firenze e Montecatini, Istituto Universitario Europeo, pubblicato in forma privata.
- Burns R., 1999, *Monuments of Syria. An historical guide*, London, New York, I.B. Tauris.
- Cahen J., 2002, "Le delusioni della 'primavera di Damasco'", *Le Monde diplomatique*, n. 11, novembre.
- Central Bureau of Statistics, 1986, *Syrian Arab Republic. Statistical abstracts*, Damascus, Syria, Central Bureau of Statistics.
- , 2004, *Syrian Arab Republic. Statistical Abstract*, Damascus, Syria, Central Bureau of Statistics.
- Cestellini D., Piazza G., 2004, *La "tradizione" contesa. Riflessioni sulla scissione del gruppo musicale operato E Zezi*, in Lamanna A. (a cura di), *Tammurriate*, Roma, Adhronos Libri, p. 46-91.
- Chastel A., Million H., Taralon J., 1979, *Ancienne ville de Damas. Proposition d'inscription à la liste du patrimoine mondial*, Conseil International des Monuments et des Sites, Paris, UNESCO.
- Chesnot C., 1993, *La bataille de l'eau au Proche-Orient*, Parigi, L'Harmattan.
- Clark E., 1988, "The rent gap and transformation of the built environment: case studies in Malmö 1860-1985", *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, vol. 70, n. 2, p. 241-254.
- Clifford J., 2002, "Prendere sul serio le politiche dell'identità", *Aut Aut*, n. 312, novembre-dicembre, p. 97-114.

- Collart P., Abul-Hak S., Dillon A., 1954, *UNESCO, Syria: problems of preservation and presentation of sites and monuments*, report of the UNESCO mission of 1953, Paris, UNESCO.
- Copertino D., 2007, "Processi di patrimonializzazione delle antichità: la valorizzazione della Città Antica di Damasco", *Archivio di Etnografia*, vol. 2, n. 1, p. 21-44.
- , 2008, "Sul Furto della storia di Jack Goody", *Archivio di Etnografia*, vol. 3, n. 1, p. 95-104.
- Corm G., 1997, *Le Proche Orient éclaté II. Mirages de paix et blocage*, Parigi, La Découverte.
- , 2005, "La crisi libanese in un contesto regionale tempestoso", *Le Monde diplomatique*, n. 4, aprile.
- CORPUS Levant Team, 2004, *Traditional Syrian Architecture*, Avignon, École d'Avignon.
- Crapanzano V., 2007, *Orizzonti dell'immaginario: per un'antropologia filosofica e letteraria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Cunningham Bissell W., 2005, "Engaging colonial nostalgia", *Cultural Anthropology*, vol. 20, n. 2, p. 215-248.
- Davis M., 1999, *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Roma, Manifestolibri.
- , 2006, *Il pianeta degli slum*, Milano, Feltrinelli.
- De Certeau M., 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- De la Gorce P.M., 2001, "Logiche di guerra in Medio Oriente", *Le Monde diplomatique*, n. 9, settembre.
- , 2004, "La Siria sotto pressione", *Le Monde diplomatique*, n. 7, luglio.
- De Mazieres N., 1985, "Homage", *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, n. 1, p. 22-25.
- Denis E., 1996, "Urban planning and growth in Cairo", *Middle East Report*, n. 202, p. 7-12.
- Dethier J., 1973, *Evolution of concepts of housing, urbanism, and country planning in a developing country: Morocco, 1900-1972*, in Brown L.C. (a cura di), *From Madina to Metropolis*, Princeton, NJ, The Darwin Press.
- Dewdney J.C., 1972, *Syria: patterns of population distribution*, in Clarke J.I., Fisher W.B. (a cura di), *Population of the Middle East and North Africa*, New York, African Publishing.
- Dirks N.B., 2002, "Le inquietudini del postcolonialismo. Storia, antropologia e critica post-coloniale", *Antropologia*, vol. 2, n. 2, p. 16-46.
- Douahi C., "Être hors la ville dans la ville: les cafés de Hamra", *Les cahiers du Cermoc, Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain*, n. 8.
- Drysdale A., 1981, "The Syrian political élites, 1966-1976", *Middle Eastern Studies*, vol. 17, n. 1, p. 3-30.

- Drysdale A., Blake G.H., 1995, *The Middle East and North Africa: a Political Geography*, New York, Oxford University Press.
- Durkheim E., Mauss M., 1976, *Sociologia e antropologia*, Roma, Newton Compton.
- Ecochard M., 1965a, "Ville de Damas: Études préliminaires au plan d'urbanisme (1)", *Études Économiques sur la Syrie et les Pays Arabes*, vol. 132, n. 68, p. 18-42.
- , 1965b, "Ville de Damas: Études préliminaires au plan d'urbanisme (2)", *Études Économiques sur la Syrie et les Pays Arabes*, vol. 133, n. 69, p. 14-25.
- , 1965c, "Ville de Damas: Études préliminaires au plan d'urbanisme (3)", *Études Économiques sur la Syrie et les Pays Arabes*, vol. 134, n. 70, p. 35-53.
- , 1980, *The National Museum of Kuwait*, in Safran L. (a cura di), *Places of public gathering in Islam*, Philadelphia, Aga Khan Award for Architecture.
- Ecochard M., Banshoya G., 1968, *Plan Directeur de Damas: Rapport Justificatif*, Damas, Commission Supérieure d'Urbanisme.
- Ecochard M., Danger R., 1936, *Damas: Rapport d'enquête monographique*. Damas, manoscritto.
- Eickelman D.F., 1974, "Is there an Islamic city?", *International Journal of Middle East Study*, n. 5, p. 274-294.
- , 1976, *Moroccan Islam. Tradition and society in a pilgrimage center*, Austin & London, University of Texas Press.
- , 1992, "Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies", *American Ethnologist*, vol. 19, n. 4, p. 643-655.
- , 1993, *Popoli e culture del Medio Oriente*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- , 2002, *The Middle East and Central Asia. An anthropological approach*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall.
- Eickelman D.F., Salvatore A., 2002, "The public sphere and muslim identities", *Archives Européennes de sociologie*, vol. 43, n. 1, p. 92-115.
- Emerson R.M., Fretz R.J., Shaw L., 1995, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Fabietti U., 1998, *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci.
- , 2002, *Culture in bilico: antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori.
- , 2004, *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori Università.
- Fabietti U., Matera V. (a cura di), 1998, *Etnografia: scrittura e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Carocci.
- Fargues P., 2006, *International migration in the Arab region: trends and policies*, Beirut, Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat.
- Ferne R.A., Malarkey J.M., 1975, "Anthropology of the Middle East and North Africa: a critical assessment", *Annual Review of Anthropology*, n. 4, p. 183-206.

- Fischer M.J., 1997, *Etnicità e arti postmoderne della memoria*, Clifford, Marcus (a cura di), *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi, p. 245-292.
- Fisher W.B., 1998, "Syria. Physical and Social Geography", *Middle East and North Africa*, vol. 44, p. 997-1022.
- Foucault M., 1993, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- , 2002, *Spazi altri*, in Vaccaro S. (a cura di), *Spazi altri. I luoghi delle eteropie*, Milano, Mimesis, p. 19-32.
- Galantay E.Y., 1987, *Islamic identity and the Metropolis: continuity and conflict*, in Saqqa A.Y. (a cura di), *The Middle East City: Ancient Traditions Confront a Modern World*, New York, Paragon House.
- Gebrail Tahan L., 2006, "Le politiche del passato in Libano: identità 'ferite' in gioco", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 93-106.
- Geertz C., 1988, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
- , 1995, *Oltre i fatti*, Bologna, il Mulino.
- , 2008, *Islam. Lo sciamano religioso in Marocco e in Indonesia*, Milano, Cortina.
- George A., 2003, *Syria: neither bread nor freedom*, London, Zed Books.
- Gliseman M., 2000, *Recognizing Islam*, London, New York, I.B. Tauris.
- Glain S., 2003, *Dreaming of Damascus. Arab voice from a region in turmoil*, London, John Murray.
- Goffman E., 2003, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Einaudi.
- Göle N., 2002, "Islam in public: new visibilities and new imaginaries", *Public Culture*, vol. 14, n. 1, p. 173-190.
- Goody J., 2008, *Il furto della storia*, Milano, Feltrinelli.
- Gorz A., 2003, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Grabar O., *The architecture of the Middle Eastern city from past to present: the case of the mosque*, in Lapidus I.M. (a cura di), 1969, *Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern Urbanism*, Los Angeles, University of California Press, p. 26-46.
- Gramsci A., 1988, *Lettere dal carcere*, Roma, L'Unità.
- Gresh A., 2000a, "Israele e Siria a un passo dalla pace", *Le Monde diplomatique*, n. 1, gennaio.
- , 2000b, "L'ascesa programmata del 'Dottor Bashar' in Siria", *Le Monde diplomatique*, n. 7, luglio.
- , 2005a, "I vecchi padri del Libano nuovo", *Le Monde diplomatique*, n. 6, giugno.
- , 2005b, "Offensiva contro il regime siriano", *Le Monde diplomatique*, n. 12, dicembre.
- Gulick J., 1969, *Village and city: cultural continuities in twentieth century Middle Eastern cultures*, in Lapidus I.M. (a cura di), *Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern Urbanism*, Los Angeles, University of California Press, p. 122-158.

- Halbwachs M., 1996, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli.
- Hannett C., 1992, "Gentrifiers or lemmings? A response to Neil Smith", *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, vol. 17, n. 1, p. 116-119.
- Hannerz U., 1992, *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, il Mulino.
- , 1998, *La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato*, Bologna, il Mulino.
- , 2002, "Flussi, confini e ibridi", *Aut Aut*, n. 312, novembre-dicembre, p. 46-71.
- , 2007, *The geocultural imagination: scenarios and storylines*, testo del seminario all'Università degli Studi di Milano-Bicocca, non pubblicato.
- Hardt M., Negri A., 2001, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, RCS Libri.
- Harvey D., 1993, *La crisi della modernità*, Milano, il Saggiatore.
- Hefner R.W., 1998, "Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age", *Annual Review of Anthropology*, n. 27, p. 83-104.
- Herzfeld M., 1991, *A place in History*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- , 2006, "Pom Mahakan: umanità e ordine nel centro storico di Bangkok", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 19-42.
- Heydemann S., 1999, *Authoritarianism in Syria. Institutions and social conflict 1946-1970*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- Hinnebusch R., 2001, *Syria. Revolution from above*, London, Routledge.
- Hirschkind C., 2001a, "The ethics of listening", *American Ethnologist*, vol. 28, n. 3, p. 623-649.
- , 2001b, "Civic virtue and religious reason: an Islamic counterpublic", *Cultural Anthropology*, vol. 16, n. 1, p. 3-34.
- Hitti P.K., 1951, *History of Syria. Including Lebanon and Palestine*, London, Macmillan & Co.
- Hudson L., 2006, "Late Ottoman Damascus: investments in public space and the emergence of popular sovereignty", *Critical Middle Eastern Studies*, vol. 15, n. 2, p. 151-169.
- Issawi C., 1969, *Economic change and urbanization in the Middle East*, in Lapidus I.M. (a cura di), *Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern Urbanism*, Los Angeles, University of California Press, 102-121.
- Kalka M., 2005, *City of flows. Modernity, nature, and the city*, New York, London, Routledge.
- Kapelouk A., 1999, "I pericolosi calcoli di Israele", *Le Monde diplomatique*, n. 10, ottobre.
- Keenan B., 2000, *Damascus. Hidden treasures of the old city*, London, Thames and Hudson.

- Keilany Z., 1973, "Socialism and economic change in Syria", *Middle East Studies*, vol. 9, n. 1, p. 61-72.
- Khan F.R., 1978, *The Islamic environment: can the future learn from the past?*, in Agha Khan Award for Architecture, *Toward an architecture in the spirit of Islam. Proceedings of Seminar One in the series Architectural transformations in the Islamic world*, Aiglemont, Gouvieux, p. 32-38.
- Khan K.U., 1990, *The architecture of the mosque, an overview and design directions*, in Salam H. (a cura di), *Expressions of Islam in buildings. Exploring architecture in Islamic cultures, Proceedings of an International Seminar held in Jakarta and Yogyakarta, Indonesia, 15-19 October 1990*, Agha Khan Trust for Culture on behalf of Agha Khan Award for Architecture, p. 109-127.
- Khawaja M., 2002, *Internal migration in Syria. Findings from a national survey*, Norway, Fafo.
- Khuri F.I., 1975, *From village to suburb: order and change in greater Beirut*, Chicago & London, University of Chicago Press.
- Kienle E., 1994, *Contemporary Syria. Liberalization between cold war and peace*, London, British Academic Press.
- King A.D., 1976, *Urban Development: Culture, Social Power and Environment*, London, Routledge & Kegan Paul.
- , 1980, *A time for space and a space for time: the social production of the vacation house*, in King A.D. (a cura di), *Buildings and society: essays on the social development of the built environment*, London, Routledge & Kegan Paul, p. 193-227.
- Kinglake A., 1962, *Eotben*, London, New York, Dent, Dutton.
- Kojoy Y., Talai H., 1990, *Integrated spatial systems of urban dwelling in Islamic old cities*, in Salam H. (a cura di), *Expressions of Islam in buildings. Exploring architecture in Islamic cultures, Proceedings of an International Seminar held in Jakarta and Yogyakarta, Indonesia, 15-19 October 1990*, Agha Khan Trust for Culture on behalf of Agha Khan Award for Architecture, p. 531-543.
- La Cecla F., 1998, *La pasta e la pizza*, Bologna, il Mulino.
- Lamartine A., 1856, *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient, 1832-1833*, Paris, Librairie de C. Gosselin, Librairie de Furne.
- Lapidus I.M. (a cura di), 1969, *Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern Urbanism*, Los Angeles, University of California Press.
- , 1969, *Muslim cities and Islamic societies*, in Lapidus I.M. (a cura di), *Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern Urbanism*, Los Angeles, University of California Press, p. 47-49.
- Lapidus I.M., 1973, *Traditional Muslim cities: structure and change*, in Brown L.C. (a cura di), *From Medina to Metropolis. Heritage and change in the Near Eastern city*, Princeton, NJ, The Darwin Press, p. 51-69.

- Lapidus I.M., 1973a, "The evolution of muslim urban society", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, n. 1, gennaio.
- , 1974, *Muslim cities in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Latour B., 1999, *La chiave di Berlino. L'ordine sociale visto dal buco della serratura*, in Semproni A. (a cura di), *Il senso delle cose. Significati sociali e culturali degli oggetti quotidiani*, Milano, FrancoAngeli, p. 117-129.
- Laurence H., 2002, *La question de Palestine*, Parigi, Fayard.
- Lavy V., Sheffer E., 1991, *Foreign aid and economic development in the M.E.: Egypt, Syria and Jordan*, New York, Praeger, New York, London, Westport-Connecticut.
- Lawrence D.L., Low S.M., 1990, "The built environment and spatial form", *Annual Review of Anthropology*, n. 19, p. 453-505.
- Lefebvre H., 1978, *La produzione dello spazio*, Milano, Moizzi.
- Levi-Strauss C., 1965, *Tristi tropici*, Milano, il Saggiatore.
- Levy P., 2002, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli.
- Low S.M., 1996, "The anthropology of cities: imagining and theorizing the city", *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, p. 383-409.
- Luz N., 2006, "Restoration projects of Palestinian sacred places in Israel: national identity, nostalgia, and collective memory restored", in *Atti del Settimo Convegno di Studi sociopolitici sul Mediterraneo*, Istituto Universitario Europeo, Firenze e Montecatini, pubblicato in forma privata.
- Lynch K., 1964, *L'immagine della città*, Padova, Marsilio Editori.
- Maffi I., 2006, "Introduzione", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 5-18.
- Mahfouz N., 2000, *Tra i due palazzi: la trilogia del Cairo*, Napoli, Pironti.
- Mahmood S., 2001, "Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology* vol. 16, n. 2, p. 202-236.
- Makdisi S.A., 1971, "Syria: rate of economic growth and fixed capital formation", *Middle East Journal*, n. 25, p. 157-179.
- Manoukian S., 2002, "Introduzione. Considerazioni inattuali", *Antropologia*, vol. 2, n. 2, p. 5-15.
- (a cura di), 2003, *Etno-grafie: testi, oggetti, immagini*, Roma, Meltemi.
- Marcus G.E., 1995: "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, n. 24, p. 95-117.
- Mauss M., 2002, *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi.
- Messick B., 1989, "Just writing: paradox and political economy in Yemeni legal documents", *Cultural Anthropology* vol. 4, n. 1, p. 26-50.
- Minervini E., 2002, "Dalla catena alla rete. Soggettività, controllo e potere nella voro che cambia", *Le Passioni di Sinistra*, n. 1, settembre-dicembre, p. 37-40.

- Montanari M. (a cura di), 2002, *Il mondo in cucina. Storia, identità, scambi*, Roma-Bari, Laterza.
- Naito M., 1985, "Water resource management in the oasis of Damascus: man's role in changing phases of desertification", *Stuttgarter Geographisches Studien*, n. 105, p. 107-111.
- , 1986, *A report on the present situation of irrigation and agriculture in the oasis of Damascus, in Studies in the Mediterranean World Past and Present, Mediterranean Studies Research Group at Hitotsubashi University*, Tokio, p. 11-57.
- , 1988, "From the walled inner city to the urban periphery: changing phases of residential separation in Damascus", *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences*, vol. 29, n. 1, p. 61-63.
- Nasr S.H., 1978, *The contemporary Muslim and the architectural transformation of the Islamic urban environment*, in Agha Khan Award for Architecture, *Toward an architecture in the spirit of Islam. Proceedings of Seminar One in the series Architectural transformations in the Islamic world*, Aigle-mont, Gouvieux, p. 1-5.
- Nassib S., "Per farla finita con il mondo arabo", *Le Monde diplomatique*, n. 3, marzo.
- Ong W.J., 1986, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, il Mulino.
- Oppenheim A.L., 1969, *Mesopotamia—Land of many cities*, in Lapidus I.M. (a cura di), *Middle Eastern Cities. A symposium on ancient, Islamic, and contemporary Middle Eastern urbanism*, Los Angeles, University of California Press, p. 3-18.
- Oxford Business Group, 2005, *Emerging Syria*, n. 1.
- Palumbo B., 2003, *L'Unesco e il campanile*, Roma, Meltemi.
- , 2006, "Il vento del sud-est", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 43-92.
- Pandolfo S., 1997, *Impasse of the angels. Scenes from a Moroccan space of memory*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Pellitteri A., 2004, *Damasco dal profumo soave. Seduzione e poesia di una grande città musulmana*, Palermo, Sellerio.
- Perrucci G., 1997, *Tradizioni dell'abitare: ricerche di antropologia urbana e rurale*, Pescara, stampa.
- Perthes V., 1997, *The political economy of Syria under Asad*, London, I.B. Tauris.
- Pini D., Repellin D., Miglioli F., 2008, *Ancient City of Damascus (Syrian Arab Republic). Report of the 2008 Unesco mission*, Paris, Unesco.
- Porter G.D., 2003, "Unwriting actors: the preservation of Fez's cultural heritage", *Radical History Review*, n. 86, p. 123-148.
- Poulot D., 2006, "Elementi in vista di un'analisi della ragione patrimoniale in Europa, secoli XVIII-XX", *Antropologia*, vol. 6, n. 7, p. 129-154.

- Rabinow P., 1986, *Le rappresentazioni sono fatti sociali*, in Clifford J, Marcus G.E. (a cura di), *Scrivere la cultura*, Roma, Meltemi, p. 293-326.
- , 1989, *French Modern. Norms and forms of the social environment*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Rafiq A.K., 1989, "City and countryside in Ottoman Syria", *The proceedings of international conference on Urbanism in Islam*, vol. 3, p. 98-144.
- Rossi P., 1984, *Uomo e territorio nell'Occidente industrializzato*, Bari, Adriatica Editrice.
- Roujon V., Roujon Y., Vilan L., 1997, *Le Midan. Actualité d'un faubourg ancien de Damas*, Atelier Damas CEAA Villes Orientales, Paris-Belleville et Versailles, Écoles d'Architecture.
- Rutheiser C., 1999, *Making public space in a non-place urban realm: "re-vitalizing of downtown Atlanta"*, in Low S.M. (a cura di), *Theorizing the city*, Piscataway, NJ, Rutgers University Press, p. 317-341.
- Sacchi P., 2003, *Nakira: giovani e donne in un villaggio beduino di Israele*, Torino, Il Segnalibro.
- Said E., 2001, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli.
- Salam H. (a cura di), 1990, *Expressions of Islam in buildings. Exploring architecture in Islamic cultures. Proceedings of an International Seminar held in Jakarta and Yogyakarta, Indonesia, 15-19 October 1990*, Agha Khan Trust for Culture on behalf of Agha Khan Award for Architecture.
- Salamandra C., 2004, *A new old Damascus. Authenticity and distinction in Urban Syria*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Sanjek R. (a cura di), 1990, *Fieldnotes: the making of anthropology*, London, Cornell University Press.
- Saqqaq A.Y. (a cura di), 1987, *The Middle East City: Ancient Traditions Confront a Modern World*, New York, Paragon House.
- Sassen S., 1990, "Economic restructuring and the American city", *Annual Review of Sociology*, vol. 16, p. 465-490.
- , 1996, "Whose city is it? Globalization and the formation of new claims", *Public Culture*, n. 8, p. 205-223.
- , 2000, "Ma perché emigrano?", *Le Monde diplomatique*, n. 11, novembre.
- , 2001a, "Développement des centres urbains et mondialisation", *Observatoire de Recherche sur Beyrouth et la Reconstruction*, n. 13.
- , 2001b: Saska Sassen, "Per il sud, i soldi o le bombe?", *Le Monde diplomatique*, n. 10, ottobre.
- , 2002, *Città globali*, Torino, UTET.
- Schaffer R., Smith N., 1986, "The gentrification of Harlem?", *Annals the Association of American Geographers*, vol. 76, n. 3, settembre, p. 347-365.
- Seale P., 1965, *The struggle for Syria: a study of post-war Arab politics (1945-1958)*, London, Oxford University Press.

- Sennett R., 2001, "Le città nell'era della flessibilità", *Le Monde diplomatique*, n. 2, febbraio.
- , 2002, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli.
- Serageldin I., 1990, *Contemporary expressions of Islam in buildings: the religious and the secular*, in Salam H. (a cura di), *Expressions of Islam in buildings. Exploring architecture in Islamic cultures, Proceedings of an International Seminar held in Jakarta and Yogyakarta, Indonesia, 15-19 October 1990*, Agha Khan Trust for Culture on behalf of Agha Khan Award for Architecture, p. 11-22.
- Shami S., 1994, "L'espace domestique et sa négociation: le cas des quartiers squatters à Amman", *Les cahiers du Cermoc*, Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain, n. 8, p. 11-25.
- Shannon J., 2003a, "Emotion, performance, and temporality in Arab music: reflections on tarab", *Cultural Anthropology*, vol. 18, n. 1, p. 72-98.
- , 2003b, "Sultans of spin: Syrian sacred music on the world stage", *American Anthropologist*, vol. 105, n. 2, p. 266-277.
- Sichenze A., 2000, *Città-natura in Basilicata*, Novara, Istituto Geografico De Agostini.
- Signorelli A., 1996, *Antropologia urbana: introduzione alla ricerca in Italia*, Milano, Guerini.
- Smith N., 1982, "Gentrification and uneven development", *Economic Geography*, vol. 58, n. 2, aprile, p. 139-155.
- , 1987, "Gentrification and the rent gap", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 77, n. 3, settembre, p. 462-465.
- , 1992, "Blind Man's buff, or Hamnett's philosophical individualism in search of gentrification", *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, vol. 17, n. 1, p. 110-115.
- Tarbush S., 1989, "Economy", *The Middle East and North Africa*, p. 949-971.
- Tergeman S., 1994, *Daughter of Damascus*, Austin, TX, The Center for Middle Eastern Studies.
- Toru M., 1989, "The structure of the quarter and the role of the outlaws - The Salihiya quarter and the zu'r in the Mamluk period", *The proceedings of international conference on Urbanism in Islam*, vol. 3, p. 401-437.
- Twain M., 1966, *The innocents abroad or the new pilgrim's progress*, New York & London, New American Library, The New English Library.
- Van Aken M., 2003, *Palestinian belonging in a valley of doubt*, Utrecht, Shaker Publishing.
- , 2005, "Il dono ambiguo: modelli d'aiuto e rifugiati palestinesi nella valle del Giordano", *Antropologia*, vol. 5, n. 5, p. 103-120.
- Van Dam N., 1978, "Sectarian and regional factionalism in Syria", *The Middle East Journal*, n. 32, p. 201-210.

- , 1996, *The struggle for power in Syria. Politics and society under Asad and the Ba'ih party*, London, I.B. Tauris.
- Van Dusen M., 1972, "Political integration and regionalism in Syria", *Middle East Journal*, n. 26, p. 123-136.
- Weber S., 1997-1998, "The creation of Ottoman Damascus", *ARAM*, n. 9-10, p. 431-470.
- , 1999, *The transformation of an Arab-Ottoman Institution. The Saq of Damascus from the 16th to the 20th century*, in Osmani, Mimarligimin (a cura di), *Seven centuries of Ottoman architecture*, Istanbul, YEM Publications, p. 244-253.
- , 2005, *Reshaping Damascus: social change and patterns of architecture in the late Ottoman times*, manoscritto non pubblicato.
- Wedeen L., 1999, *Ambiguities of domination. Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- West P., 2005, "Translation, value, and space: theorizing an ethnographic and engaged environmental anthropology", *American Anthropologist*, vol. 107, n. 4, p. 632-642.
- Wikan U., 1980, *Life among the poor in Cairo*, London, Tavistock.
- Wilson S., 2004, "In Damascus, the ancient is now the chic", *Washington Post*, n. 9, settembre.
- Wright G., 1991, *The politics of design in French colonial urbanism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Zisser E., Rivlin P., 1999, *Syria: domestic political stress and globalization*, Tel Aviv, The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies.
- Zukin S., 1987, "Gentrification: culture and capital in the urban core", *Annual Review of Sociology*, vol. 13, p. 129-147.